علم اصول فقهدن
تنقیح شرح توضیح

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي لحكم بكتابه اصول الشريعة الغراء وزينها
بفروع الحسنة السمحاء التي امحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء شجرة طيبة اصلها ثابت
وفرعها في السماء اوقد سن بشكاة السنة الاقباس انوارها ساطعا واجاجا واوضح للاجماع الآراء على اشعاعا انارها
فياسا ومنها جاجي صادقة بحار العلم والهدى تلاطم امواجها وارتبت الناس يد خلون في دين الله افواجا والصلاة
على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصير المحجة البعوث هدى للانام مشتراه
وندبا واوداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم
بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتمر في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول القائم في الوصول
الى ديار المحصول اجل ما ابتنته في احكام الشرع قبول القبول واعزما يتحلى بالعلماء اعلام الحق متول المتوسل
ان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الدراية وعالم الدراية معدل سير ات
الفروع والمقبول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام على الله درجته في دار السلام كان
شاملا لخلاصة كل مبسوط وافيا بنصاب كامل من عرفانه كل شخ كما في بحر محيط يستصفي كل مديد ويسيط كل
منقح عن كل دخيل ودسيط فيه كفاية لتوسم بين الاصول ذي تهذيب فضائلها ومن نهايه في تحصيل سائل
الفروع وتعديل اركانها قد سلك منها جادة بنائي لتنفيذ اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق
مع ترتيب زيادات سلمتها ايدي الانكار ولطيف نكات سامت بها رقي افكارهم اولوا الابصار ولهذا طار الاطراء
في الاقطار وصار كالامثال في الاعصار وسائر الافاق فطاس الاشهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد
افرغت مجتازي بحار الدرر الزهر الكثير من فضلاء العصر فائدة قصوى اليه والكاد اهاية عليه وعقولا جاسية بين يديه
وديعات مستودعة المطايا الدية مستعصية في كشف ستاره بالحواشي والاطراف قاصرين عن ادراك اسراره عن اللالي
بالاسداد للاحداق الانظار فاسل الاقلام فقصرت فضلاته ولا ينتهي بيان ابواب معلقاته فاطايفه بعد تحت تحجب
الاستار مستورة وغرايبه في خيام الاستتار مقصورة تدري حواليها مستشرفة الاعناق ودون الوصول
اليها مستوفرة الاحداق فاسرت بلسان الالهام لاكوم من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده واغوص على غرر
فرايده واشمر بطوبات رموزه واظهر مخبئات كنوزه واسهل مسالك بعايده اذ ذلك مما يدعيا به كيف يصير
الشئ مشروحا ويزيد الشرح بيانا وضوحا فطفقت اتجشم موارد البهر في ظلم الدياجر واحتاط اكابد المكرفي ظلم
الهواجر الكما كل صعب ورد ذلول لاقتناص شوارد الاصول وناء فاطلالة الجدي الوصول الى مقاصد الابواب
والفصول حتى استولت على الغاية التصري من اسرار الكتاب واطمئن عن رجوع خايبة رجاء الدراية ثم جمعت
هذه الدرر المنثورة بالتلويح الى الكنف حقايق التنقيح ثم لما اتفق تدريس قواعده الفتح وشرح معاقده
الاغلاق تأثير فوايده مع تفتيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على رموز الاعلام في ضمن تقرير
يتضح لدى ورودها اصداف الاذهان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان
وتقييدات يتزين عند سماعها الكلال تعدلا في متون الرواية على اشتهر من الكتب الدرسية ومتى جاءني من

الهداية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيجعل الله فايض بحار التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت
هذا الكتاب الذي لا يستكنف التباع عن حقايقه الا الماهرون من علماء الفريقين ولا يستاصل للاطلاع على دقايقه
الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة الترجيح والتعديل واحاطة بتوانين الانتساب والتحصيل والله
سبحانه ولي الاعانة والمسدد والملهم بافاضه الاصابه والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن
الرحيم جايز ان يحال من المشكك في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب حامدا او طريقة الحال عامها المتعارف
عنيهم من الجملة الاسمية والفعليه نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد
ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم
فيحاول ان يحمل الحمد قيدا للابتداء حالا اعانه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التمنين متعارضان
ظاهرا اذا ابتدأ باحدا لامرين فوتت الابتداء بالآخر فقد امكن الجمع بان يقدم احدهما والاخر فتح الابتداء
به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العامل
ليلا يشوش بالتبعية فيحل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حاليا حالا لان فاعل يقول الآتي وبعد فان العبد على ما في
النسخة المقروة عند المصنف صارف عن ذلك وايضا على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انتحال
منه وان اتصل الحمد بقوله اقول وانا بما يحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون بمعنى التسمية وضمها فالله تعالى يستحق
الحمد لذاته الكمال ذاته وبعظمة صفاته وثانيا لجميل نعايه وجزيل آلايه الذي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب
الثاني ان نعم الله تعالى على قسمين ما يرجع الى الايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين ما يناسب
المستحق بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اقول لا وجه الى
الايجاد في الدنيا على ما نعرفه بما يحتج من محاله ويصل الى العباد من نوالة وفي الاخرى على ما نشاهد من كبرايه ونعاين
من نهايه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر والبه الاشارة بقوله تعالى في آخر عمومهم
ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبراء والآلاء في اوائل السور وفي اواخرها
مع قوله وليعلن الثناء البدائيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونيته اقرب الى
ما يطلق لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال الى اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر
بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاحمد في العلوم الاسلامية ينبغي ان يحمد ان
جانب الخلق ويصرف عنايته الشاملة من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما هو اهله المستحق للثناء وحده
قال فلم يشترط الحال المقارنة قلنا ما ورد العرف المذكورة اعني حامدا وعزم الاقتران الابتداء بالتسمية
قلت ليس ابتداء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى ابتدي الكتاب والابتداء بالتسمية
عزم في بعض منه من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقاربه الترك بالتسمية والحمد والصلوة فان
قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وهذه طريقة
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت حمل من قبيل الحذف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع

قوله وعلى افضل رسله مصلياً للمكان اجل النعم الواصلة الى العبد مورد بن الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدايم فى
دار السلام وذلك توسط النبى عليه اللام صار الدعاء بعد الثناء على الله فارد فيا بحمد بالصلوة وفى ترك الترتيب باسم
النبى عليه اللام على ما فى النسخة المقروة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلى لا يخفى على احد والجلالة
بالكسر خيل يجمع للسبات من كل دابة استعير للعلماء فالمجلى هو السابق من فرائس السبات والمصلى هو الذى يتلو الاول
راسه عند صلوبه ومعنى ذلك كسب الصلوة وتكريرها اداءا بعد اداء الجلى الصلوة على النبى وبالمصلى الصلوة على آل
النبى كون ضمنا وتعاما لا يخفى حسن ما فى قرائن بحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة
بالكناية والتخيل والترشيح وما فى الرابعة من التقسيم وان التقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع
والاهتمام اذ الحصول بالمقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما المنوين اولا وثانيا فانه افعل التفضيل
بدليل الاولى والاوليا كالفضلى والافاضل بلا نه مرادف لهما فى قول ومرجحين منصرف لا وصفية له اصلا وهذا
معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول
لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول ان من بعد العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله سعد جده ايهام اذ الجد
البخت وابو الاب قوله ونفعنى الله التوفيق حمل الاسباب متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح
وتضمين معنى التشريف والمصنف ليس مما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله ونقض من
نقضت ختم الكتاب فتحته والنقض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت اخره والختام الطين الذى
يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزونه ولا يحاط
بمستودعاته ثم جعل عرضة على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام
قوله موسسة على قواعد المنقول اى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة فى علم البرهان كالاموداب قدماء
المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب ابين اى حسن عجيب يزيد بعض ما يعرف فيه
من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الالين والصواب لم يستوفى الاشارة سبقت
الاشارة الى المعانى قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعابد مجتهد وفى اى لم يبلغها درسان علم الاصول الى هذه
الغاية من الزمان والمراد بحصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فكون من وضع الظاهر موضع المضمر
وتعدية البلوغ بالى لحمله على الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع
المضمر لكمال العناية بتميزه فان قلت المثبوت الثانى لمثبوت الاول فمقتضى سببيته ما ذكر بعد لما التسمية
الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات
التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة بعد سبب التسمية بالتوضيح فى حل
غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر للدلالة على حضور ذكر الله
فى قلب المؤمن دائما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا
يستقر الا التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال وبيده العطاء والنوال واما الى ان الشارع
فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون ملحوظ نظره ومقصد همته جنابه تعالى وتقدس ومستمرا على طلب رضاه

ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان اسند الى المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم تسند الزم ترك العمل بالشرع
لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان او ان تخطر بالبال وانما يثاب على قصد الترك من غير
ان تحمل جزء من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصدور الحركة الى العالمية
مكانا ووجهة استعير للتوجه الى العلو قدرا ومرتبة والكلم من الكلة بمنزلة التمر من الثمرة تقرق بين الجنس
واحده بالتاء والتنكير مفرد الا انه كثر استعماله فى الجمع الجنسى واعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى
وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من عفا رسمه ساقط على وجه الارض
وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى ساقطة الاجوف ثم الكلم غلب على الكثير المستعمل فى الواحد التبعض توهم بعضهم
انها جمع كلة على ما جاء تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب يتذكير الوصف مدل على ما ذكرناه ان فعلا ليس من اسماء الجمع
فلا ينبغى ان يقال انه جمع كتمر ورطب وليس بجمع كنسب وترب فى قوله والكلم الكان جمعا حزازة لا تخفى والصواب
وان كان بالواو قوله من يحامد جار ين الكلم بيانا له على ما قال النبى عليه اللام هو سبحان الله والحمد لله والله
الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فتحيتها وجه الرحمن فاذا لم يكن على صاحبها لم تصل واذا صاحبها
لم تجاوز السماء انا نقول المعرف المفرد لما سيجى من ان النكرة تعم بالوصف كما مر فى قوله كونية والان لتنكيرها للتكثير ويناسب
التنكير ايضا التعريف المفرد لما سيجى من ان التعريف للجنس يعم افراده تعريفا بالتاء والتعظيم باللسان
والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا وفعلا واعتقادا فاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم لها
اتب والشارع جمع شرعة المارد هى مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اى
اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه اللام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة
روضات وجنات فاثبت لها شارع يرد ها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق ابتدا
لتحول العبادة الى هو هو بهت الطارق الرحمن ومطلع انوار الخذلان ريح الصبا التى بها تروح الابدان وتناه
الاغصان فان التحول الاول ريح الصبا وهبوبها المسرى مطلع الشمس اذ استوى الليل والنهار وبتا بلها
الذبول والعرب تزعم ان الدبور تزجى السحاب وتنخضه فى الهوا ئم يسوقه فاذا علا كثف عنه واستدلته
الصبا فرعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل سطر اتمى به الاشجار والتحول الثانى من المعانى
الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم
على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى
السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجر لها اصل هو الايمان والاعتقاد
وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى
على ما صرح به الامام الرازى رحمه الله فى تفسيره ليس قول القايل الحمد لله بل اشعر بتعظيمه ونبئ عن تمجيده من
اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترحم عن ذلك بالمقال والبيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لهذه
الاقسام لانه لولا ان الحمد شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد ثناء الى الله تعالى
وقبول عنده بمنزلة روحة لا غصن لها والثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله

والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يسبّل فاشار المصنف الى ان المجرد الحامد اصلا ثانيا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وذعانا مني الله تعالى بقبوله لاعتقده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الاالاخت بقوله والدوام بقوله اليه بصدد الكلام العتيد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولحظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للحامد بعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التنصيص فيه دلالة على جلالة قدره وانه ذريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابته بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك فان اصول الشريعة ادلتها الكلية وهي الاصول التي هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد قاعدتها واصلاحها لكونها على وفق الحق ونهج الصواب وتدرج الشريعة احكامها المفصلة المبتنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجمع ذلك تم تستوجب احمد اذ بان شريعة نظام الدنيا وتوثق المعنى بدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وتبلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته وبهذا يشتمل على علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله هي على اربعة اركان بمنزلة المدل من جملة الشريعة بتنزيل الاحكام الشرعية بتعرض جهتان المنبئ اليها بايا ما يئوس عوال عدة الدين وعذاب النار فاجتناب المنهيّة به الى المنتهية والاحكام تستدل الادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام تذكر معانى انها الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل القياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المتبرين اى القايسين المتاملين في النصوص على الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعمل الاثر يستدل به على الطريق عبّر به عن علل الحكم التي يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت القول والعمل ليس بترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع بطل مقابل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة والاخفاء في تقديمه وانما نوخر حيث يرد ما يعارض الظن الذي يورثه ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستار بحيث لا يصل اليه غير رتب القصر وعلى ما هو بين ذلك فكذلك قصر الاحكام تشمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله منصوصات اى مجوسات جعل خيام الاستار مضربة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدو فيه وظهور واصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم منهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متناهية من العلم باسراره فكان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والعاملون في الطريق كل العلماء مبتلون بالوقف وتركه ما هو مطلوب عندهم اذا ابتلاء كل احد انما يكون بما هو مطلوب خلاف هواه وعكس تمثاله قوله كبح عنان الدهن يقال كبحت الدابة اذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع يتعدى الى مفعولين

يقول اودعت مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تساهلا او تضمينا معنى الادراج والوضع فيه الرجل والمراة ساداتي اعراسها بجمع المؤنث على عرائس للمذكر على عرسين ميمين وفي هذا الكلام نوع جزالة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه الاذهان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان وحقايق ويستخرجون احكاما وحدانيق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبيّن من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل والمفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنيّ عليه اكثر الاحكام المبنيّ على حجيته بين الانام قوله ما دعا داعي ما دام وايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة نابغها سرورا اى مدفون من كرث الريح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والمحور الحجارة العظام شبّهها باعيار الصعبة الجرئة لصعوبة التوصل الى علوم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والدرر الاشارة بالشين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرسول الى غرايض حيث وارصل الحبل نياط غرابيض مسندة اليه والسكة اللطيفة المنبئ من ثكت في الارض القضيب اذا ضرب نائرة بعني قاموسي الثلث الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى شيء بموخر العين والحاظ بالفتح موخر العين والسنيح النهذيب تقول نحتت الجذع وشذبته اذا قطعت ما نتر منه من اغصانه ولم كرف ليه وتظيم الدرر السلك جمعها كما ينظم ترتيبة متناسبة والكلام الايخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومعاقل يجب حلها وانه نسج ينبغي على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورد ايصاء اى في ذلك المنهج الموصوف يعني كتابه وكذا الضمايز التي تاتي بعد ذلك قوله الا اعجاز في الكلام ان يوتى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن ما زيد منه والا بان بمثله من غير ان جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل بالسلوب العرب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى هو هذا الطريق وصورته في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو راي الصحيح فاعلم انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه لكن واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن فتنة ولطف ياخذه رهد ايتع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اعداء السحر بلفظ الجمع وهو عروة الاعجاز بلفظ المفرد وهذب الثوب بالحاء المهملة والذال المعجمة والباء الموحدة كلمة التي توخذ عند اخذه وهي اتوي من الهذب مختها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر في الصحاح السحر

الاعتبار حتى يبقى البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة عن اهل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخر عن التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم وتستقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن التي لطلب مفهوم الاسم وتستقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون مستقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صاروا الى ان تعريف الاسمي والحقيقي الانية قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في بادي الهندسة بكل محيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط الكلي المتعرفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد سالما عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكلية بينهما كما يقال كل انسان ضاحك فبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الاثبات نفي فسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا ما ليس بمحدود على ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريب الاصل اسمي لانه بتبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب لاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ غاية الامر ان يكون اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجوده سابقا على الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب وبحرف ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا بقي ان يقال ان الاصل من وجوه الاولى منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة بحوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز بالاعم بوجه ما بعد العلم بالمحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز فقط كما اذا فسر العدد التميزي الاصل بالفرع فيفيد الاول المحتاج اليه والثاني يحتاج اليه في سلم عدم صدق الاصل على الفاعل لكن يرد عليه ومستند اليه للاحتياج الى بناء الاول عليه الا ان يقال ان ملاكه في باب المجاز عند بيان جواز الاضافة والتبعية من اجل ان يتبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل لتسارع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة للتوصل الى امور مجهولة فالفكر اصل لكن ان يبتنى الفكر عليه ليس حقيقيا وهو ظاهر

تشبيه المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله قوله والفقه نقل الى العلم تعريفين منثورا ومنظوما والمضاف اليه تعريفين صرح بترجيح احدهما دون الاخر ثم ذكر عنده تعريفا ثالثا الاولى تعريف النفس العلم وما عليها بجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات من دليل التمييز بالاخير ما الا دلالة عليه اصلا والاطلاح وذهب في قوله لها وما عليها الى ان اللام للانتفاع وعلى التضرر وتبعهما بالاخروي احترازا عما ينفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بين المتقدمين ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ولم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة ستة منها ما يتعلق اقسام ما ياتي به المكلف اثنان يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فهو المندوب عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فهو المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي الامام محمد رضي الله عنه وهو المناسب هنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا الايصح على رايهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع من الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذ في جواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محمدة دون العقوبة بالنار كجريان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض لما ان استعمال هذا المعنى شايع عندهم لقولهم الركن فرض واجب والحج واجب بخلاف الطلاق الحرام فانه مكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اي ايقاع ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل يصير اسما للكف والمراد بما ياتي به المكلف الفعل المتعلق به الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك فانها اصولا صادرة عن المكلف وظرف فعله ايقاعه وظرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا بتاويل عدم مباشرة الفعل بعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد منها وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا افضل الواجب بعينه فان للترك اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر هنا افتضاء الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يبق خلل في الواجب بعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان تعلم الاتيان الواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سبوس العبد او نحو ذلك وباتي كلا واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب وعد ترك واجب والترك يثاب عليه وفي المنتزيل وانا نرجو ان جانب مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه بفعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا كان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدق عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب والاتباع في ان ترك الحرام بعنى كف النفس عنه يتهيؤ الاسباب ويقال النفس اليه مثاب عليه الثاني ان المراد بالوجه الرابع عدم منع الفعل

والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل
الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما
سوى الواجب يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث
ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد
بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق
بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام
واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه مدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر
بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق
اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب
الشافعي بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم
اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من
دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية
هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام
الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم
بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول عليه السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله
يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون
على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي
العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه
عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت
في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح
الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي
ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب
الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عليه السلام
لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي
علم

بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه
الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم
المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه
سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام
على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق
ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب
الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف
على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع
حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله اي
العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام
اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء
ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد
المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم
بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر
ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل و
الرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها
اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم
المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال
اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله سائغ في التعريفات قوله ولما عرف
الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين
الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب
الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول
عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا
يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ
لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع
الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهها وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لايقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على انه الحكم لانا نقول قد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم الرسول لما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا ما عرض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه النصوص المتعلقة باحوال المكلفين واعمالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى في الله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير ارادة المحدود وبمورد قولهم بالاقتضاء او التخيير تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ارادة معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لاحاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة التضمن من حيث انها افعال المكلفين وموظاهر قوله وبذا اندفع بعض المعترضة على هذا التعريف بثلثة وجوه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كتعلق حل المرأة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كتعلق حلها بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك الرد يد فيما في التعريف والتحديد بالمانع انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اشار في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق بالحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان المراد بهما التقسيم المحدود والتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء او بالتخيير فلا من جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وانا لا نسلم ان الالزام بعضهم وزاد في التعريف بدا بمعنى وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجابه بعضهم بانا لانسلم ان خطاب الوضع حكم وتحرير لا سببية حكما وان اصطلح غيرنا عليها تسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه يقيد التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مراد نا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع ورد بمنع المصنف الى ان الحق زيادة القيدات الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلا وجه لذكر احدهما دون الاخر والاولى ان يقال في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما منهوميان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحاد مفاهيمها وبان خبر انه لتوجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الحكم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما وصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فليس بحيث يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف بجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في

تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمتبادر المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرفه بما ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى ثم اتم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض الحكم الشرعي عند البعض الاخر للاحتراز عن الاشاعرة في ان هذا تعريف الحكم الشرعي فالمصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم فعلى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا بعد اخر الوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فما ورد به خطاب الشرع لما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ليشمل مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي استاد اسر الى الخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لما يتوقف على الشرع قيل فيه خلل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه فلا يخرج بقيد العملية قوله والفقه اريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حيثية فيها ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق اسم الحكم على المفعول عنى المحكوم به قوله ورد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان التصور تعريف الحكم المطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما هو صفات بفعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحشي عفي الله عنه ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل ليس الفعل منه صفة فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى عاصيه وهو الفعل سمي وجوبا وما ذهب اليه بعض المحققين بان الذات يختلفان بالاعتبار كذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك بانهم بان الاحكام التي تتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف الا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها سنة ونفلا بان تعلق الحق بمال الصبي اذا شهته حكم شرعي وادائه الولي حكم اخر مترتب عليه وهذا السؤال الاتي على مذهب من يرى الحكم هذا التعريف فانهم صرحوا بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم الاخراج ان تعلق الحق بماله اورده لا يدخل في تعريف الحكم والمراد بتمام المكلفين انشاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الشئ موافقا للوارد به الشرع او مخالفا اسر يعرف بالعقل لكون الخصم مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته سنة ونفلا ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويلزمه بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة ومنها ان السبح المالف ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم

خطاب الله تعالى واجاب بان القياس ظهر الحكم لا ثبته ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب لانها كاشفة عن خطاب الله تعالى معرف له وهذا سبق كونها ادلة لا احكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العلمية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنه بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا فتدبر وانما خرج بالاستدلالي بفعل الجوارح ولقائل ان يقول اذا دخل الحكم في تعريف الفقه على المطلع فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الاستدلالية مع ما سيرد مثل كون الاجماع حجة فيدخل في الحكم المطلع الخ وجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون الفقه والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان المقيد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والثاني عما لا يدرك الخ لا يقال ما لا يدرك لو لا خطاب الشرع بمسئلة الحكم ما اصله القياس وهو علة تخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانا لم يثبت الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مستند لخطاب الله الازلي وحينئذ يكون بقيد بالشرعي تكرارا ورد عند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لو لا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الازلي تعريف الحكم على ما زعم المصنف لا لحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا لانا نقول نسبة قيد الشرعي الى قيد العملية نسبة قيد العلم الى الظن فكما يدخل الظن في العلم عند دليل يحسن الجزم والقواطع اي وجوبها وتنبيها ويصح الجزم بالتكاليف عرفيتها واكراهيتها ومباشرة ذلك لانها احكام لا تدرك لو لا خطاب الشرع على انهم مع ان العلم بهاس علم الاخلاق الا من علم الفقه قولنا انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه ترد علم الاحكام معرفة مسائلها وما عليها لخرج علم الاخلاق وبان معرفة مسائلها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق وعلى العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثم اورد على قيد العلمية هنا قوله ولا نسلم ان المطلع يكفيه ان يعلم الاحكام انما يسمى فقيها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه عوام الفقهاء اصطلاحا والمجانين فضلا عن الاستدلال فالامام قيد في الحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال العلم بوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلك فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العلمية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون مجرد العلم بوجوهها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه ممزوج الفطنة والفقه ليس على بعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غير مستعد لاية واحدة مما لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا يدخل

اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح حينئذ كذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض لا سبيل الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين ولا الى البعض مطلقا ان قل فالاقسام باسرها بالحالة الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بالنظر الى انها لا تقف تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقولنا للاتكاد تتناهى للاعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك كله تفصيليا لانه لا يحاط بجميعها الا اجمالا فالاحتمال خال عن الضبط فلا يكون احد قيديه والثاني فلان بعض سنن صوفية قد لا يعرف بعض الاحكام كما سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري والثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية المضاف اليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر انه لا يحتاج ان يراد ما لا يدرك الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العلم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح بهنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما اريد البعض وان قل لا اريد الكل الى اخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يجب على الكل دون كل واحد كتولنا كل التوم يرفع هذا الحدث لا احد منهم وبالعكس كتولنا لكل واحد من الناس تكفيه هذا الطعام للاكل الناشئ منهما لا يختلف كتولنا ضربت كل القوم واكل احد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان اللزوم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل احد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه تقصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع وبد خل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت الاخر وي واما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رد المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث تملكه بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماع الماخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن من تحصيلها ويكتفي الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مثل كلها لحق الباطل ونحو ذلك لا نسلم ان شتات الاحكام التي لا يرد ما نقض ولا اجماع يكون بحيث لا متناع فيه للاجتهاد بدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محللا للاجتهاد ولا نسلم ان الادلة لفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونها جزئي ادراك قوله بل هو العلم بقرينة مخترع للفقه حيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي

بحكم فالعالم بهم الملكة المذكورة لا يسمى فقيها وقد تنزل الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يتلغ بعد وليس من شرط الفقيه سوى ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه عن ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام واستنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العالم بالحكم مجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر الاستدلالي لا يعد من الفقه والاول وجه قوله لا المسائل القياسية اى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكن هذا نفي مشروط بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو ثبت الفقاهة عليه لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اوائل القايسين واما من بعده فهو ان ذلك يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم نشترط ان يعرف المجتهد من المسايل القياسية ليتابع في فحوى الفقه اجماع فان قيل المسايل القياسية مما نزل الوحي بها اذا القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد المستنبط لها في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به بالتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المتصور تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص من كساير العلوم وعلى ما ذكر المصنف هو اسم لمفهوم كلي منبث بحسب الايام والاعصار غير مشار اليه اذ لا يكون علما لجملة من الاحكام ويوشك ان لا يذكر هكذا ابتداء الى انقراض من اسس عليه الدلم ثم اخذ يتدارك بحسب الاعصار انعقاد الاجماعات وايضا ينتقض بحسب التراجع والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكان ادلة العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه دعوى العقد على الاجماع ان كان ومثله في التعريف بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك مدفوع بعلم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من اداه اجتهاده فظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا خاصا الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي بين يديه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها بالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاخلال قوله فجوابه اولا بالمنع ان ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النقل والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم متقطع والظن في طريقه وتقريره انه لا دليل الا الاجماع على وجوب العمل بالظن في كثير من اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الرابع علة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الرابع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فصح اطلاق العلم على الادراك المذكور هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون يحتمل النقيض والعلوم لا تحتمله فكيف يكون مظنونا فيصير معلوما بما حكاه هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا

للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس قطعا على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوت في الواقع قطعا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغايته ان يمكن ذكر هذا المقام اذا كان بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى في الازل يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى في هذا اليوم فقد علم قطعا ان كل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم وقطعي ما النظر في وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به عيني النزاع وان سلم فذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض كون ادلة وجوب العمل ضابطا لا مسلكا اصلا قوله واصول الفقه تاسيس كان بيانا فهو من اصول الفقه فهذا بيان لما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المحصورة حكم الاستقراء في الاربعة وهو ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يتصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان يعلق نظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان شرط معمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس فانا شرايع من قبلنا والتعامل في قول الصحابي ويعود ذلك كله مراجعة الى الاربعة ولذا المعقول نوع استدلال احدها والا فلا مدخل لها في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خاصا من الادلة وسماه استدلالا فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النقل او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم السنة الاول اصول طلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للسنة لابتنايه على ما استنبطه من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبطين هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا له او لم يكن والحاصل طلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه يستلزم سبق البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مساويا لمن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى القسم لا توجب ان كل قسمة فيلزم ان تنزل القسم الصعيب فيقال مثلا الكلة فتمام اسم وعمل والقسم المباين هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بنفي الفارق وهو في صورة اخرى هو نفي الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يستدعي السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لفظ الفرعية حقيقة في مورد الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك ان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وانشاء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي بنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة معنيا عاد ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما ينبني على ابيه في الوجود

والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد
انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة
لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد
حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في
تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا
نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير
بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس فيكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما
ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة
السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة
المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس
فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني **قوله** وعلم اصول الفقه
بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح
كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه يتوصل الى
الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس
بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك
الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل
الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع
الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل
من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمموها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة
بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك
الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات
ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر
بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقايل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه
توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي

انما يجيب بحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسايل الفقه وبنوا نكاته عليها
حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق
والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته
الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل
نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل
يتالف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى
وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى
الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع
فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج
الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع
واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي
تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم
القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل
بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها
وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم
بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه **قوله** وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني
يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اراء ليتحرز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد
مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد **قوله** ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه
احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد
قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام
عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة **قوله** علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية و
الاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه
الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث
في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاه
الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة
تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على
اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام
وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في
ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة
لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة
البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته
للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها
في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي
للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية
مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول
وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو
ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد
مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق
التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن
حيث انه جنس او فصل او خاصة يتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة يوصل الى
تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة
الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان
مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى
البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسايل
قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن
احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام
لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة
للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل
القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احديهما من المقاصد والاخرى من اللواحق تحكم غاية ما في الباب
ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له
لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت
الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في
جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس
الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه ثلاثة

مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام
الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه
في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه
بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين
كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم
والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا
دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق
الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق
فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسايل الموجب لاختلاف العلم
ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسايل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف
المسايل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسايل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد
عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في
ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات
او في عرضي كبدن الانسان والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات
الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب
الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه
فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا
ذاتية لمفهوم بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور و
التصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع
حيث يقال موضوع العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره
يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا
تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة
هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود
لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم
والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم
من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب

المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ
لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسايله اذ لا يبحث في العلم
عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقايل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته
بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني
ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم
يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث
يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه
الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث
هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله
ومنها ان المشهور البحث الثالث في تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم
في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما
الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي
علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم
وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع
واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان علمين
متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة
من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها
لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة
عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة
طبايعها وحركاتها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه
عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد

العروض

العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا
للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال
ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد
ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه
الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة
والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا وقد يشتمل موضوعه على
اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف
من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل
المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا قوله
وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته
بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها
سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك
الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل
وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته
فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي
آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي
الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان تنتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير
لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في
محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله
ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في
صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال
بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة
فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة
قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام

نفع الكتاب اى مقاصده على تسمين والابحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن التسمية لكونه عدة داخل في المقاصد والتسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس بنية على القائم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس

الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المنزل في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ومعمل كلام الله وغيره على ما تقوم السنة لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا ينا قشون في ذلك لان الله لا تجب لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلان الوهم الذي صرح المصنف بدفعه بقوله اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عندنا على المجموع وعلى كل جزء منه انما يحنثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك لكل آية لا لمجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما كونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة الترجيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المتصور تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف وانما يسئل عنهما في زماننا فهما بالنسبة اليهم من اللوازم وفيهما دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاعراز بذلك من جميع ما عد القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقرآن الشاذ لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهبي وحنيفة رحمهما الله على ما ذكر في كثير من كتب المذهب انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل فان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح المذهب انها في اوايل السور برأية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف على عدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد اليمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الذكر دون التلاوة وعليم يكفر من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لشبهة شبهة في ذلك بحيث خرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وعلى هذا امتنع

فان قيل ما اختار المتأخرون هل يبقى الخلاف بين الفريقين قلنا نعم هو عند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى الم ذكر بان عدة ايات من سور القرآن وعند الحنفية اية واحدة من سورة النمل كثرت للفصل والتبرك وليست باية من حيث وجوب التعلم في اوايل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من خط بخطها المصحف بلا شبهة فانه يكفر

فائدة سئل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين يجد زيدا قاد بجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد ما نقل من دفتي المصاحف بما يشمل الكل والبعض الا انه ان بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي اللاعن الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان

فان قيل يلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المتناول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك **قوله** فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الالهي يجوز معرفة المصحف لا كتفاء بالفرض والحد على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لانقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي عينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد متوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المنزل لا يدفع الدور لانه ايضا عائد الى الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للمصحف سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق بين المصورين ثم قال انما يلزم الدور ان اريد بتعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احد ما من عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا عما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بعيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصوليين انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما هو توقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويدارسونه عليهم فلا دور قلنا لو سلم المجموع الشخصي بحيث يدرك دون معرفة المفهوم الكلي ففي كلام المصنف اشارة الى ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تخصيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اي تطلب بها تمييز الشيء بما يخصه تخصيصا كان او غيره **قوله** الانزال كما في قوله صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال بخلاف التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف

القايمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي
منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال
التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي
المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما
يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقايل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا
نقول لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى ساير المقدمات والى ما ذكر في
شخصيته من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد
التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها
فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما
عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المولف المخصوص
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عليه السلام
بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القايم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا
له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب
الى احد فانه اسم لذلك المولف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا
القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال
فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران ليس اسما للشخصي الحقيقي القايم بلسان جبريل خاصة يكون على ان الشخصي
لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل
الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرا من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون
اصطلاحا على تسمية مثل هذا المولف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة
حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن
بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار
الله في تفسير القران والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ
بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب
ومنزل الى اخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات
والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص

اللافظ

اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المولف شخصا قبل ان
ينضاف اليه ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون
المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا
لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرانا كان
او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله
ونورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج
عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى
كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية
وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول
وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة
الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله
لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ
بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان
اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام
الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء
وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام
التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح
المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال
بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ
وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا
واراد وا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال
على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة
المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في
النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا
فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه ايضا معجز لان
الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز
النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام اخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا رفع التوهم الناشي

يقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما ان لا يحتمل
وهو الخاص او يحتمل وعلى الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو
المأول والا فهو المشترك والمصنف استظهر الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجميع المشترك بالتقسيم الثاني الى الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان
استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص المفسر والمحكم والمتشابه لانه ظاهر معناه فاما ان يحتمل
التاويل ولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان
امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان سرجزا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى
الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة
والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في كل الاستقراء
الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهي مشتركة في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين
والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب
والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل تجميع اقساما متقابلة لكفى فيها
الاختلاف بالجهتين والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول
جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا القول في قوله وهذا اعم الكلام
عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم
باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان
الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي
اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كاعين حروف
ضرب بازاء المعنى الخصوصي عين هيئة بازاء معنى المفعول فاللفظ الدال على معناه الابوضع المادة والهيئة فبهذا
يذكر هما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجعل بابا في باب البيان اي
في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جعل بيان النظم في بيان المعنى
واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه
البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني
اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة والاشارة او
غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه
للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع مشترك فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع
يطلع المستعمل عدد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص الثاني

من قول الى حسنه ولله الحمد جواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله
المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني بحسب الدلالات
على وفق ما يقتضيه العقل لتوالبها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى
لو قيل في قولنا جاءني زيد العالم جيء بكل من زيد وجيء وبالعالم كان النظم لا نقول هو يطلق في هذا المقام
على المعنى حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك نحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير لانا نقول المراد بالقسم
النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان شيع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف
بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك غير فاما هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرجز فكذا النظم
على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاق النظم حينئذ في جمع اللؤلؤ في التعارف منه نظم الشعر واللفظ حقيقة
في المعنى منه اللفظ بمعنى الكلام فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تنزيه الكلام بالمدد قوله بل لغير
المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى من المتصور لا سيما في حالة المناجاة فرخص في استاط لزوم النظم ورخصة
الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك لغير ما يتهم بنبي من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر تامة ولا يحتمله للمعاني وقيل
من غير اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير اشافا وقيل من غير تعمد والا كان محجوبا فيه اوكما وزيد تاسفا اما الكلام
فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف
تواترا عليه وان لم يكن النظم مرعيا منقولا في المصاحف تلاوة بل كان مجتمعا او متفرقا وجمع قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر فقد وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة
والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم المرتجى مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في
المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان القارسية
وغيرها سواء في ذلك قيل الخلاف في الفارسية لغير قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد و
المداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحايض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب بحدة
التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد حمل النظم غير لازم في ذلك
ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا هي كلامه على راي المتقدمين فانه لا ينص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر
على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم
عنه قال لان الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة
مشكلة لا نص فيها لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار
وضعه بيان للتقسيمات الاربع اما الاول في لفظ ثم دلالة على ترتيبه على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار
هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد البحث عن كيفية دلالة
اللفظ على المعنى المستعمل فيه وهو ظاهر اكان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفايه على اللفظ
على التقسيم باعتبار استعمال المعنى نظرا الى التصرف في الكلام وهو ان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول متقدم
على الثاني رتب عاد ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا ووخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى

وبطريق الدلالة
ما قال
فعدد
الاسكار والصاحي

وهو ما يكون وضعه لواحد شخصيا او نوعيا وجنسيا ايضا من اقسام الخاص فتحصل اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك اما وضع كثير او معنى كثير والكثرة بالنظر الى الوحدة لا بالنظر الى القلة
فيدخل فيه المشترك بين العشرين فيفط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجزئية ثم نقلت
الى المعاني الكلية لمناسبة او لمشابهة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح النحو وفي اصطلاح
اهل المعاني كالركن والفعل والحروف ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع
وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد او الى العينين الزائدة والعين الجارية فهو عام مندرج تحت الواحد والاقرب ان
يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل
الرد بالاستغراق انما يصح ان لو كان على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال القوم واما على سبيل البدل كما في
مثل من دخل داري فاقتله فلا كذلك والمشترك مستغرق على سبيل البدل قلنا نعم يدخل في حد العام النكرة
المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل لان قولنا لا رجل في الدار يصح جوابا عن النكرة
المقدرة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند النافين بعد عمومه ايضا والواحد بالوضع للكثير
الوضع الكل واحد من خصال الكثير ولا مرية في ان المشترك فيه وخصال الكثير والمجموع وخصال الكثير من حيث هو مجموع ليست
كل من الوجهين نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام والعدد فان قيل فيه مثل يد وعين ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء
قلنا اسم الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها ناسب جزئيات المعنى الواحد المجتمعة بحسب ذلك المفهوم
فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من التخصيص والتوحي وقد ثبت من استعمال النكرة
المنفية ان الحكم منصب على الكثير الغير المحصور والنكرة المثبتة قد لكل فرد في حكم الشيء بمعنى عموم النهي عن الاحاد في
المفرد وعن المجموع في الجمع لا في العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء
فرد منها لا على الاطلاق كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي الا نقول
لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وفرد بهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة بمعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين
والالكثير المتحقق بحصور لا محالة لان المراد غير المحصور بالاشارة الى ما يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لا الى ما لا تناهي
فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير بحصور ولفظ الثالث موضوعا للكثير غير بحصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا السند مدرك لان الاحاد عن اسماء الاعداد حاصل
بعيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يطلق لجزئيات المائة لا لما تحتضنه المائة من الاحاد
لانا نقول اراد بالصلاح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبار الدلالة مطابقة او تضمنا
بهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة
لما يصلح له دخلت في الحد وقولنا مستغرق صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة

قوله والاجمع منكر الصيغ في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من الاسماء ما عدا
اسم مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط
الاستغراق عاما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول باستغراقه
واستغراقه وعما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقرير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والاجمع منكر
الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا في الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره ولزم ان يكون واسطة جميع المنكر او نحوه على ما ستعلم
عبارة المصنف للدخول في قوله وان لم يستغرق لجمع منكر نحو وفي الدار رجال قوله او باعتبار النوع كرجل
ورجلان اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كذلك فان الشرع يجعل
الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في
الحد والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة واربعة
الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه
ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكره في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس
سميا قالا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي يقسم
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد والقياس
او ان التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة
وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك للترجيح بالاجتهاد والتأمل في
نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على
سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا
بخلاف ما اذا حمل عليه بقطع فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بيانا مفسرا من خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من
اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله
وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد بالاسم ما ليس بمضمر ولا اسم
اشارة والصفة يقتضي هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق كالضارب
لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى
قولهم يدل على ذات مبهمة ومعنى معين بهم واحتيج لقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان
والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس شيء منها موضوعا بصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شايع بخلاف التغيير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل
ان يقول هذا التفسير لا ينطبق الا على صيغ مخصوصة من الفاعل والمفعول لان التغيير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمتفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا صر

بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه
اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل
بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان
الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة
اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول
والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس
كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل
القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة
طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه
طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض
فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت
العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان 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 ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تع
فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا
الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك
بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى عبارة المصنف وليس بمستقيم
لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون يا يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان
طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين
بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين
ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق
الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة
في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله الا يقيما ثم خص جانب المرأة مع
انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق
فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة
طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك

العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على
الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء
قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء
بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين
فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا
واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه
سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا
يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله
بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا
يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا
يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان
الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا
جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما
صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور
هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية
نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق
وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم
ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا
ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق
على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث
العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى
فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع
قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا
عما وراء ذلك والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء **قوله** والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو
التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا

الاختين وطلاق الملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في متدارسا تناولا له الايمان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل الذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون للتناول الحامل المطلقة تنوله واولات الاحمال باعتبار باب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وتوله والذين يتوفون باعتبار باب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله

قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي يعني انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل وهل الفرق الا لفظي كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير يعني ان العام لا يخلو الا قليلا بعد عن التخصيص كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض فلم يبق هذا دليلا على الاحتمال المجاز

عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مشكوك في تقدير المجاز فلم يكن المجاز عند المعتبر

ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا بمحال بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان دلالته عليه لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ وكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض من صيغ العموم من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كلام واضع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستفيد ما يفهمه السامعون من العموم ومن الشرع لان عامة خطاب الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح بنا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال لكل عبيدي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل العالم لكثرة ما يسرع الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فاعتبرنا العمل بالعموم الظاهر لكنه ثبت في حق العمل فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع التوقف لوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع ليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حق الاحكام واعملنا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبنى ما بنى من العموم الظاهر فطعيا وقد يقال ان العلم على الغلب وهو الاصل والعام تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاصل ان الاصل هو العلم وفيه نظر لانه يخبر الواحد والقياس دلا عن عليه اعتبارا في حق التبع احتياط وذلك العمل دون العلم والان الاصل قوي من التبع فجوزان لا يقوى ثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فتقديره ما وجه يتتبع الجواب عن استدلال القائلين بالوقف في العموم بانه مؤكد بكل واجمعين وتقريره انا لا نسلم ان المراد بالعام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يضاد القطع بالمعنى المراد وهو عدم احتمال الثاني من الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك نقول العام بكل واجمعين ليس بمحكم ولا يتبع فيه احتمال الخصوص اصلا كما لو كان الخاص في مثل جاءني يد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يحمل رسوله او كتابه وان اريد بانه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع قيل دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون

بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي في قوله نظرا لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفراج دلائل في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المنفراج فلمان يقول قصر العام شرعا ظاهره مخصص لهم ويصير دليلا على احتمال الا قتصار على البعض فلا يكون قطعيا قوله المصنف قوله ثم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام يبورث الشبهة في تناوله جميع ما بقي بعد التخصيص فهو المذهب في الخص منه البعض قوله وهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يبورث شبهة في العام شايع بل قرينة وقد عرفت ان التخصيص اي القصر على البعض شايع في العمومات بالقرائن المحتفة فيبورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ولا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا الا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان اريد به المخصص الاول او اراد الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مختصا بالمنع الاخير لا خصم قوله واثبت صدا ان كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على نفي ثبوت الحكم والاخر على اثباته فاما ان يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما الواقع ناسخا والاخر منسوخا لتقدمه واما ان تجوز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة عند الشافعي رحمه الله خص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص وهو جميع ما في القدر الذي يتردد العام بتناوله فان حكم ما ثبت بلا معارض يسري حكم تعارض النصين عندنا بجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاحمال على رأي علي رضي الله عنه ثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الامرين عام قلنا المراد بالخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سوا كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قتلوا الكافرون ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ في قدر ما تناوله ان كان متراخيا كما في الاسنين على رأي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتناسخ العام من الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص العام المتاخر شيع ايضا ان نقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراد الا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا واما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم يتسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما نحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله لخاص متاخر غيره قوله حتى لا يكون تشريع على حمل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر

موصولا به على ما سيجيء **قوله فصل** تصرّ العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية فتفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل والاول ليس تخصيص بل إن كان بالاتصال فاستثناء، والا فان كان بأن ربا يؤدي منه دراهما فغاية والا فصفة كحوف الغنم السائمة الزكوة وغيرها نحو اقتلوا المشركين فظاهر أنه لا يخصص في الأربعة والباقي وهو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او بتعيين بعض الافراد او بزيادة وقيد وغير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا شك انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وعلي الا زيدا احد تعلقها باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا الا من جاهل او الا استثناء مثل ليس زيدا او لا يكون زيدا لانه كلام لا أنا نقول المراد بصدر الكلام ما هو مستقل في الاعتبار سواء قدم في الذكر او أخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر مفردا او مجملا للوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لا حتياجها الى ترجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهنا قولان بمفهوم الصفة وان شرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا ان يدل على الحكم في البعض دلالة لا يدل في البعض الاخر ايثباتا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم لا غير وبهذا خرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وعند ابي حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد مرجب للحكم على جميع التقادير والشرط تعليق وقصر الحكم على البعض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وجواب آخر وهو انه لو كان الشرط للافادة الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل هنا مختصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلت التخصيص قد يطلق على ما يتناوله وهو المفيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يرجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي **قوله** والحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لم نقل ولما انه ليس لمفرد لكن قائما هو بالعقل لا المفرد في التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة لان المقصود والجراد يخص بما يكون متعارفا ان يكسر في التنانير ويباع عشرة بدانق بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله ولا يدخل رأس البقر والغنم والابل ثانيا بدخول رأس البقر والغنم ويدخل رأس الغنم خاصة **قوله** وسمي مشكلا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القوة والمكانة او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن سمي مشكلا لان الناظر انه من قبل

المشترك او المتواطئ عنى ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال لكل مملوك له هو حر لا يعد خل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون حرا بكتابته ولا يملك المولى اكسابه ولا وطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادي الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد سابق عليه رقه والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما ناقص من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نبتة لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو العدائية وقوام البدن به فهذه الزيادة تخص من مطلق الفاكهة **قوله** فهي في غير المستقل احتلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي تام مجازا فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي لم يعشر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان غير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان مستقل من عقل وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة او استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بشرط لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي والا كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي في مثل اذا قال عبيدي احرار الا سالما فانما لعبيدي المخرج منه سالم موضوع للباقي وهو ظاهر لانه اراد الوضع التحقيقي معنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى منه في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه سن من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة للباقي مجازا ايضا لما سيجيء وقد مر في بحث الاستثناء بان الداخلين في المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة عادة لذلك فالوجه ان يقال ان اللفظ موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض فهو مستعمل في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض لا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو الوجه **قوله** وسمي حقيقة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وانما يكون وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض الا ان الكل عند استعمالها في الباقي مجاز من حيث الوضع للكل وحقيقة من التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يراد ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة بما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه

يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة وعند البعض
ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي فيما بقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما
فالعام قطعي وان كان مجهولا يبقط المخصص وبقي العام عاما كان المخصص متصلا او منفصلا لان العام بعد التخصيص دليل لكن فيه
شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يبقط المخصص
وبقي العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا
يتعدى جهالة المخصص المستقل الى الكلام بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا
حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا لاحتمال
على البيان قوله وعندنا لا تكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون وجوب
قطعا ونفيا اما كونه حجة فلما احتج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا
ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل فيما دونه
مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا شبهة بعض منها
لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكرنا يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان
ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا خرج من الماية عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون
تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير
تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على الاسقاط العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهات
المراد انه لا ثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما
يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لاحتمال ان يخرج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجح من
غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في
العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى يرجح خبر التميمة على القياس في اكل الضب كما سياتي في الصوم وقد قالوا ان يترك حكم فيما
اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا
له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون متاخرا للقطع بتاخر القياس
عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل
ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يستقل الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيرورة
كلام مستقل مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبه الاستثناء الحكم لان حكم بيان لبقاء الحكم
فيما وراء المخصص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل
من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبرها ويوفر حظ من كل منها والابطال احدهما
الكلية

في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الآن اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا
كان اراد به باستعمال ثان وليس كذلك بل باستعمال الاول وانما طرا عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير
في الاستعمال فكانا ان تناول السيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا
يكون المتصور على البعض غير المستقل ايضا حقيقة في الباقي بحسب التناول وان خرج البعض عن الدخول في الحكم
على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل مما وجد في المصنف هنا بين المستقل وغير المستقل وانما كان غير المستقل
صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف
المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع والمنقول عن امام الحرمين رحمه الله تحقيق لونه حقيقة في المتناول من
العام بمنزلة الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما
وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل اراده البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا اههنا و
اجيب بانا لا نسلم انه لتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فما خراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون
مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فما خراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ويتفرع على هذا
العربية بيان الحكمة في الاتيان بمثل المتكرر بعينه وذكر شمس الايمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك
فهي حسنة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء
المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال
ان يكون اكثر فلو قال لما لي اراد الا فلانا وفلانا والا عبيدي له سواء ما كان الا استثناء صحيحا احتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذا كان سواء ما يخلاف ما لو قال لما لي الا عبيدي قوله اي لفظ العام مجازا كان الاحسن
ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما لا يشعر به كلام
من قال ان هذا الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان شرط كان الطلاق لفظ العام عما افرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانطلاق جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتفي التخصيص الى
ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المتصور على البعض لا يخلو من ان يكون غير مستقل
او يستقل فعلى الاول كان المخرج معلوما فهو حجة للاشبهة فكان قبل التصرف على البعض لعدم سورث الشبهة
لانه اما جاء لان المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار
الا بعضا او زيد ذلك جهالة في الباقي لم يصلح حجة الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقليا او
كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم سورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه
فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون
الحكم ما تنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالواجب ان يعمل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان التخصيص
مظنونا كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لاحتمال ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا
نقول ان كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص عقليا فالكلام فيه لا يبقى
قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الخلق على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان

فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه جهالة تورث
زوال اليقين فوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله
على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام دال على
عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون
وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله
والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى
سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبه الناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام
للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم
للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه
الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله
لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان
عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس
معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح
دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام
القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب
بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قايلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا
الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القايلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص
اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قايم لما في العلل من
التزاحم وبعد ما تعينت لا تدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان
حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل
وصف كونه يقينا اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل النسخ انما هو في رفع الحكم
باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون
المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين
ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل
تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس

مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا
لهذا العام لعدم تناوله شيئا من الافراد فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا
وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له
والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا
في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي
صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسماية صح في
العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في البيع
انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر
قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسماية فحصة العبد من
الالف خمسماية على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك
لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول
احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر
بالبايع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في
العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو
شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله**
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار
يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة
على اربعة لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما
مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم
ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في
احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل
في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى
رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح

يجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستقيما اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لذاك نقول لو سلمنا ان ما ذكرت من معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى نفير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معرف للدلالة على تعريف الجنس اي للاشارة الى ماهية الجنس من الاجناس من غير اعتبار معنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة وتضمنا معنى انه مفهوم كلي يمتنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قولي فخرج الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطلان وجه صحة الجمع على الواحد وقالوا ان يقول لم لا يجوز ان يكون الجمع على ما يصح الطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدية بتة وحضوره في الذهن فيكون اللام معرفا لا الجمعية باقية من كل وجه لانا نقول الكلام على تقدير ان يكون هذا معهودا لانا نقول تقدير عدم المعهود في الذهن تقدير باطل لان كل لفظ علم يدل لولا جاز تعريفه باعتبار التعهد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا يبقى اشتراك العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة في الجمع مجازا عن الجنس المحض بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا اجعل لك البتة وقولهم فلان يركب الخيل وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم جنس لانا اذا بقيناه جمعا فالعهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة والاشتراك المخل الا عند تعذر الاصل ولهذا الوقار الحالف على يمين في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على العشرة عندنا وعلى الاسبوع والسنة عند بعض لانه امكن العهد فالحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل مرئي وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار فيكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا للاتفاق على ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لا يجاب الحكم لكل فرد فكذلك في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وانه لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس في الجنس وقد يجاب عن الاية بانها لما تعم الاحوال والاوقات ويراد بالابصار اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء تدل على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا انما يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكير فيكون سندا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالكرخي على انه ليس بعام لان رجحان الجمع لوحدان يصح اطلاقه على كل جمع فاصبح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا

الخمسة من حيث هي هي هذا على المحتوم وهذا ما ذكره المصنف نظرا لانه جعل العهد الذهني متفقا على الاستغراق وقد علمت ان البعض شنع وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة وذكر استعماله في الشرع واحوط في ابواب الاحكام اعني في الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان البعض احوط في الاباحة ومنتقض بتعريف الماهية فانه ليس كل فرد من افراد الماهية وقد جعلوه متواطئا عن الاستغراق مع انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع وليس في تعريف العهد الذهني

قابل بها ذا لنزاع فى صحة اطلاقه على الكل حسنة ولان حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلا يبين الحمل على الاقل لتبتنيه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه وكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثنا بل صفة ولو كان استثنا فالوجب نصبه وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية على القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك لهما كما فى رجال الا اجمالا اذ يصدق ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وبما ذكرين الجمع بين الحقايق ان اريد به موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق حقيقته فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المعرف المحلى بالام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق وللعهد الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار معلوم كما ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية بكانه اراد بالمعهود الذهنى المتقدم على الاستغراق ولم يسبق ذكر لكنه لكل للعلم وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا فادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين قوله ان الانسان لفى خسر الا الذين استثنا وقولهم السارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالتالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول ع

فى المثال الاول من الدليل على كون الصفة للعموم قوله ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان يتسلط عليها حكم النفى فيفيدها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منكم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت معرفة او متعددة كما فى ما من رجل الا وله فى الدار ثوب فللعموم قطعا وكذا فى ما صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوز ولما استدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء بموسى نورا وهدى للناس تقرير وبيانه ان انزال الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو اما بحاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين مرئى تعلق بعض افراده ضرورة وقد قصد به الهيود وقد نفوه بما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتب الا انه سلب كلى يستفيد رده بالايجاب الجزئى او الايجاب الجزئى لا يناقض السلب الكلى فلا يصح ان يقال انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال والكلام التوحيد دون ان يقول ولقولك لا اله الا الله والصحة الاستثنا، فان قلت لما قدرت الالهة بالمعبود بحق لزم استثناء الشئ عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه

انه عالم للمعبود بالحق الوجود الباري للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا ان اسم هذا المفهوم الكلى كالانسان لم لا يجوز ان لا يكون الاستثنا، هو ما بعد لا من اسم الاله المحمل اخبر عنه بانه لا موجود الا فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الايجاب دينى الامكان يستلزم نفى الوجود عن غير عكس قلت لان هذا رد للخطاء على المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود وان التعبية وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان وان التوحيد هو بيان وجوده ونفى الغير فيه لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثنا، مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود من آلهة سوى الله تعالى فانه يفيد عكس المقصود بالشرط قوله والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان تعلمت فعبده حر واوامرات طالق للعين على حنث يقتضى عموم الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فلك ان تضرب رجلا واحدا لان المنع بمنزلة قولك الله لا اضرب رجلا والا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص فيتبعه الايجاب الحربى فيجب ان تكون فى جانب التنفيس للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام بنفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب التنفيس للخصوص والايجاب الجزئى وظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس لاجل عموم النكرة فى موضع النفى قوله وذلك النكرة الموصوفة بصفة عامة يعنى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم لما كان مختصا بفرد او افراد قليلة من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل الدار وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد استدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله ع ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم حيث وصف النكرة بصفة عامة وهى مؤمن والا لقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل مشرك قيل يرد عليه ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام فيما ذكرنا من ان الحكم المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيحصل عموم العلة للحكم فيفيد عموم الحكم واشار الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر وبكلمة اى او بالنكرة المستثنى من النفى الذى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعر بان اخذ الوصف علة لذلك الحكم لعموم علته وهذا معنى قولهم ان من قال الصفة والموصوف كلى واحد نعمو ما عمومة ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا كنت بحالة حالفا على ان لا اجالس الا رجلا عالما لا بحث ليس بمستقيم لحكمهم بانه لو حلف لا اجالس الا عالما وفاسقا فى ساعة واحدة لم يحنث الا بمجالسة عالم وفاسق لوقوع ما فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس الا رجلا والرجل ما شاء الله يتصف بالامرين حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثنا، يعم الشخص فيحنث باول واحد واذا كانت موصوفة فالاستثنا، بصفة النوع فيخرج ذلك النوع بصفة فرد ته مستغرق وتحقيق ذلك ان النكرة معنى الوحدة والجنسية فتكون لا اجالس الا رجلا واحدا فبحنث بمجالسة رجلين لان الاله قد تتضمن اليها قرينة دالة على ان التعدد بالى يجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة والحكم بما يجب تعليله هذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعليق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تتحقق فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل هذا خير من جارية خير من الزنج دون الفرد والا لم يصف بصفة يقطع فرقة للقطع بانه لا عموم فى مثل ليت لى رجلا عالما وكمل ان النكرة فى موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه فان قلت قد خرج مما سبق

بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قوله ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحسي اعني ما وضع
اولا لواحد بل الاضافي اي ما كون بنسبة ولا لبعض ما تناوله لفظ العام فيما يجيء عند فيكون قول تناول لا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه
وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه
وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على مجموع متعدد مسمياته
مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذا المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تحقق لها موضوعة
للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم والا يخفى ان النكرة المقصودة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل او النكرة المسترقة بالقضاء
المقام كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت وعلمت نفس ما اخرت هي نكرة مع انها عامة في الموضعين مع انها ليست في النفي
فان وقعت في الاثبات فهي تطلق على غير الحقيقة من غير تعرض لسر آخر وهذا معنى قولهم انها تطلق هو المعروض
دون الصفات لا بالنفي لا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بماهية لا جميع العدد
مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فانها لا تعم لاثبات واحد منهم مع ذلك الجنس غير معلوم التعيين
عند السامع وجعل مقابلا للاول المطلق باعتبار ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق فرد واحد
وكان المراد بكل ليس بلازم ان يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او
كثيرا ولهذا فسر المحققون بالشايع في جنسه معنى انه بحسب الحصص الخارجية تحت امر مشترك من غير تعيين
واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق ما يجيء لنفي ان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل
فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم غير صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل تحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى بعض اي فرد كان ويجزي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا
على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او الى فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فلا كلام لك
والا فلا يجيء العموم قوله واذا اعيدت نكرة الخ اعلم ان الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما يظهر
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس الكلام فيما اعيد اللفظ الاول اما مع كونه من الشكر
والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتتحقق اعادة المعرفة نكرة او بالعكس تفصيل
ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة بصور اربعة اقسام وحكم ان
يشترط الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على ان العرف مهود اساسا في المذكور فان
كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف ان اعيدت النكرة
نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء
قدم او اخر وقال في اعادة المعرفة نكرة يقول اخرني سنة اشهر وقلت اليوم اخرني عشرة ايام ان يرجعن
قرءا كالذي كانوا توعم النظم بان الثاني غير الاول فيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد
هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني غير الاول ان يكون المراد به
غير المراد بالاول والحق بالنسبة الى الكل ليس لك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير كقوله الكلام قال
الله تعالى ثم ائتيا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اصبطوا بعضكم بعدة وقال ورفع بعضكم فوق

بعض درجات الى غير ذلك اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة مع عدم المغايرة لقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله
قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني فوق الشاب ومنه باب الهاكيد
اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة لقوله تعالى انا انزلناه وانزلناه اليكم الكتاب بالحق ومحمد قالما بين يديه والكتاب
طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع المغايرة كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
الهكم اله واحد ومثله كثير فالكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دار كذا وكذا ومنه بيت الحماسة
قوله فلك ان تقول يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت
فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة في الشرح
بما ذكر زاد فما لذلك للتوسع قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي
عن النبي صلعم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا لان الالف
واللام تكرير صريح لها والبدل على تعدد العسر كالايدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا بين فاشار اليه
المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان اقرانه يعني لو اقر احد على الشهود فاقر عندهم مرتين و
اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكن نهض بعبء قابا لمال الثابت في الصك وان لم يشهد
بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعندي او حسنه رحمه الله
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين للاولين في رواية وشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا
بناء على ان الثاني في غير الاول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد بكل صك شاهدين وعند عدم يلزمه الف واحد لان اللام
العرف على تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد على تخريج الكرخي
لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم واحد وانا فيه تاملا لان الاقرارين يكونه عند شاهدين
لا نفوذ الا بالف عند شاهد والف عند شاهد او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا
كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مثله
مما في هذا الصك ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك
عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه بحسب ان يكون اللازم عندي في جنبة
الفين فانها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي درهم نكرة تتم بالصفة يريد انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص بالقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في ايكم الا رجلا عالما
وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد منهم يطلق الكل والحمل
على سبيل البدل ان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي كالنعت النحوي لان الجملة بعدها

قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد تصير حرفا في قوله تعالى لنبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
وصوعام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للظرف الطا
بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوص المفرد المعرف باللام
المفرد المحلى باللام كما سيشل اي الرجال اتاك وبحجة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف جدا لان ذلك في تعريف كلمات العموم
مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربوه جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم والا فالاخير لان الاول لان يتوال العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي
الثاني قطع عنه الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي بناوها اي انما يعتقون جميعا لانه لا واحد
اذا قال لم حمل صدق الخشب والخشب ما طبق حملها واحد فحملوا معا عتقوا جميعا لان المقصود صيرورة الخشب محمولا
الى موضع حاجته وهذا يحصل بطبق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة حلال منهم
وذلك انما تحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بطبق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوا معا على التعاقب كما في اي عبد
ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شئ من الصورتين
اذا الجملة صلة او شرط لان هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في
الصورتين لانها كما وصف في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والفرق بان الاولى وصف
والثاني قطع عن الوصف بحكم الا ترى ان يوم انما اذا قال لله لا اذبح الا يوم اقربكما فيه عام بعموم الوصف
مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يعوم بالمضروب لانتفاء
قيام الوصف الواحد بمحصلين بخلاف الزمان فان الفعل يشمل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر زيادة في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد
وصفه بصفة عليها يتم ما بين الفعل والزمان من التلازم وقد نظر بانا لا نسلم ان الضرب صفة اضافية تعلق
بالفاعل دون المفعول به وهذا الاعتراض وارد على من جعل المفعول به وصفا له ولا استبعاد في قيام الاضافات
بالمضافين وانا نقول بانا نسلم ان الفعل المتعلق خارج الى المفعول به في التعقل الا ان الوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود
فقط فاتصاله بالاول شديد وبالمفعول به ههنا اما هو بربط الصفة به الموصوف لا في التعقل وكونه غير قار
الذات في الربط ولو سلم فالفاعل ايضا كذلك ويمكن ان يظهر اثر في التعميم ولو سلم فعدم فعل الذات في الضرورة لا يوجب
قوله وهذا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان بالواحد متكرر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم
بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعتق الكل
ومع الوحدة باق من جهة ان عتق كل مملوك بضربه مع قطع النظر عن الغير هو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية معين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتحيير المفعول في الصورة الاولى لانه انما
يعمل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا
يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطيئة دائما ذا عدة كالمثل فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع

من المخاطب اختيار البعض بل ضربهم بالجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع
الشرط وصواحتيار البعض وعتق كل واحد مما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتق كل منهم دفعة واحدة
كما في الضاربيه واما ثالثا فلان الاسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا
التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد ويكون الخيار الى المولى كما في
الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي كما نبه لا يصح ان يقال لو عتقت عتق كل واحد وليس البعض اولى
من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى
فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف
الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك اي والجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى
المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته قوله وتنهاسن ذ ويكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاولى ان يعمان ذوي العقول لان من في قولهم من جاءك من رجل او امرأة ونحو ذلك تعم الجميع
الافراد ومعنى من رجل في الدار اي واحد في الدار ما عمر والى غير ذلك فعلى الصورتين الى النظر من قطعا للتطويل المتعسر
والمفصل المتعذر واما الاخيران فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما
في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين والله على كل شئ قدير وانما جمع الضمير باعتبار
خاصا البعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من السميات
قوله يعتق الاول واحدا منهم اذ لو عتق اكثر من واحد لم يكن خيار المولى وذلك لان استعمال
من في البعض سواء تابع الكل كما هنا حيث يكون مجرورها بعض ما دخلت عليه مما لم توجد قرينة تؤكد العموم او رجح
البيان كما في من شاء من عبيدي حيث يكون مجرورها بعض ما دخلت عليه مما توجد قرينة تؤكد العموم او رجح
البيان كما في من شاء من عبيدي حيث يكون مجرورها بعض ما دخلت عليه مما توجد قرينة تؤكد العموم او رجح
شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله وآستغفر لهم وقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم
رجح العموم ويكون من البيان دون التبعيض بخلاف الشائع وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشبه صفة
الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلية من وضعت ظاهرة ومنها وفي تفرد به المصنف وتقريره ان
من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متعين ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض ضمن الكل وارادة الكل
محتملة فيحمل من على التبعيض احترازا عن المتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فمن شاء من عبيدي املك العمل بعموم
من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعض
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط التبعيض بالكلية وهذا ظاهر
على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
فيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان
تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطني لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض
لتحقق التبعيض وفيه نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا تسلم ان التبعيض متعين وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء

هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرين على انه للعقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر لصدقه الا فراد دون الاجتماع لان عند الاجتماع ينقلب متعسرا قلنا قد مر جوابه اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رضي الله عنهما فهو ان عام من البيان والملحق جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض ما يحكمان ليس المراد انها بالقبلان التخصيص اصلا لان قوله والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص عما سبق بل المراد لا يتمان خاصين بان ينال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد فقط بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الايمة والحسن الاسلام ان كلة كل يحتمل الخصوص نحو كلمن دخل هذه الحصن فله كذا فدخل واحد فقط فانه يستحق المسمى قلت العمل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل بعد اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افراد ما اذا اضيف الى المعرفة فللعموم اجزاؤها فيصح كل رجل يشبه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فانه لا يصح كل الرجال يكمل هذا الجمع بخلاف كل رجل قوله فله عشرة مما انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالمال الاول خاصة لان من دخل بعد ليس له دخول اصلا والا لكونه مسبوقا بالغير ومع الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل واحد من العشرة الداخلين مما آل بالنسبة الى المتخلف الذي يعتد دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل ولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا فانه ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن ولا قائل له فدخله عشرة لم يكن لهم الا لواحد منهم نعني انه ليس عموم على سبيل الانفراد اذ عموم الجنس وهنا لم تحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يكمل من استحقاق عن الكل والجمع ليكون لكل منهم ولجوزهم نقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا استثناء كه تصح الاستعارة قوله وهنا فرق آخر حاصله ان الاول بعد السابق على جميع ما عداه وهو هذا المعنى لا يتحقد فيصح اضافة الكل اليه بخلاف الثاني بعد السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف يجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من ذكر موصوفه اذا كانت موصولة وهي مرفوعة لكان كل الرجال الا احد يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للجمع نقل واحد في عند الفرق نظر وهو انه ستحيق صورة الدخول فرادي ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز الخ السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بالنقل الاول خاصة قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن ولا اعلم ان المشروط له النقل في مسايل تتبيد دخول الحصن بعد الاول ليتناسب اما ان يكون مذكورا بالجد لفظ من او مع اضافة الكل والجمع اليه مرة او التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا اما على سبيل التعاقب بصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلث اما في من ودخل فلان كل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التشبيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول ولا قائل واحد اولا لان الجلادة في ذلك فوي وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان نفي

جميع لما احاط على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سايرالناس كلا وكل فان عموم على سبيل الانفراد دون الاجتماع قوله وانما يستحق كل واحد منهم في الصور الثلث اما في من دخل فظاهر فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده تهون النقل احري لكذا ذكره فخر الاسلام رد اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحق النقل عملا بعموم الجمع فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز وكذا اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يعمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز رد صاحب الكشف والمصنف بان استماع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وهو هنا قد يتحقق الجمع في الارادة فيصح الحمل بانه على جميعه الجمع واجري على مجازه كما يقال نزل اسامة وبراد جيش حتى يعتبر مثلا بانها كان ذا براد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد والراد بل مجازه لم يستحق الجمع نقلا واحدا بل يستحق لكل واحد نقلا تاما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلا مما حاصله ان الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول والاقدام ولا يتم هذا المعنى بعض من كل من دخل ولا لان معناه ان السابق يستحق النقل انه لو كان جماعة كان لكل واحد منهم احاد ما لكل النقل فصار جميع من دخل ولا استعمال البعض من كل حقيقة حتى يكون مشتركا بينها وان قيل فالامر الاول هو استحقاق السابق النقل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النقل وهنا قيد ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلنا عدم استحقاق كل واحد تمام النقل ليس من جهة انه مستحق للبعض الجاري بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق فالحكم لا يثبت بدون الدليل ونقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني في استحقاق كل واحد تمام النقل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين مقاتلا واحدا قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعل امر انعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل اني عن صوم الدهر وقضى بالشفعة للجار رجل كون عاما والاقدهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم ان الاحتجاج بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا في ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة والكعبة فانه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والاماكن والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس ونحو ذلك ثم رد تسليمهم لذلك بمثل قولي في الشفعة للجار بانه ليس بحكاية الفعل بل نقل الحديث بعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وضعه نكرة اما او لانه اقيم مقام الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية

المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهو لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فيما يحاذيه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فيقيد اجاب الاحناف بمنع الكافرة وهو المؤمنة وقيل عن المصنفين معنى حمل المطلق على المقيد تقييد بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييد بقيد ما بدليل انهم اوردوا على الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة من العيوب المذكورة في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان يراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم اما اذا اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق فيه كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل حملا فالشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فالحمل وجوب الصلاة في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر حمل المطلق على المقيد بالاتفاق فرارا عن العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لوجود فتيه المأمور به والمقيد يوجب عدمه اجزاء لمخالفته المأمور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم بعينه انما هناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة منزلة منزلة اخبار الاحاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فصدقة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رحمه الله انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة غير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت عن التتابع مرتب على حمل المطلق على المقيد وعند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا خالف حكم الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للتخلص بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان المقيد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال عن البحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة توجب التغليظ والمساءة لا على ان المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك في المقيد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان وجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر كما تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا الاستدراك يصح حجة على الخصم لانه لا يحمل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه المرأة مبهمة في كتاب الله فاجعلوها حيث جعلها الله عن قيد الدخول الثابت في الربايب فالطلاق هو الذي يعقب النكاح

الفعل الاهداء واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر المقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل عين قضاء به بالشفعة انما وقع في بعض الجيران لا في كل جار معين فان قيل يجوز ان مع حكمه بعينه بالعموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا لم يتبين كون نقل الحديث بالمعنى لاحتمال كونه بالمعنى الذي يتناول الشفعة ثابتة للجار قلنا لم يتبين كون نقل الحديث بالمعنى لاحتمال كونه بالمعنى الذي يتناول الشفعة ثابتة للجار قلنا لم يتبين كون نقل الحديث بالمعنى لاحتمال كونه بالمعنى الذي يتناول

قوله مسئلة ورد بعد سؤال واحد ثم وحسنت بخصص الاقسام في الاربعة المذكورة لاستماع ان يكون اللفظ قطعيا في الابتداء لاحتمال الجواب بنفي استيعاب ما وبخبر الاحاد فانها مختصة بالجواب النفي السابق استيعابها واخبر افعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان على لما لا يكون نعم في جواب اليس على كذا اقرار الالات المشتمل احكام الشرع من العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استيعابها واخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال بعت بيتا اليوم فلما في جواب تقديم يحمل كلامه بمثله حتى يحتج بالتعدي في ذلك اليوم دلك الغد المدعو اليه او غيره معه او بدونه للان في حمله على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله بانه لا ينوي ما يحتمله اللفظ الا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تحكيما عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر في الصحابة قوله ومن يجعل التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في حق امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية وابة السرقة في رداء صفوان او في سرقة المجن فكقوله عليه اللام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهور لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بير بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجماع دلالة على نسبة العام الجميع لا قاله دعا السوية ولما كان لمحل السبب فائدة قلنا طاهر الجواب السوال لانه عام والسوال الخاص احيي عن الاول لجواز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تخصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه الخصص فائدة في من الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بهذه المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لما سنبهنا ايانا من جهة ان المطلق من الشايع في جنسه بحيث انه جنس من غير شروط ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنة وضابط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلفا او يتحدا فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييد مثل الهجر رجلا والكسر جلبابا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة او بالواسطة مثل اعتق رقبة ولا تملكي رقبة كافرة او بالعكس فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنها بالمؤمنة فحمل

والباهرة

وغير ذلك وفي المذار المجوز اي الاسود والابيض او ازاب هندي حاضت وطهرت فقيل يجوز
قيل الاجوز فقيل يجوز نفي الثبوت دون الاثبات واليه صاحب الهداية في باب الوصية والاخير اصح
الجمع كما ذكرناه من الامثلة بخلاف صيغة افعل على ما قصد الامر والتهديد والوجوب والاباحة مثال ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رضي الله عنه انه ظاهر في المعينين يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل على احدها خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عند قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من
اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الاختلاف فيه مبني على الخلاف في المذر فان جاز جاز
والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه للاستغراق في الكرين حتى واحد الحقيقة ولا مجازا
اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعينين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعينين لما صح استعماله في احد المعينين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون
نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد من
المعينين كما انه موضوع للمجموع نحو ابعت استعماله في المجموع حقيقة يكون استعمالا لفظ احد المعاني فلا نزاع في صحته فان قيل
لا نسلم استعماله في مجموع المعينين حقيقة انه بعد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل بمعنى انه يراد
به كل واحد من المعينين على انه نفس المراد في ضمن ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه لكل واحد من المعينين و
الاشتراك لكنا نجواب انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعينين فما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده
عن الاخر او مطلقا اي قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط
الاخر لما مر في بيان امتناع وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اي تناول الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ
عبارة عن تخصيصه بالمعنى بحيث يستصحب ذلك المعنى لا يجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال وليس الا
اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين في اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة
هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد يلزم ان
يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعمال اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل
واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما بتعدد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف
الواضعين ان كان غيره والوضع صرف تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له
اي المعنى الذي خص به اللفظ وصار حاصل ضرورة امتناع التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهو معنى مغايرة ما اشار اليه
لفظ تخصيص الشيء بالشيء بنى قصر المخصص على المخصص به كما يقال ما زيد الا قائم يفيد قصر تخصيص زيد بالقيام ويجعل
المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمن الفصل انه
لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه
لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى فللمتكلم ان يختار انه متى

لذا في البيوع وقد جاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي ان يكون كذلك
لدليل لاخر لكم في هذه الصورة وان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على قيده
عند الامكان فلو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجراء المقيد وغير المقيد وفي حمل المقيد ابطال
الاول في بعض افراده وانا استدل به الشافعية من انه في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد
يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد انهم من المطلق فلم يحمل عليه
يلزم الغاء المقيد اجيب بانه نعيد استحباب المقيد فضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وباجملة مراد
من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد فلان هذا القياس
ليس تعديه للحكم الشرعي بل العدم لما علم وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة المقيد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة انما
ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثبت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وانما ثالثا فلان شرط القياس
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس واشتماله وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن المقيد غير
متعرض له لانا نقول لا نسلم ان المحل قابل لحكم المطلق حتى الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في
المحل وهو وجود المقيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين هذا ان كان الخصم ان يقول المدعي هو وجوب المقيد لما اجزاء المقيد والاشتمال النص المطلق يدل على عدم
وجوب التقييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد وغيره وفيه ما قدمنا ثانيا انه على تقدير صحته
التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كما لا كفارة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يحصل بها النص المقيد ايضا ولا
امتناع في اجتماع النصين التي سرق حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة
في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله المقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح
في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ظاهرا وقد فرغت مما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي
الكافرة اصلا لانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناس
في السباق والسياق قلت نسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر المقيد فهم الا جزاء الكافرة بناء على العدم الاصلي
بدلالة المطلق عليها اي الاجزاء كما يسبق اليد دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب
اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم الرقبة بالسلامة مرود الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم
الاطلاق بالقياس فانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة تستغني بمكن الكلف من اعتاق اي رقبة شاء
من غير قايد الدين فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس مزيلا على زوال المكنات به بالنص فكون القياس
ناسخا وانه غير جايز قوله فصل حكم المشترك انه مل في نفس الصيغة وغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد
معنييه او معانيه والكلام هنا منحصر ان يقال لم لا يجوز ان يجعل كل واحد من المعنيين بين يتوقف وتامل فيما يحمل
به ترجح احدهما او رد ذلك سلفا امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل لا يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال
واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما كالاباحة المجموع بان يقال رايت العين وبريد انا الجارحة

والباهرة

لكل واحد من المعنيين حقيقة اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه المعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد بحال الطالبه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتى بيان اللزوم مما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه لو اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لا نفس المراد وشل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد المجموع كل تحت كل فرد وغير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس المجموع مراد فيه خلافه فى كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ وبغاير كل من المعنيين تقدم الاعتراض فان لم يتحقق المعنى المجازى للمراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناط الحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمحاط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما بها انه نفس الموضوع له والآخر كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتغيير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فقد لزم اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما او كونهما مرادا فرادى وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى

واما استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق البعض على الكل وتكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع مع اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجىء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال منها كاسد للرقبة والشخص للاطلاق الواحد على الانسان واطلاق الارض على مجموع الارض والسماء فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة لان الجواب الابتدائى انما هو بالحمل والتعرض على ما هو المتبادر من المتكلم بهذا ذلا يجاب هنا، فى مثل قولك يعطى فاترك والزان فيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الاعمال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولك ان السلطان قد اطلق يد اولى الامر وقد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فان المراد ههنا ان الله يرحم النبى عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته عظموه بما فى وسعهم فانوا بها المومنون طيبين بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما ينوا يعنى لكن اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن دعاء مشعر بان معنى الصلوة فى نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف والمضاف اليها موضوعة لمعان يختلفة باوضاع متعددة فيلزم الاشتراك وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه الاجاب اعتمادا على العاقل فى الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد بها فى الكل معناه الحقيقى او المجازى قوله او لعل ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وفيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال واجر التكاليف ونواهيها فما هو الظاهر من كلامه فهو الاصح فى غير الملكين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشمول لجميع الناس ظاهر فلا يبد

ان يكون فى كثير من الناس مع اخرتهم كوضع الجبهة وامتثال التكاليف فالظاهر فى الجواب عن الايه ما ذكره المحقق من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من فى الارض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا الجواب بعد ان حقيقة السجود وضع الجبهه لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فالمتبادر حقيقة الراس فى كثير من المذكورات كالكواكب الشمس والقمر وغيرهما مما شك كل فاسلم فى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال المراد ونحن نقول ان الحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس لاعتبار ان ليس فى ذلك فى قدرة الله تعالى بل لاعتبار ان ليس لها وجوه والجاة كما حكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الناطق وهو فى الجماد متشع صدور ما عن الجمادات بالجماد الندرة اللائقة كما روى عن الحصى فى الجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان حكم التنزيل ناطق بهذا ينبغى ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا سهون غير ناسب للمعنى المذكور انما يناسب حقيقة التسبيح فمرجوع ان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لانسبب حقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثانى من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل اما ان يستعمل جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له حقيقة فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فغلط وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بالعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا يخرج فى المجاز عن الاستعمال بل قد يكون متعينا قلنا نعم الا انه لما كان جستة من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تحصيل وبيان اخر جعل من قسم الغلط لان قبل الاستعمال العلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالرجل يكون مجازا فى المعنى من جهة الوضع الاول ظنا لا يعتبر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبارا بالامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمه فجعلوا الاول تعولا والثانى من تحيلا فلزم فى المرحل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن الصحة لا تستعمل بل الاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال بحده بنه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرحل فانه يكفى فيه تحرى النقل والتعيين قيدنا الاستعمال الصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء والراس من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص يسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف العام على الوضع الخاص فى الحقيقة هو الوضع الذى لا يعتبر فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى فى جميع الاوضاع والا فى المجاز ان لا يكون موضوعا للمعنى فى شئ من الاوضاع فان اشتهر فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع كالاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى هى كذلك فان كان مجازا

جهة اخرى كالصلوة في الدعا حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي هما كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة عاما ذكرنا بل من جهتين فقط اذ لا واسطة

الظاهرة فيكون مجازا لا خطا وحمله على خطا العوام من خطاء الخاص فان قيل الدين في الفرس من قبيل الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عما ان انتفاضها جميعا ومعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا فيدا الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية والمراد ان الحيثية لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضع له وحينئذ لا تناقض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعا شرعا لا يكون من حيث انه موضع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وحينئذ لا تناقض لان الاعتبار غير الموضع له ضرورة ان اللفظ لا يوضع في اللغة لذوات الاربع خصوصها ولا يكون حسنه الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضع له احترازا عنها فليحيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليستلزمه الى لازمه وان الاستعمال في غير الموضع له يتناول ارادة الموضع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال قلنا قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد الفرض قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفاتيح والتقريب المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الذي استعمل في المعنى مكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل في المعنى بل غير مستعمل فيه والفرق ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب الدلالة عليه واراده منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا اذ لو سلم فلا نسلم ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين والى عبارة الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع فليعين في عبارة من جمع بين الامرين

قوله واما المتنول فلان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم تختل دلالة كل منها عند الاشتراك فهو المشترك والا فان امكن النقل لمناسبة فمرتجل والا فان كان فيه مجاز في المعنى الاول فمتنول والا فمنقول والى ان المجاز يوصف بما ان كلا من المتنول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمتنول

فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على اعتبار الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والمجاز فالمتنول ما غلب في الموضوع له بحيث ينهم بلا قرينة تبينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وضع المتنولية انما حصل من جهة نقل متنول شرعي وعرفي واصطلاحي الى المعنى الثاني لا من حيث ان المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس شرعا ونسب حقيقته ومجازه الى ما يكون مستعملا فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمتنول اللغوي من حيث عرف واصطلاحي مثلا وغير ذلك مما لا يخفى على الفطن الذكي والنقل جار على حتى الاستعمال متنول لغوي واركان المعنى الثاني من حيث انه من افراد المعنى الثاني في المتبادر كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق واللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني واركان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقته من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقته لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد خصوصه ولا في العرف للمطلق بالحالة بل فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ما ذكر مجاز بحسب العرف وكذا الحكم في نحو الصلوة

مطلقه سؤال وجوابه تقدما في بحث الاعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني فان صحة اطلاق المتنول على افراد المعنى الثاني كالحقيقة يتوقف على وجود ذلك المعنى عند الاستعمال لان وجود الوضع هو سبب صحة الاطلاق كما في الحقيقة وكذا في المجاز الا ان الوضع والمعين المجوز في ذلك ان كان صحة الاطلاق على افراد المعنى الاول المجاز بمعنى ان وجود الوضع والمعين المجوز في المتنول صحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني والذي هو لازم المعنى الاول بسبب العلاقة بينه وبين المعنى الثاني في المجاز الذي هو صحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني والذي هو لازم المعنى الاول اي بلا بسبب علاقة لزوم صحة اطلاق المتنول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول صحيح مع ان صحة الاطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة اجماعا بان اعتبار وليس كذلك المتنول على افراد المعنى الثاني فان صحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليست لازمة لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول والمعنى الاول لا يلزم من وجوده وجود المعنى الثاني لجواز ان لا يوضع لفظ الدابة لذوات الاربع وانت سمعت من وضع الجدار لما لم يوجد فيه ذلك المناسب فالمناسب لم يوضع لفظ الدابة لذوات الاربع لا يلزم منه صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة

قوله وهذا اي الحد ما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز بهما وحاصله ان كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني الصحيح والكناية ايضا ينقسم الى اقسام الحقيقة وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند الاصوليين فظاهر لان الكناية عندهم ليست من اقسام الحقيقة والمجاز اصلا فضلا عن الصحيح منها واما عند غيرهم فلان المراد منه في نفسه اي بالنظر الى نوعه لفظ مستعمل والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا او مجازيا او آخر يتوقف في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او بعد الوصول السامع عن الوضع او القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمجمل داخل في الصريح ومثل المؤول والمجمل في الكناية لما عرف من ان هذه اقسام متباينة باعتبارات الحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدين الاستتار

وان كان صحيحا في اللغة والامكان وان كان خبيثا في اللغة احتراز عن مثل ذلك في الاخبار فانه من الكذب وما عند علماء البيان فلان الكناية قصد بمعنى مع جواز ارادة معناه لما ان لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لم يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول النجاد الى طول القامة صح الكلام وان لم يكن له نجاد فظهر ان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب اللازم عليها ظاهر لتعلق الاثبات بالملزوم وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعاني لكن مع جواز ارادة الاول ولو في محل اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وسيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر مجازا اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناه وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز بيانها فلا اراد بالحقيقة ههنا التصريح بها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريح عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية مشتركان في كونها حقيقتين وغير قادح في التصريح وعدم صلاحية فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا فانما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا لم يعتبر في الارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المتكلم انما يريد انها مع ارادتها باللذات وفي الكناية اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليستقل منه الى معناه فيما في ارادة الموضوع له على ارادته حينئذ لانكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل كونه مقصودا بالذات فلم يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بهذا المعنى فيما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له هذا فيما لا ارادة الموضوع له لانتفاء الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا للارادة على الموضوع له لذلك

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين الاشتراك ويدل عليه الاستقراء في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين والحكميين ويدل على انهما من صفات الكلام كما اصطلاح الاكثرين دون الاسناد وهذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان تضاف الكلام بها اما هو باعتبار الاسناد فلما اعتبر في المسير النسبة تصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير وجاز بهذا القيد الربيع النقل لما بين الاثبات والربيع من الملابسة للكون زيدا قائما وارادة الفعل المطلق وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده يعني ان الفعل حاصل له وهو يريد وصفه به سواء قام به في الخارج كضرب الاكلات وسواء صدر عنه باختيار او لا وسواء كان فاعلا للمتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا والا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول المدعي ثبت الربيع النقل اللهم الا ان يقال المراد

عبارة صح

عتار المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو

الاراد بالفاعل عند المتكلم ما كون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب العجمة خرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل اني ابصم عليه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه نصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم هو الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل عمرو ضرب في عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب صفة عمرو وهو فاعل في المعنى الصحيح وغيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انبت الربيع البقل ونحو شفى الدمع وغيره مما يسند الى الفاعل عند المتكلم انما هو صاحب العيشة والسخط ويخرج مثل قول الدمري ما عدا الوجد اعبدا عن مثل انت الوضع النقل فانه ليس كذلك في الظاهر الا على غيره فلا يحتاج الى قيد الثاني ويلزم قوله للملابسة احتراز عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس كذلك وهو ظاهر في الاجمال

قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من علاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعهدة فيها الاستقراء ويرتقي ذكرها الى ثلاثة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في حمة الكل والوصف الكلي عليه والاول اليه والمجاورة اما ان يجاور ما يكون احدهما في الاخر باجزيته او الحلول وكونها في محل كونها متلازمين في الوجود او العقل والخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكلي الاول لا يستعد او المقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل المعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الثاني تقدم ذلك الزمان حاز ان تطلق الحكم بالمجازي نظرا على ما سيأتي وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فاما ان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل وجعلنا فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في جزء الذهن وهو المقابلة او في الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية ان كانا حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية وان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية وورد المنع على الاخير وستسمع في ان الكلام ما على التسمح من الايجاز

قوله اذا اطلقت لفظا ما مسمى بمدلول اللفظ من حيث يعتبر فيه ومن حيث يحمل منه فهو ما وضع له اسم مسمى الان المعنى قد يخصص بمفهوم دون الافراد والمسمى بعكسه فانتقال الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معناه ولا وجه بلفظ التسمية لما يتوهم ان الراء مسمى لذلك اللفظ فلا يستقيم

قوله في بعض الازمان علم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يراد حصوله له في الزمان اللاحق وسيتضح حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى مرادا والموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير كلاهما ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يتم حصوله له في حال الحكم اي زمان امتناع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعمرت خمر المجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار

الموضوع له

كما في اطلاق المبصر على الاعمى اوستاكله كما في اطلاق المسنة على جزء السنة وما اشبه ذلك قوله او بخلاف جاعنه
معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو دخل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الاخر لم يتأت كون
احدهما جزءا للاخر ولم يتأمله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء
قوله او يكون صفته اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع
من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا
يكون احد الممنين جزء للاخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له فكيف يصح ما يشعر به التقسيم ولات
جزء له ولا استبعاد في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على الشفة للانسان يجوز ان يكون استعارة
على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا عن الكل على الجزء اعني المتبدع المطلق وهو الزمن ان يحصى
قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وارادة انه اذا ان يعتبر كون لفظ مجازا للاخر او وصفا له الى غير
ذلك فان قلت فالاستعارة باعتبار جامع داخل في الطرفين اشكل لها فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد
ان اللازم وهو ما حصل له الجامع اعني المعنى الحسي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين اوشكلا لها
فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف
للملزوم اعني الاسد الحسي قلنا الجواب ان المراد بالاسد اللازم الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق
على ما يعد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وانت تعني به اسدا وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد
مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان
والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بشبيه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار
اطلاق اسم المشبه به على المشبه وانما لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحمل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حمل
لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب في شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت سريد ان بعض انواع
العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز بسببهما دون بعض بحسب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم ههنا الانتقال في الجملة لا الانتقال كالانتقال في الملزوم ومتبوع من جهة ان منه الانتقال
والى اللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه
جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول
اليه واتيانه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته مستفاد منها وهذا قالوا الاحكام على ما تأتي والاسباب على آثارها لذلك
لان احتياج الناس في الذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب
في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فيه معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كالسببي والكل
اصل حتى عليه اجزاؤه في الحصول من الفلط بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم وهذا معنى قولهم
المتضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار واحتياج الكل
اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما سنعرفه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت الملاك

قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل انواني اعصر لهم وقت الطلوع هو مجاز وان كانوا نواياى حقيقة حال التكلم بالخلاف
قولنا للاشرب العصير اذا صار خمرا والرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند
المميز ويتيما عند المخاطب فلنا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قد ذلك
البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اى كان وقت الكلام وَرَضْعُه على حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او مايؤول اليه كان
في الاسم فالمراد باللفظ نفس الكلمة وبالزمان زمان وضع النسبة والمعنى ان وضع الكلمة دلالتها على ان يكون
المعنى الحقيقي حاصلا للشيء في الزمان الذي حكم بنفي مثل انواني اعصر لهم وانما وضع الكلام على ان يكون حقيقة
اليتم حاصلة لم وقت اتيانه المال يايتم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا باعتبار ما يؤول واركان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان
ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان منع جزء
الحدوث وهو الحديث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ
لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كاتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول
فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي تحمل فيه المعنى
الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى
ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه
اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحمل له الحدث في زمان سابق ولا حق هو ان يقال انه ليس المسمى
الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق ولاحق ولا
معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب
الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للاخر ثم في كلا طرفي وجه الاولان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار
الحكم بل في جميع لازمته لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون الحلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما
في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان حصول الفعل ليس لازما في المجاز باعتبار ما
يؤول اليه لكن توهم الحصول كما في عصرت خمرا فانه مجاز باعتبار ما يؤول اليه مع عدم حصول حقيقة الخمر
للمسمى بالفعل اصلا قوله فلابد ان يريد معنى لانه الان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون
المعنى الرضي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط الملزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور
كالمبصر يطلق على الاعمى مع انه للملزوم من تصور المبصر تصور الاعمى لا العكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار
المقابلة وكذا من الغايط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول الملزوم ذهني محض في الثاني في الخارجي والتحقيق
ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو الملزوم الذهني للانتقال عند اطلاق الاسم على الاخر
وهو من قبيل الاستعارة بتنزيل المقابل منزلة المناسب بواسطة تخيلهم وتوهمهم كما في اطلاق الشجاع على الجبان وتقابل

لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة للازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو المسببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي لكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك فانا نقول نعم الغرض من المعنى الحقيقي متاسبه وجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اي لان الاستعارة لا تصح لكل وصف للتطع باشتراك بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما انفطار متنوان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المتنولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني على ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به صارت محبوسة تحت الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والقلة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كوابسها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح استناده الى المالك في عتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول مجازية الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى يذبح عنكم ابناءكم فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول سواء ثبت بطريق الايضاء لان الانشاء آت الشرعية غير معروفة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم بهذا الكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والخلاص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منتولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع بل لابد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة اسبب ماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير اسبب بالمعنى الحقيقي على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه فنجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلابد له من تنطيل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا على انا لو سلمنا ذلك فانما نقول ان ثبوت العتق مجازا عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب والاساع لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس من قبيل لفظ جعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل **قوله** فالجواب بمنع انه لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجوز في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له ازيد كذلك كالشجاع للاسد وكلا الشرطين متنف هنا والخصم ان منع ذلك منا فانا نقول ان ازالة الملك هي نوع تملك وهو حق المولى وان المراد بالملزوم ههنا الاتلاف لا لانه الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ الاعتاق على جزء المضاف الذي لا مفهوم لفظ الاعتاق

في الجملة للاستباع الانفكاك ثم لنا ان يقول لم لا يجوز ان يستباح اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد مخصوصا على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملكات المشترع شفه الانسان الذي هو الادراك الكلي للمبرز نحو **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لاستباح كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين **قوله** لنا ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كما استعارة الصبح لغرة الفرس او بالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو مبالغة اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجاره الخ يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعل كذا يعتقد اجاره ولو ترك واحدا من القيود بنية العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك كذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا بالامكان العمل بالحسنة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فالرواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعل كذا يعتقد اجاره لان الطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا يحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا كذا العمل كذا او لا يلزمنا هذا الاشكال والا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان الاسئلة المذكورة يريد ان ما ذكر من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملكات الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين للملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سبب الازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الزوجة او بنوعه لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة الثابت بالايجاب لاختصاصه بالخارج من ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم شهر به في احدهما اقوى وعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهنا سبب النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من ان الاستعارة انما تجري بين طرفين واحد ليفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارج الذي هو مفهوم الملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لازمه اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق المسبب على السبب كاطلاق النكاح لكونه مثبتا للملك المثبت للملك لازم خارجي صفة للسبب كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار المسببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز ان يكون حتى يراد بكل جنس الثبات سواء حصل بالطرد وغيره فعلى هذا قولك ان شريت عبدا اعتقته او هو حر وارادا الملك فملكته او ارثا عتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة

من ملك الاستمتاع والوطئ وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير ما منه لاذا اتفاقا فانه ثبت في النكاح مقصودا في ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة فقط لا تعاقبت في احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت وتنوع المجاز بحسب ذلك مثل الطلاق المستعمل على شدة البيان اذا كان لاعتبار تشبيهها بي في الخلط فاستعارة واذا كان لاعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص على الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه يعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبارنوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبار شخصها حتى يلزم في المجازات ان تعيا بها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع بها عن اهل اللغة موسوم طريقها بالبلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلولم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لجاز وجود العلاقة الجاز نخلة للطويل غير انسان للشبه وشبكة للصيد للمجاورة وباب للابن للسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة للطويل غير انسان لئلا يلزمه شرط لاستعمال كل مشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول في النخلة كذلك والالجاز استعارة بها للانسان طويل قلنا العمل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعالي الهواء وطرق تتايل فيها قوله وشرط الحقيقة الخ فالمجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها يعني ان الحسنى في الاصل الراجح المتقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندنا هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعند المتكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا اذا كان لصغير سنا وان كان الكبر فعنده مجاز ان ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندنا لغو لاستحالة المعنى الحسي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفه لاصغر قوله فالخلاف بيننا وبينه عند نا الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا اعكس تفسير الثاني في الكلام فلا تقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا والاعتصام عليه الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل الخلف اي في تعيين مجموعهما لانه لكل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا بخلاف الثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لانتفاء ما يصلح للخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف من الحكم الحقيقي فعندنا الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا اللازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان ما خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم ما خلف عن حكم ذاك اخذ بما هو الاصل وتوضيح المقصود على التفسير الاول ان كون الحقيقة التي هي الاصل عنده مفارقة لما هي الاصل عنه ما خلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عنده وعنهم فيما كان خلفا عن التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم يتقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف اعني الغاء الكلام للوصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل

ما هو نكرة وتعذر العمل بحقيقته وظاهرا ما يصدق على ما هذا ابني لا على ما هذا حر قوله لها المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبارا لاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان احد المجازين او اوصاف اللفظ فاعتبارا لاصالة والخلفية في الكلام الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما بايلام كلام اهل العربية من ان بعض المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فالبعد من امكان الملزوم يستحق الانتقال منه واجاب بان الانتقال عنه يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى اذا امكان معناه وصحت في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا علم صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل هو في كلامه تعالى ايضا قوله لان الاصل هو الاولى غير ممكن قال قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكون ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكون ممكن فينبغي ان يقع اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا غدا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقتلن هذا الحجر فحفظها ابتداء اليمين في الكون انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة تبقى ذلك الممكن ممكنا فلا تنتهي اليمين على خلافها بما انعقدت اما في مثل قتل الميت وقتل الحجر فاليمين قد انعقدت على حنث يحدثه الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بهوته لانه عاقد بذلك على الكون الذي في الكون وقت اليمين ولا يعقد الا شيئا الا الذي في الكون لان خلقه الله تعالى فيه كالمعدوم ان احياء الله الان الماء الذي في الكون اثبات الوجود لكونه مشاء الا به ويتدبر الشرط يستغني عنه فلم يتضاف الشيء بالوجود والعدم ومحال قوله فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ماء واشتهر اراقته للزمه المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد اللازم اي لازم كونه ابنا له وهو العتق وحين يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعند المتكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا يقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا اذا كان لصغير سنا وان كان لكبر فعنده مجاز ان ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندنا لغو لاستحالة المعنى الحسي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفه لاصغر قوله فالخلاف بيننا وبينه عند نا الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا اعكس تفسير الثاني في الكلام فلا تقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا والاعتصام عليه الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل الخلف اي في تعيين مجموعهما لانه لكل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا بخلاف اثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لانتفاء ما يصلح للخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف من الحكم الحقيقي فعندنا الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا اللازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان ما خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم ما خلف عن حكم ذاك اخذ بما هو الاصل وتوضيح المقصود على التفسير الاول ان كون الحقيقة التي هي الاصل عنده مفارقة لما هي الاصل عنه ما خلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عنده وعنهم فيما كان خلفا عن التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم يتقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف اعني الغاء الكلام للوصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل

الجاز على الاطلاق وهذا ممكن ان يجعل معارضه وان يجعل تمام السند قوله اعلم ان الاستعارة عند
علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لسبب المذهب المرجوح كما بيناه والمحققون على ان عبارة عن ذكر المشبه به والارادة
المشبه مدعيا دخول المشبه به في جنس المشبه بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة
اعني ارادة المتعارف والجنس ان ادعى مع الحسية معنى اراد امران يتبادر قوله
فيه بحث لان الشرط عدم هذا العدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعند عدم الاستحالة يلزم الجمع بين
ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن لما هو ظاهر عند تسليم زعم علماء البيان ان قد تقرر في علم البيان ان
محور ايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة ولان تحول الحال
نا طقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مبتدا
وبين الفرق بين محور ايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصد التصديق بها والكذب
ان يتوجه ان الخبر الذي قصد المتكلم اثباته وتنبيه للمتلقي هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والكذب بخلافه
فيتصف الخبر بكونه محالا لا يتنبه لها متتبع فجوز بذلك سندا الى قصد ارادة التشبيه لخروج من الاستحالة الى الاستقامة بخلاف
محور ايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصد ابل القصد انما هو الى اثبات الاسدية
فلا تشتمل الا بقصد ارادة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل
على قلب الحقايق وهو جعل حصة كالانسان حقيقة كالاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا وصف الحصة ليس بشيء
لما سيعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اولم يقصد فلا يليق التعويل
ولان الاستعارة انما تشتمل عاد دعوى امر مستحيل قصد اشتمل على المحال بما يجوز ادعاؤه لاغراض
واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق
الاول لانه لم يفرق بين ما يثبت قصدا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل تطمئن غير فرق بين الجامد والمشتق
ويلزم ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور بان استحالة نطق الحال ليست اقوى من
استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق سماه عند المحققين انقلابا في الواجب
من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر لا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف
وانا الملهم على حسنته الحال ان احكي لك كلاما علما آخر البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما طلق حيث يستعمل
المشبه به في المشبه ويحمل الكلام خلوا عن المشبه حملا الان براد به المشبه
كما في زيد اسد ولتنبيه منه اسد او يقيد بما شاكل اسد في يتهام لا اجبار عن زيد لم يسم استعارة والاعتبار
كونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى يتبين لهم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة
قول من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف ادلة التشبيه لامتناع
حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وبدلالة
التي شهدت بنطق الناطق فالمتلقى له مثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا بنى من قبيل زيد اسد لان من قبيل الحال ناطقة لانه
للحاجة الى ما يدل الابن المتلقى وان سماه عاشبه المبدا بالاخر في ثبوت المعنى له لكن المشبه المعنى بالنوع ليكون

ان وجته وهي اصغر منه سنا مذه بنتي فلان يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ان الملك بعد ثبوته بل انشاء
حل المحلية من الاصل ذلك لاحتمه بالاحتمه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان حكم البنوة
بطلان الملك بعد ثبوته فانه ملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قال لعبد ابني كيان معتق لتعذر
العمل بالحقيقة وتعين المجاز فلما وضع النداء الاستحضار المنادى وطلب اقبال المدعو به لا قصد الى ما هو اشتر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه تحقيق الخبر به فلابد من تصحيحه بما امكن فان تعذر
فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر فلما لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاستطالة الرق فيقوم عينه مقام معناه ويجعل قصد
التصحيح فجري على لسانه عبدي حر تعتق قوله فان الاستعارة تجري الا في المحمل لما المذهب المرجوح في تحقيق
الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا الى ستعير
الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه
جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد اريد به
بالتحقيق الا القسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في
الاعلام فبنى على انه بحث الاستعارة ادخال المشبه به في جنس المشبه بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف
والعلمية بناني الجنسية واعتبار الافراد الا تضمن نوع وصفة اشتهر بها كالحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا
وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل
الثاني في استعاره لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم ليستعار والا سماء ثم لفظه
فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص للاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول
المعنى الذي يستعار والمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف
المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له
نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله
فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف
الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل
زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابن معناه مولود ومخلوق من اي فكون
مشتقا مثل الحال ناطقة ثم اورد سؤالا اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة ممنوع
منه دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا قايل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فكون المجاز خلافا في الحكم لا في الكلام فاشار في الجواب بانهم متفقون
على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت الحال ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في

استعارة بنية الا ان علماء الاصول سموه مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نتبعهم هو استعارة تنبيه
الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في هذا الحيوان المفترس المدعاة التنبيه بدليل قولهم
زيد اسد على اي مجرى صايل والطير اغرب عليه اي باكية ولذا قيضنا ذلك في شرح التلخيص وما ابتى معناه هو
معنى من حين ملكت لا ان ترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المفرد بقسميه اي اسرا جلة
العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يجمع جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالكلي والسببية والجزئية
ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع فيما حكاه قال الصحيح ان يجمع جميع افراد ذلك النوع لما سبق من ان
هذا الصيغ للعموم سواء غيرت عن موضعها حقيقة في المعاني الحقيقة والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو
لتحقق كل من الدليل الكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب ان يكون الدليل هو الحقيقة دون المجاز
او يكون المجاز عاما وقيل من حمل ان فضية انه لا يجمع حتى اذا اريد المطعوم انفاقا لاشتمال غير من المكيلات لان
المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا تعم الكل كما لمقتضى وأجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتاديه المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ذكرها
مع القدرة على الحقيقة والان المتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز كما اشار اليها في طريق المجاز من الطايف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة
ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من
جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاله بالمقصود عن
المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى ثابتة في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ
على معناه المجازي يجب ان يحمل عاما قصده المتكلم بحسب القرينة اعاما تاما او ناقصا عاما تخاص بحكم المستثنى فانه لا يتم الا عام مخصوص منه وعاما تخصصات اللفظ
خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال في المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوع
قلنا المراد بالوضع اعم من التحقيقي والتنزيلي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان المقول بعدم
عموم المجاز مما لم يجد في كتب ان فيه ولا تصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا ان يزيد وخصيم
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل لكونه
ضروريا من جهة المتكلم على ما مر والمنقول في كتب القوم مما لم يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لتطابيل على جميع افراد
مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فلا يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلزم
الملابسة الضرورة من جانب السامع لتعجيز الكلام على ما سر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة على ذي اربع قابل للركوب على الارض وضع القدم في الدخول والى في استعمال في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضع
فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا

بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او كل اسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدا
من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق ممنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا او
التحقيقي انه فرع استعمال المشترك في منبيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
لمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما
عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني للمعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل انما تقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا استعمل اسم جد
لان المحرز بمعنى استمال الدهن من الجرة البركا لانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل صواعباري محض وما بحلته لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع الارض والسماء ولفظ الانسان على
الاذن والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك القوم
يستدلون على استناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى
المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد
في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محلين ومجاوزا اياه . الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لامكان المعنى الحقيقي وعدم
ارادته للعدول منه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الخمسة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على المدلومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فمنع استعماله في المعنيين
حقيقة لاحدهما مجازا للاخر كما تمنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك العارية بل كما يمتنع اتساء شخصين ثوبا واحدا
في آن واحد يليسه كل منهما تمامه عاريه للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في جواز استعمال المشترك
اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدا يرمي واحدا و
يفترسه الآخر والخفاء ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى للاستعمال
اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير
الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وامّا
الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي بنفسه بلا قرينة وصولنا في نصب القرينة على ارادة المعنى
المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فممنوع في الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع
انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
حتى يكون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل المعنى الحقيقي بنوع فان ذلك عين النزاع فان قيل فما للفظ في
المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد وهذا محال
قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس مرادا وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وامّا
الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق التبعية فلا نسلم الان الامتناع في المتبوع عليه مبني على ان استعمال اللفظ الواحد في
حالة واحدة بطريق الملك العارية محال شرعا وعرفا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما تمامه محال عقلا فلا نسلم
يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا يدل الدليل

الشيء ان يحمل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحتفي ههنا مجهول اذ لو اضطجع ووضع المدهن في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا بتالي عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان يتم وضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في جسته وضع القدم ولفظ يتم ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فلم يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت المراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا فيصدق ان يقال حقيقة وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متعلا او راكبا فان قلت قد صرح في البسوط والمحيط بان الدخول شيأ حقيقة غير مهجور وحتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول ماشيا وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تضاف عادة الا الى الساكن قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار مملوكة له ممكنا من السكنى فيها فحنث بالدخول وان لم يكن هو يسكنها فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك حرج به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث للانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق فعل محتمد به بما يصح تقييده به عدة مثل لبست الثوب يومين ورأيت الفرس يوما بخلاف قمت يومين وجلست ثلاثة ايام وغير اشارة الى المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم ممتدا لان الفعل المنسوب الى الظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فان الفعل امتد الظرف لكون معيارا له صحيحا حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا من جزء الزمان التولي عن الزمخشري حرام ليلا كان او نهارا والان مطلق الان جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق آلة القران وكلام المحيط يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وغاية البيان والهداية قلت مرمون تابعا لهم حيث لم يخالف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم تقدم زيد فقد انتفى اعتبار ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم لا يكون الامر بيدها حتى يقدم فان قلت الكلام فيما تنبل التقدير بالمدة فليت جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد امثالها كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في

على اصل الارادة للمنسين فانها من نوعة وادعوى الضرورة فيها ممنوعة على انا لا نحمل الارط عند ارادة المنسين حقيقته ويجاز ان يكون استعماله فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعاريه بل نحمل بجاز قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان تحقق ارادة الحالف نفسه ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجب التيمم والمراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب فلما اراد اجماع من بعد الصحابة بدل اجماع الآية الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر يقال من خالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي يحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل لكنا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا استنتاجا عليه وعدم القول بان المراد المس نسخ جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى تمنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في متردد كالحمار يريد بها حقيقتها ظاهرا او غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر اجماع او سنة فان حمل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق المخامر العقل فيسقط الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز فلما لم يوقف على القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده والا فرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كالاضافة الى مولاه بنتي وله مستق ومعتق يستحق الاول للان مولى زيد مثلا حقيقته في معتقه الان اضافة المشتق تفيد اختصاص مبناه بالمضاف اليه باعتبار ما يصدر منه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار ملكيته له مجازا في مستق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا للعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقته المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق عما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف واما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل الفرع اعلى للاصل كالاعمان للشجرة قوله وكذا اذا اوصى بريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى نفسه حقيقة في بنائه او اولاده الصلبية مجازا في ابن ابنه او ولد ولده ذكورا واناثا حتى لا يكون ولد الولد عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفه رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء استحق الابناء خاصة عند ابي حنيفه رحمه الله عملا بالحقيقته وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء فيما على المرتبين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الاولاد بخلاف الابناء فان قيل قولهما الكلام لمن لا ولد له فكيف يتصور على الاولاد فانه مفهوم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفه كما هو رواية الجامع لكنه يشملهم عنده في رواية كما سيجيء ان شاء الله تعالى قلنا بجواب ان شمول الامان بانا يلم ليس من جهة شمول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذا الانسان يتبان الرب فيميل على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجردة صورة لاسم شبهة ثبتت هاهنا لكن فيما هو تابع في الحلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا اضيف الى الآباء والامهات فانه لا تناول الا احادا في الجدات لانهم وان كانوا تولينا في تناول الاسم لكنهم اصول حتى قالوا بدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه ويكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولهن قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في

المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه بحمل كالمين المتحد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية الملك
مثلي في الاولى فلا يتحقق تحدد المثال فان قلت كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك وظرف للفعل المضاف
اليه فيجب استدادة وعدمه بعدم استداده فيحمل على الآن عند عدم استداد المضاف اليه قلت هو ظرف له
من حيث المعنى الآانه لم يتعلق به تعلق برفع كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف مبيانا له فصوم نقدم زيد بمنزلة
اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه وبالنظر في ذلك وقوع الفعل في من اجزاء
اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل تصديقية لاضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتضى عا المعنى بخلاف المضاف
اليه فاعتبار العامل وله عند اختلافهما بالاستداد وعدمه وبما ذكرنا المصنف بين الدليل يتضح الجواب عن هذا
السؤال ومما قيل سلمنا ان استداد الفعل يقتضي استداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من ان يلزم في الاول
حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما تستعمل الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت
سل اركبوا يوم باتكم العدو واجنبوا الظن الله يوم بلقائكم الموت وبالعكس سل انت طالق يوم تطهرين وانت
حر يوم تشاء الشمس قلت الكلام المدلول انما هو الطلاق والخلو عن الموانع ولا تمنع مخالفته بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة على انه لا استبعاد في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل العقل
وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تطهرين حين تشاء
الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان اريد انشاء الامر
وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد
معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فايدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا
بالزمان الا على احتمال التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او
يومين او اكثر منقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال لامرأته اليوم وغدا بيدك
دخلت الليلة قلت ليس بنا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك اليوم ويومين وفي مثله
يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع سابقا ولا
قوله لانه يراد بالمتها اي بالمتهى الحظة من الاجزاء يقال فلان في اكل الحظة اي لم يتم من اجزاء الحظة
واكل ما في الحظة يعم الاكل منها والاكل مما تحدد منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عند ما جنس ودون جنس الذين
وقيل كتب به عند محمد واما حسته اكل الحظة فهو ان يقع الاكل على نفس الحظة بان يضعها في الفم فمضغها
قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير مرتبون للعلية والعدل عن الرجب لان المراد رجب
بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين المسئلة على ستة اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي الذر مع
نفي اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او يدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول ينذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر وعندهما
وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة

على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على
النية بخلاف اليمين فاراد تهما جاء بين الحسد والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بوجه اي لانه من النذر الجائب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا والواجب
المباح يوجب تحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم البتي عينا
مارية او العسل على نفسه عينا فيما تقرير المصنف الموجب صوم نفس اليمين وقيل معناه ان الكلام يمين بواسطة
موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جاز الترك في نفسه اذ النذر في الواجب
بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على اللازم بمعناه لا يكون بطريق المجاز
سالم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء
المعنى واللازم بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت
المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين
لازم لها فلا جامع وجه نظر لما يسبق غير مرة من ان معنى الحقيقة والمجاز مراد المعنى الحقيقي والمجازي معا
لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له وهذا اعدل المصنف
في تحرير المحمد عن عبارة التوضيح الى قوله لا يراد من اللفظ سماعه الحقيقي والمجازي سماه اراد المعنى الحقيقي للصيغة
ولازمه المتاخر كان جماس الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال جواب هذا
الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة اجتماع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا
يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى اما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا واللفظ الجمع قلت لا نعم اذا نوى الجمع لا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس من غير تاثير الارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع
الجواب بوجهين الاول انا لما استعملنا الصيغة في محل افرخرجت اليمين من ان تكون مرادة نصارت كالحقيقة
المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر لا بالتوقف على القصد الا ترى انه
سيانا توقف على القصد ومن يدعي الكلام في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي رحمه الله ان كلمة لله تسم بمنزلة بالله كما
في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على تذر الا ان هذا الكلام على
عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نوى اليمين فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيصير غيبة ولا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله ومسئلة البدل المجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول
قوله او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال
قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التي لا

ريب فيها ولا لبث قيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن لقوله تعالى واستفزز اي استزل
واحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا
وهي كون الامر يعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك اقتداء عليه بعلماء ان
الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل قدرته عليه بسلامة آلاته والاسباب كقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم
فهذا الكلام حقيقة في التخيير ولاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله اما ان تعذب وقوله ما منعه عن ذلك الا
اهلاله عذاب على الايمان لخبر فيه واذن وهذه قرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين
مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقته اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا تختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة
العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قيما القرينة التي
هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ قلنا لون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق
فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معينة من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا والاول اما ان تكون خارجا عن الكلام
الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول لا يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته بعض افراد
مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك وبزيادة كالعبد من افراد
الناطقة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى في هذا الذي يسميه فخر الاسلام حسنة قاصرة وذهب
المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين وجه المانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة ايضا اللهم ان يراد ثمة ما يختص بالافعال دون
الاقوال والثاني منها لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة منع القرينة عن ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا والسادس في الحادي عشر عادة وفي الثاني عشر شرعا فلذا اعاد
لفظ نحو في السابع اما عادة او عرفا خاصا او شرعا على تبيين فلما خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله
الاعمال بالنيات لا شيء مصدر باد او مجرد اعم وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله
في مجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم
ارادة حقيقته اذ قد تحصل الاعمال من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو
الجواز والفساد والكراهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان بين الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا وبين الثاني على وجود الركن والشرائط المعتبرة شرعا حتى لو وجد صحيح والا فلا
سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا تمايز اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان حشرا كما سنذكره بحسب الوضع النوعي
فلا يجوز ارادة جميعا ما عند نا فلا يكون المشترك كالعموم له واما عند الشافعي فلان المجاز كالعموم يجب حمله على احد
النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بدلالة ما تقدم من عنده النبي بيان لكل الحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك
فهو اقرب الى الفهم فتكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع
الاولى اي ثواب الاعمال لا تكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد

الصحة

الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ الثواب بدون النية اصلا
بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة
العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر
الى النية وفي كونه متاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق
وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يستغني ذلك لان موانعه الحكم للدليل لا يستغني ارادته منه وثبوته به للزم
عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز تمام ثبت من الشافعي رحمه الله على ما سيجيء ولو سلم فله ان يقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف للاعمال بالنيات وما بالنا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم يشترك
الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي يحل الثواب يخصص عنده ايضا بمثل البيع والنكاح وامثال
ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما ثالثا فلان اسناء الثواب انما يستلزم اسناء الصحة لو كانت الصحة
عبارة عن ترتب الغرض والغرض من الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او
كان الغرض هو الاستحقال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك
بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع مرارا كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء وهو الاعم فيصح الجواز و
الفساد والثواب والاثم وغيرها لكل كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما
فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز في الحكم
ان هذا الكلام قبل تمام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع
النحاة واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
اثر العمل وهو الثواب والاثم وذلك معان متباينة سمي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة
المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند
تعدد انواع المجاز كما لفظ بالنسبة الى سبب سماء الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع
واحد والشك ان الملابسة لجملة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بالخصوص بل اثره والازمه ونحو ذلك
هذا مثل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا من الحكم انه مجاز
عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط ولم يكن لفظ الحكم حقيقة فان
اللفظ مجاز عن معنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل حلت لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما احتمله الكلام
فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل اريد بها لحقيقة والا فان كانت ثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى
ثمنها كثمرة الحلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مما يتخذ للاغتراف منها وعلى المكرع منه
والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه متناولا كرع الماء اذا ادخل فيه
الكارع ما يخص في الشرب واصل ذلك في الدابة لانكاد تشرب الا بادخال الكارع فيه ثم قيل للانسان كرع
في الماء اذا شرب الماء فيه خاص اولى يخص قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن

ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالعامل او شرعا قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقته الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز من حلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المتيد المطلق والكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقرار عاموكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا ومنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كالا يعتد بالحمته في مسايل اكل النخلة والدقيق في الشرب من البئر لا يقال ينبغي ان تكون الاقرار والانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لانا نقول الواجب عند تعذر الحمته العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكنا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التخصص عن جمته الحال ثم العمل بوجهها فهو عين الجواب والخصومة ثم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز لستين ان تعارف المجاز اصل كون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الطلاق اللفظ ام لا ستول ان الحمته اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التفاهل عند بعض المشايخ وفي المغانم عند البعض فالعمل بالحمته اتفاقا وان صار متعارفا فمنهم العبرة بالحمته لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهم العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحمته مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا يشعر ترجح المجاز المتعارف عند هما سواء كان عاما ام لا والحمته اولا وفي كلام فخر الاسلام وفي ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا كانت ولا حمته بعوده كما في مسئلة الكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الخلاف المذكور في جهم خلنبل المجاز فعند هما لما كانت الحلفة في الحكم كان حكم المجاز كعوده حكم الحمته اولى عنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله مسئلة اعلم انه لا فرق في النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحمته فيه اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب لا ثبت التحريم الا انه اذا امر على ذلك فرق بينه وبين الكبير في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاب ذكر في عتيقه سان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كما نشا والعتق دليل بيع عن الكفارة وثبت به الولاء لا العتق بناف للملك وهذا يصح شرعا ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك تصور منه وثابت في وسعه فجعل هذا اني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذا بنى اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو ناف لملك النكاح فالزوج لا علك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحلال اما ملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل للام لغة لانا نقول اذا سمع شجاعة السبع فكف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما سبب واحد فصح التكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدلال المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تعريف

فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصل من اثبات الحمته مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر تعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح سمناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين تعذر لهذا العذر الذي بالبناء اي بتنا يعني ان الحمته في المعروفة النسب اما ان يحمل بانته مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس لثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشترس الغير والاشرع في ابطال حق الغير واما ان يحمل بانته بالنسبة الى المقر حمدا ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما لمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام والثبوت لموجبه بنا على اثبات النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح سمناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحمته في حق المقر فتطبيقا اورده المصنف من التردد القبيح وانضم بجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو بنا فانه للملك ابتداء بل لشاركا الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعدم تقدير ثبوته لاثبت التحريم ايضا لمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده واما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح سمناه وخرج من قوله وفي حق المقر تعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد القبيح لا نقول قوله ايضا شعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر حمدا تعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حمته كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فقول هذه بنى اذا اريد بها تحريم كما كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتة كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشيرا الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما سمي التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك بل تحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع او لم ثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا مما اختاره المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله مسئلة اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع لا استعارة مثلا وترشيحا قوله فيما يكون لفظ الحمته لفظا مركبا كما قابل العذب بالركيك وانما قابله الوحشي الذي سنذكر الطبع عند الا الالات في الاصطلاح لكن اسم المفعول في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب تستغني وجود العذوبة في اللفظ المركب الحمتي كالحقيقي يجب ان يحمل من قبيل قولهم الشاعر ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واضاف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغيرها لكنه فانه ربما يأتي بالمجاز ثبوت بالحمته ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقته تمام المراد هنا وتلطف الكلام

ايضاح الراجح المنوي والعطف على اختصاص لفظه لانا في ذلك ذكرنا في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان لتحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة تمام المراد وفسرته بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتركيب مختلف الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن ان الدلالات الوضعية والالفاظ الحسية لتاديها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن ان الدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحسية الى المجاز ليستدرك بذلك ما عدا الحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كالترمة المصنف وبينا ثمة اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور المعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان قد يختار وهو انه ان اراد بالمعنى ما يتصد بالفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له على اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولوضح الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حسية فيه والفظ المستعار له ووصف المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح وللحاجة في اثباتها الى كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة سميت تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه في الفعل وما اشتق منه مثلا اذا ذكرت في نطقت الحال والحال ناطقة لكذا شبه دلالة الحال بنطق الناطق فاستعار لفظ النطق للدلالة ثم اخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدل لوجه ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا ان كلام مطلب من شرح التلخيص فقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تخص الافعال والصفات بل تجري في الحرف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم تتبعه ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء والفاء وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء او افعالا وانما معنى متعلقات معانيها يعني ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذا النوع استدلام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به في جزئي الاستعارة اولا في العليه والغرضيه وتبعها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العليه بمنزلة الاسد المستعار للرجل الشجاع المخصوص وهذا واضح الا ان الحصل عند زياد مدقق وهو ان التعليل استعارا ولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فاراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غرضا بواسطة ذلك تعلق لام التعليل للتعقيب كاستعارة لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا وتبع على تعقيب غير

غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كالتبع اسد علي زيد بناء على كونه شجاعا فكون تعقيب الموت للولادة منبها على تعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه وللكاكي هنا اعتراض ظاهر وهو ان بعد اللام بكون علة للاصل والعلة تكون سقدمة للتعقيبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الفاعلية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغايبة وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية وتعقد عليها في الذهن لكنها معلول في الخارج للعلة الفاعلية تتاخر عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير بالنسبة الى الامير فانه يصير علة لاقدام التجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة

قوله وهو اعم من ان يكون تعقب العلة المعلول او كان المعلول امرا موهوما ظاهر وان كان متوهما فمعناه تعقب العلة الغايبة فعلها المعلل بها فقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ذكر المصنف تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية للايمان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن اذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليها انما من جهة علية المذكور لمعلوليته وكونه علة غايبة كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال لم لا تجعل العلة من حيث هي علة لا تستغني الترتب على شيء وانما تستغني المعلول فيجب ان يكون مراد المصنف ان ترتب المعلول الذي هو غرض يستعير لترتب ما ليس معلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك العلة الغايبة **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بعلم فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وهما تندكر عرفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحسنة والمجاز لاستداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسايل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا فعليا او تشبيه الظرف بالحرف في البناء وعدم الاستقلال فالاول اوجه لما في الثاني من الحجر من الحسنة والمجاز واطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحرف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لانها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على وضعها لمعان مخصوصة من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المتوجهة اذا قصد بها الاستفهام او النداء تهي من حروف المعاني فالانسب حروف المباني **قوله** الواو لمطلق الطفا اي جمع الامرين ونشركهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو قاعد في ذات نحو قام وقعد زيد **قوله** والدليل على المعية والمعاوية اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد بهما الله والاصح الترتب اي ما ذهب اليه اصحابنا في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول ما نقل عن ابن الانباري حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع

لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحسنة والاحليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون في ذلك
معد ولا عن الاصل وذلك مثل شاركت زيدا وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وشاركت
وتصورك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو من الاسمين المحلقين منزله الالف
بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لتلك جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة
الرابع ان قولهم لا ما كل السمك وشرب اللبن سناء النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز
ويحتمله ان نصب وشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر يا خوذ من مضمون الجملة السابقة اى
لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن ظهر كون الواو للترتيب لما صح في هذا المقام لا يصح الثاني ولا يفيد بها النهي عن الشرب
بعد الاكل لاستدعاء الامتناع ولا يخفى ان هذا الاستدلال للاعم لان المقصود الاعم من نفي الرسوخ
فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء ويحتمل ان يكون لسبب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على
تقاطعها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السبب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لانا نقول فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدما
على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم من غير ترتيب في البواقي
لانا نقول المذكور بعد الفاء غسل الاعضاء والاستغناء الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على
تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لانا نقول لكل عضو غسل على حدة فيجب ان تقدر افعال يكسب المحال لا يجب
ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال يكسب المحال لا يجب
ان تقدر في الكلام متعدد فيدل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله والديكم
من عطف المفرد دون الجملة ولهذا قال العبد اذا اخذت السرق فاشتر لحما وخبزا لانهم منه تقديم اشتراء اللحم
ولا يعد متقدما خبرا عاما قوله ولما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بها نبدا فمال عليه السلام ابدوا بما بدا الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه
منه الترتيب فامرهم به فاجاب انا لا نسلم ان ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك منها بل لما ذكر ذلك بالحديث المذكور وللنبي صلى الله عليه وسلم ما لا حرج له من وجه غير تلو وذلك لان الحكم في
الاية يكون منها من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين
يثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد تعالى ان قوله
تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى عليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا
يتحرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو
قال لغير المدخول بها انت طالق طالق وطالق متع الواحدة عند ابي حنيفة والملك عندهما وزعم البعض ان
هذا مبني على ان الواو وعند للترتيب تبين الاول فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء، اوثم و
عندهما للمقارنة فيقع الملك دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وردّ ذلك بالمنع والنقض واحتمال

انا المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو والا ان المطلق
لا يحقق في الخارج الا متبدا واما التنصف فلانها لو كانت للترتيب عندهما لما استوا على وقوع الواحدة
في انت طالق وطالق وطالق بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق ان دخلت الدار تاخير الشرط وانما
كان مفهوما الاختلاف المذكور مبنيا على ان سبق الايجاب بالشرط يمنع على سبيل التعاقب قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها محصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون سابق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الواقع
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجزين الاولى فالاولى فالاولى فالثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الحاجة على
الترتيب الذي نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء
فان الكل تعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما تغير اولها وتوقف آخرها على الآخر فلا يكون فيه تعاقب
في التعلق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما تم الكلام فيه لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والفرق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في الكلام لا في صيرورة اللفظ كلمة
ان عطف المفرد على المفرد توجب تقديرا في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال لهذه طالق ثلاثا وهذه طالق ثلاثا وهذه طالق
الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخرين
فصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
فعند الدخول تقع الثلاث فكذا هاهنا لان التعليق كالتطليق بخلاف ما اذا ذكره بالفاء، اوثم او قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في مزية تراخي الوقوع ويغني من ذلك ما يقال ان هذا
الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضيان يصير طلاقا عند وجود الشرط فالسبق وصف الترتيب في الحال لان
الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الفرقة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا للحال التعليق وليس فيهما ما يوجب
تفريق زمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما عدم الجواب عنه لانه يخلو من ميل الى رجحانه
على ما اشير اليه في الاصل قوله وان قدم الاجزاء يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا
بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة في قاله بين تاخير الاجزاء به وتقديمها بحيث يستغني الاول للافتراق والثاني
للاجتماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل الا عتاق قوله فجعلهما والتقدير
حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لاحاجة الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج
في عرضها واما تقييده به فلان الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاها جميعا قوله ولا يحل ان تزوج المضروبة الواحد طرح النكاح فيه خلافا لابي يوسف
وقيل الخلاف فيما اذا تكلم المضروبة بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانا منه فقبل منه جاز اتفاقا قوله
وبعض اهل المسائل حملها وكرى الجامع الكبير انه لو زوج رجلا منه من رجل برضاها في عقدة قبل الزوج

ملخ سماعا

جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت اذا تم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا للكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم بردكلامه وعدم قبول شهادته تالما تاما بالضرب بل بالايلام بالطعن وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوضح في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة فيه ان لكن يجعله خبره عن مخاطب بها الامة بدليل ازداد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة لا سيما على قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون وهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الامة فالمانع المذكور قايم فيها مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يجب ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون ومن غير وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول الذي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فاسمعه فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود الشئ والا وهو امر مغاير لهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للعلول لتقدمه عليه في الوجود فكيف تتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالمستحق لحصول وضع الماء على كفه اوصبه في حلقه والاول هو الاظهر بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فاروا ه واما نحو قوله تعالى في نادى نوحا ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق فانت احكم الحاكمين فجدالنا فهو خارج عن هذا الباب لان المراد بالنداء الارادة اي اراد النداء واوردت جدالنا فيحتمل العقيب الى ان مرتبة المفسرين تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة قوله لئن يجري ولد والده ميتا ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك بالملك يحصل العتق لان وضع الشراء للاثبات الملك والاعتاق للازالة فلا يكون حكما للشراء لا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو جزم الفاء يعني القبول كانه قال قبلت فهو وجع اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف وجع فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الخيرية قبله ولذا لا يدان بالقطع بدون الفاء اذ دين مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطع قوله وقد دخل على المعلول دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للعقيب والسبب متقدما لا متعقبا اياه تكلف المصنف لتحقق العقيب

قوله الحلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو وهو للجمع المطلق لفظ واحد لا منزلة لا جانبة متفرقان فلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الان في الانشاآت سبب الحكم لم يتحقق حتى قال آخر عتقتها عتقا متعاقبا قوله وتحقق ذلك اي الاداء لسوي ذلك الابن ذلك المال لو سوي ذلك لا عبد اذ لو كان له واراث اخر لم يتحقق الحكم الاتي نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان لسالك آخر يخرج الاعبد من الملث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بسعاوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كل ملانه لا يخرج من الملث قوله لم يسق الى انه محل للتوقف اي لم يبق لتوقف النكاح بل لطل توقف نكاح الثانية عتيب عتق الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثاني ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل اما قال ليتوقف لانها يتقب محلا لان تنكح بعد تصير دونها وقوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفه ينفير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من بداء الى شغل لانه بدون اخذ الكلام منقوض بما لانه خرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يكون اذا كان متصلا اذ الاب فما اذا وقع الاعتاق الاول باجل فسقر فانتر اخيا تم سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين اجمل المتعاطفة بالواو اوقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو وحيدا جمع بينها في ذلك المتعلق واما الواو وحيدا جمع بينها في حصول مضمونها اذ يجوز ان يحذف الواو ويحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثانية او بالعكس فموضوعه الى القرائن والواو لا يوجبها والدال عليها قوله واما يجب اذا امتنع الا الاول حكم في مطلق العطف بالواو الا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثلث طالق وطالق من عطف المفرد والحاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا تقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او تقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا تقدير يشكل عليه ما ذكر المصنف نعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه الا ان المجيء المستفاد من جاءني كل ممكن ملتبه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضه لكونها احد اركان الدين وان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كذا من سنن الله ولا يتاتي العباده المحضة من غير ومن عليه الاداء او ممن ينابه عنه باختياره وهذا منقوض في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر منع العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله ممكن اداء اي ممكن عينه عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز في اداء المايات لانها شاءي بالنايب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا لحصول معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما من

بان بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار وجود الفاء عليه باعتبار العلية لا باعتبار العلية وذلك ان العلل
الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاخبار بثلاثة على عاشد للعلة التي دخلت عليه الفاء كالاخبار باثبات الغوث لكونه
متصورا بها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وان جبر بان ليس كل اشارا
علة غائية للاتيان للغوث ولا الامر بالترتد لكون خبر الزاد للقوي ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله
في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له والاترك لذهاب دولته الى غير ذلك وانما صرت علة غائية للاخبار بذلك وايضا
العلة الغائية انما تكون علة لعليه العلة للعلة نفسها فلم تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره
القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم متراخية عن ابتداء الحكم فان الغوث ان بعد كان اشار

قوله اذ الى الفاء انت حرستن في الحال بخلاف اذا الى الفاء انت حرفان الواو للحال يعني شورت
الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل اى كون حصول
مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل
للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم
مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الخبر قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب
اى كن عبدا وانت مودى الى الفاء وبى حال تقدرا اى ادالى الفاء تقدر الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر الى الفاء تصرعبدا والحال وصف والوصف لا يستدعي الموصوف فالحرية تاخرت عن
الاداء. قوله نعم كالواو الذي في الحال لانه وان وجد في اول الكلام ما يعرف لان من شرط الغير ان الحال
ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر
قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق فانت طالق ثم بمنزلة
السكوت فلا وجه لتقدير الواو وانما جعل هذا في حكم التنقطع مما قبله فلا وجه لاثبات الشركة بينهما يعني الاول
اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا استدراك فحينئذ لا تبقى شيء قلت ثم تتحقق معنى
الجمع والتراخي واذا قام السكوت تمام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف
واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق طالق لا تطلق الثاني في الثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة العليل المذكور
تحت الانشاء وما ذكره غيره من انها للمطلق التراخي فنصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا
دخلت كلمة التراخي على اللفظ مظهرا فاهانه اضافة الخبر والانشاء. قوله كان الكلام مترابطا تقديرا
جواب عن قولهما ان التكلم متصل حسنه فكيف يجعل منفصلا والصحة للعطف مع الاتصال قوله بل
للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير ترك لما تبانه او نفيه واذا انضم اليه الاصرار
نشاني في الاول نحو جاني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى الاستدراك ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان الاخبار به ساكان شيء ان تتم ويعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبا جملة وقوعها في كلام الله تعالى لكون للاخذ في كلام اخر من غير

رجوع وابطال قوله وهذا قال نعم اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا معنى لابطال الاول
والرجوع عنه على ما هو مستفى بل حتى لو لم تكن بل للاعراض بل لغير صدر الكلام لم يلزمه الا ثلاثة ووقف اول
الكلام على آخره ولزوم الثلاثة سنريه على انها للاعراض لا للتسيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك لا
ان التدارك في الاعداد مراد به بمعنى انها قريبة او لا لانها اصله فكانه قال الا والا الا الف ليس معه غيره
ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف آخر وذلك لحكم العرف كما تقال بعت منك بل
سمعت مراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه
الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلما تبع المحل بواسطة الاول فلا تبقى له
والثالث واذا كان العطف كذلك بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بذلك التقدير
مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ستين ستع الثلاث بالدخول مرة واحدة
وفيه نظر اذ الدليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه
لما كان لا بطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال
الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه ايقاع الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل
انت طالق ستين ان دخلت الدار فصير كما لو قال بعتين لكما تقول لا بل بعتك بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول وتسلم منهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد
اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط
ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا
بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله
لكن للاستدراك اى التدارك وضع المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاني زيد لكن
عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة ويطابقه بينهما وفي المفتاح ان توهم ان زيدا
جاء دون عمرو فجاء بالجملة رفضها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل الا
ان يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فتكون ما قبلها منفيا ويحتمل
النفي فتكون ما قبلها مثبتا فيكفي في احد الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفيا واثباتا سواء كان ما يختلفان لفظا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو ما زيد بقائم لكن عمرو
قاعد قوله وهي بخلاف بل ذكر الفاء انها في عطف الجمل تفيد بل اى في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف
المفردات تفيد ذلك حيث يحتمل ايجابا بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان يظن ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في
الاعراض فنفى ذلك التوهم في بل اعراض عن الاول كانه ليس مذكورا فالحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل
الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول لان الحكمان تحمتان وفي اخبار ان احدهما في الواقع اثبات وقد قال
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان جاني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان

معنى الاعراض عن الاول بحاله والحكم مشتمل الجملة في حكم المسكوت عنه قوله لكن يرد في كتب الاصل الخ
فيه الى الحاطئة وهم في المسئلة الثانية تنبيها على ان الاقرار في هذا بين الحاطئة وغيرها والنفع امعى قوله ما كان
الى قوله يحتمل امرين احدهما كذب المقر وهذا اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني
ان لا يكون ذلك بحق لاحق كانه صار قابلا للعبد مع ما به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم
وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لا صحيح بعدم ملكيته في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل للاقرار
على ما ذكر ولان المجانبة الاحتمال سوء ان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن كذلك فقط بل لعمرو
فصر قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فصح موصولا حتى ثبت النفي عن زيد والاثبات
لعمرو معا لا استدراكا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار لا اثبات ملكه عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا
قالوا لو ادعى بكر الدار في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بينة تنتفي الثاني بالدار له ثم قال لبكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله مقال
زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المدعي قيمة الدار لعمرو
المدعى عليه لانه لما وصل الاستدراك النفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فصيت موجبهما معا اعني نفي
الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد واما احتيج الى اثباتها ثانيا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء ويصير
الملك لعمرو المدعى عليه فالاستدراك يكون ردا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة
الكلام بثبت يتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانها جملة واحدة فلا يتصل معهما من البعض
في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى اثباتها ثانيا من النفي هنا لتاكيد الاثبات غرضا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه
كانه اقر وسكت او انه في حكم اثباتين لتاكيد ثابت عن المؤكد والمقر تصحيح اقراره وذلك بالتقدم
والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه في النفي لانه لو صدقه ثبت ايضا يرد الدار
الى عمرو والمدعى عليه لانه اقر بزيد وبكر على بطلان المدعي والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة
الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو والمدعى عليه على بكر المدعي وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك
عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهود المدعي لانها اثبات الدار
ملكا لعمرو المدعى عليه لكن يعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو متارن
لثبوت الملك لزيد على ما سبق وللازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين
احدهما ابطال الاقرار لزيد وعطف الاقرار على آخر فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه
فيسمع ويتم حجة على حتى تثبت الدار ملكا لعمرو وقد تلقها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله بان
اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصير ما بعد لكن نقارن كلا قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن
عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن كتب الامير وزيد قايم لكن عمرو ليس بكاتب والجملة
بكون المذكور بعد لكن مما يكون للكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه ندارك لما فات
من مضمون الكلام السابق ولا تسامح هو الاصل يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وضع

الخطا في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فانتفى الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجر النكاح لكن اجر مماثين
لانه نفى اجارة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته ثانيا ومماثين وان كانوا يستسقون الوقا لا اجره مماية لكن اجر
مماثين يتبين بما مثلين لكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فانهما مترددين يتبين بهما
الحكم لاحدهما فانهما كانا جملتين يتبين حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر
لاشك ومعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين وردت لذلك باب وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يجيء احد الخصمين قد يكون الشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجاني احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لجهلهما وانهما بصفة
مثلا وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن عرض للاذان المتبادرة الى الفهم
هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اولى التحقيق انه للانتزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الناشئ
عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولى بوضع للشكيك والا
فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء
فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاولى في الامر للتخيير والاباحة او التسوية او محو ذلك مما
يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه يعني الامر اي فليكفر باحد هذه
الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا ممنوع
لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيما الحظر وثبت الجواز بعارض
الامر كما اذا قال مع من عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان
الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحدا كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا سمي التخيير
على سبيل الاباحة قوله انشاء لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا
فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الاخبار الاول انشاء وانما نزل في مهم لا
في حين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجب والحق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله
انها تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله
قلنا ذكر اللاجنبية مقابلة للانواع الجناية والجزاء ما يزداد بازدياد الجناية ويستحق بقصدها وهو آ
مثلية مثلها فيعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء والمكن لا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوجب
الحمل المذكور في مرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على ان
ندبي من ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ودع اباه بدرة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فتقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء
مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل

نفي والمخان كل جماعة تقطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم احكام المتقابل لذلك النوع وليس المعنى
ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جميع ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن الواحد الحق فلم تحدوا
تقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل
دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي فجد قاطع الطريق عليه وقوله من قبل ان تأخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص
الصلب بهذه الحالة لانجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل لمن تولى امر
الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاحاد
من حيث انها قطع للاة فقتل او بصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل فلزمه حكم السببين وقد ثبت
النبي صلى الله عليه وسلم في الغرنيين تقطع ايديهم وارجلهم ولمير تركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات
في حديث ابن عباس رضي الله عنه ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي
صلب فسقط الاحتجاج به وعند ما تعين الصلب عملنا بظاهر الحديث قوله وهذا اي ولكون احد الشيئين
قال ابو يوسف ومحمد ممن قال هذا حر وهذا شير الاعبده ورد بانه ان كلامه باطل اي لغو لانه شيء لان وضع
احد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحب صدقه على الاخص والواحد كالعام الذي يصدق على العبد
والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان الجاب العتق انما هو على
ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحمل عن
الواحد الاعم فالمصير الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات كما اذا قال
ذلك في عبد من ولد فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبد وعبد غيره فانه لا تعين عتق عبده لان عبد
الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اختيار المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
وهذا عطف الثاني بالواو والثالث بالواو لعتق الثالث في الحال وتحرير الاولين يعتق ايهما شاء، لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث به ما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما وهذا فالمعطوف عليه
هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار
بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التسمية فكانه قال هذا حر او
هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
وحده، قال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرناه ارجح لوجهين تقدم بهما والاول مأخوذ من كلام امام الرشيخي
حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وصولا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لان
خبرا على ان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر اخر بخالف لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولم يصلح ما ذكره
سببا للاتباع لان المقدر قد تغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقولك الشاعر نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه

الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا وهذا وهذا ومنتفي كلام امام المرشخي ان يكون التخيير بين الاول و
الاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين وما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا
كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل
حر او هذا حر وهذا حر وهو حينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث
بلفظ التثنية لاحتمال الجمل المذكور لما تقول مشترك الالتزام اذا لتقدير فيه اما هذا او هذا
حر وهذا حر تكلما بالجمل الناقصة مستدلا بالمثل الآتي الحرية المتأخرة بكل تعبير حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمرو
ولو سلم فيما نحن فيه لان الواو للمشترك فمتى وجد كان كل واحد منهما بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا
مميزا بقبله قوله لان الواو للمشترك فمتى وجد كان كل واحد منهما بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا
التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني سقط عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار
الاول والاخيرين جميعا واذا كان مخيرا بوقف اول الكلام على آخره ولم تثبت حرية احد الاولين قوله واذا
استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من
غير تعيين وانشاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانشاء المجموع نقول تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا
منهما وهو نكرة في سياق النفي فعم وكذا اذا جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
بمعنى الواحد وبمعزته حينئذ مشتقة من الواو وجعل احد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب ستوري فيه المذكر
والمؤنث والمثنى والمجموع وبمعزته اصلية وبمعزته في معنى العموم ولا استعمال الايجاب اصلا كذا ذكره اية اللغة فتوهم
ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في سياق ضرب احدهما لا يجوز ذلك يحمل على الثاني وهو ظاهر
بل على الاول وهو ضعيف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هذا مع الاضافة بهم غير معين قال ابن معين وفي
احدهن الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما واحدهم والمراد واحد غير متعين وهذان كل مسئلة
الجامع وبعبارته لو قال والله لا اقرب هذا او هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهن جميعا ولو قال لا اقرب احدهما
كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغة ومعنى واللام شيء
من دلايل العموم فلذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم توقوعها في موضع الاباحة فالاول
ان تقترن واحد منكرا غير مضاف كما ذكره المصنف للانه لا يعم في الايجاب على ما صرح به اية اللغة قوله فان
قال اشارة الى الرد على من زعم ان في الآية سمي الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على
الاول او والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني
او الثالث وحده، فان في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا
للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود
لحكم بهو الراجح قوله الا ان يدل الدليل على او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين عند شمول العدم
عنهما لا طلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ان المتبادر احد الشيئين فحينئذ تفيد عدم الشمول كما ذكر جار
الله في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا ثم قال ان استت من قبل ان تكفر في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفي

الكافرة اذا أتت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا نفي ان تجرد الايمان
بدون العمل لا يمنع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا يمنع الايمان حينئذ النفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في
الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان كذلك فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين
الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي نهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد
الاان يدل قرينه حالية او مقالية على انها للشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلفت لا اشرب الزنا واكل مال
اليتيم وكما اذا اتى بلا الزايدة المذكرة للنفي مثل لا جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على
شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع مانع من المنع
فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا نهو لنفي المجموع مع انه لا مانع للاجتماع
في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد تكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا الفعل هذا او ذاك
مستعمل بارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما وبسي اباحة وبارة في طلبهما مع امتناع الجمع وبسمى تخييرا والاباحة
والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او الى المخيرين ان اول الاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع
الخلو فان قلت قد يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلفت لتدخلن هذه الدار او هذه فانه لو
دخلهما جميعا لم يحنث ولم تمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب كما اذا
حلفت لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع
والخلو في الاثنان بالامر به نفي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن ايتا بالمامور به لان الاباحة وان
جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما ايتانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الايتان بالمامور به
انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن كما اذا قال بع عبيدا و
ذاك فطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد تستعمل الى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها
مضارع منصوب بل نعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ومتصل انقطاعا بالفعل الواقع بعدا ونحو اللازم او
تعطيني حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت كل واحد الى غاية هي اعطاء الاخر كما اذا قال للاجير حتى
تعطيني دينارا وستعمل الحتى في المناسبة ان واحدا لذكورين ونسب كل منهما باعتبار الخاص قاطع لاحتمال الاخر كان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قولك احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يتبع
بوجود كل واحد كما ان المباينة يتبع عندها وهذا ذهب النحاة الى ان لو هنا بمعنى ان الفعل الاول عندنا
وقوع الثاني او الاول الفعل الاول يمتد في جميع اوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد
مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عدابهم واستمرارهم على حتى يقع
توبتهم او تعذيبهم وذهب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء ما مراض في المعنى ان الله تعالى
بالك مرهم فاما ان يهلكهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلم يأذن الله لا ادخل هذه الدار او ادخل ذلك فالنصب
كان لا دخلن حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه فيجب استمرار عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى

لو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية او لا يبر في يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل
حتى غربت الشمس وما يقال ان تعدد المعطوف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي
وبالعكس حتى لو قال او ادخل لك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان تكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى تكون الحالوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى والثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان تكون
عطفا على الفعل نفسه حتى تكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى
الدارين لانها كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا ظهر ان ما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة عاطفة تفسيرية للعموم اي عدم الجناح متقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير الملهر فلو وجد
احدهما كان جناح اي تبعة بالعقاب فكون نفرض لهن مهرا بعد ما عطفا على تمسوهن والا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب
الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تمسوهن او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح
ممتد الى تقدير الملهر **قوله** حتى للغاية اي لمد للة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله حتى مطلع الفجر والما عند الاطلاق فالكثير على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد
تكون عاطفة تبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعد ما جملة فعلية او اسمية مذكورة بعدها
او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة بجب ان تكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
افضلها او اردونها فلا يجوز جاني الرجال حتى عمرو ان يكون الحكم ما ينفي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن
بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يشمل الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك كل اب يحب
حتى ادم وفي الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء والاصح ان العاطفة لا في صورة النصب مثل اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب والاصل في الجار ان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف بجب ان يكون
جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم ينتفي حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو وقتح حتى عمرو بالعطف كما تقدم بالجر فذكره ابن عيش **قوله** فان ذكر
الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعم حكم جابا للقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه
الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للتعليل السببية
والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي الشريك من غير اعتبار غاية ولا سببية ولا دوام الاصل يحمل عليه ما امكن
وذلك بان يكون قبل حتى محتملا للامتداد وبعد الدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه
عند قوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان المقال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى يستأسروا
اي نسألونا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى جزء من فعله داخلة في الفعل
نظرا الى الظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان التي داخله حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل
الممتد الامتداد والانتهاء اليه فان محل الممتدان تكون سببا لما في الفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى
كي عنده والسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون منصوبا عنه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلم حتى ادخل
الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه نهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له

حتى بلغ سماءا

بل الاسلام حتى اكثر ما توي وهذا نظير فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والمسببية ان الفعل الذي هو السبب سببي وجود الجزاء والمسبب سببي وجود الغاية بما انه لوضح لكان حتى للغاية حسنة حيث احتمل الصدر اعني السبب الاستداد والاخر اعني المسبب لانها الذي والا اي وان لم يكن بحيث الصدر سببا الثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه في الغاية تتوقف البر على وجود الغاية لتحقق استداد الفعل الى الغاية وفي المسببية لا يتوقف عليه بل يحمل البر على الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف تشترط وجود الفعلين ليتحقق الشريك وسيوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الاستداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يحتمل ان يتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اكلك حتى تعديني فهي للمسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التعديه لا يصلح لانتهاء الايتان اليه بل هو داع الى الايتان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالح لانتهاء الصدر اليه وانتفاء يمكن الصياح للضرب وقد قال ان الصدر اعني الايتان لا يحتمل الاستداد وضرب المدة وما ذكر الصدر اقرب فاجمله بجموع احتمال الصدر الاستداد والاخر الانتهاء اليه منتف والايتان يصلح سببا للتعديه لانه احسان تدعى يصلح سببا للاحسان المالي والتعديه صالحة للمجازاة من الاحسان ولا يخفى ما في هذا الكلام من الاضطراب وعليه فقد يعتبر النفي كما في قوله تعالى حتى تنسلوا فانه جعل غايه لعدم الدخول فيعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المحبوب بالقيد كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا تحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اكلك حتى اتعديني عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والمسببية اما الغاية فلما مر ولما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا ما ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي هي عند سيبويه الاول للثاني من قبيل رهم مجازاة ومكافاة من شخص اخر مثل اسلمت كي اذخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل زال الدخول والاستاع في كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ما ضيفا اليه كالايتان الى التعديني واذا كان حتى للعطف المحض فمعنى الواو فالمعنى الترتيب وظاهر كلام شيخنا الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى ولم تتعد اواتى وتعدى عقيب الايتان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات اواتى ولم تتعد اواتى وتعدى متراخيا حنث المذكور في نحو الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى العود والا تصل والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التعدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر الممتد الحلق للكلام في الوقت الذي ذكرناه وقد مثل ان لم اتكلم اليوم حتى اتعدي وقال نحو الاسلام اذا اتاه فلم يتعدم تعدي وقد مر متراخ فقد بر وارد عليه انه اذا لم تتعد عقيب الاتيان ثم تعدي بعد ذلك لكان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد لم تعدي من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان باتيه وقتا اخر تتعدي عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما قال ان المسئلة موضوعة في الموقتا ان لم اكلمه اليوم و

والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى افعدي باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتعد بالجزم شاذا تنزيلا لانه عطف على الجزم بلم حتى يتسنى حكم النفي على التعليلين حتى الاعلى مجموع الفعل وعرف النفي لا يكون داخلا في حيز المنفي نسقا والمعنى وبطلان الحكم قوله بل حضروه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن المتفهم استعمارها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين المجاء والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المتيد في المطلق للحاجة في ايراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وقاله صاحب الكشاف ان المراد عرف بدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات واما الحمل على استعارة لما فيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الربط بين الغاية وعدم تعمد ذلك الحقيقة الاخذ بالجانب الاقرب والاخير ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ ليس بمرضي هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخ عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايتاله مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي لطلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم بتوفيق الله يحيى وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسايل اذ بها تستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة الا انه في الغالب من النقود التي لا تنتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وقرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ودخولها في المثمون في الالصاق والملصق به بمنزلة الالة فدخل الباء في الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة تكون بمعنى والكر ثمانية في المن مثلا ولو قال بعتك هذا العبد بكور من سلم وبصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى شرط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سايرالاثمان قوله لا يخرج الاباذ معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان تقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني فالنكرة في سياق النفي مع فاذا اخرج منها بعض ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا لان الحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل الا سمكا حتى يكون من قبيل لا اكل الا لان المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يحنث بتخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك لا يوم الجمعة ولا اسكن الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره في الكشاف من ان المفعل يتناول المصدر لغة وصرح به في موضع النفي فهم ليس كما ينبغي قوله فالمغيا بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر الاستداد المغيا وبيان لانتهائه كان الاستثناء قصرا لمستثنى منه وبيان لانتهائه حكما وايضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر قوله فلا لحث بالشك لقايل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الالف الكاف وجه وهو ان يكون على حذف الباء اي الايمان اذن فيصير بمنزلة الاباذ في حذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض

واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخر وجها ما ذي كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجها ان اذن لكم فانه محل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن للكل دخول في قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قال ان دخلت في الماسح المسح للحسن بالكف فاليد آله والممسوح محل الفعل في المعتبرة الآلة قدرا يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل مال شبهه بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فصار الفعل مقصودا لاثبات صفته للالصاق والمحل وسيلة اليه فتكتفي فيه بمقدار ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون البعض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله ولهذا قال جار الله ان المعنى الصحيح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فاك في اعتراض من يطعن عليه باسم المسح لاذلال على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس مراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع علم مادي الفرض به انما قابل المراد بعض مقدر فصار كمجملية النبي صلى الله عليه وسلم مقدار الناصيه وهو الربع واجاب الشافعي بان علم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف بسبب الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة كضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه استيعاب الا انه نصف بترك صح الراس في غسل الرجلين كفيا قوله ويستعمل الشرط فقد يستعمل على ما ذكرنا من كونه بعد ما شرطا فلما قبلها كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية ومنه قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وكونه للشرط بمنزلة الحتمية عند النحاة لانها في اصل الوضع للالزام والجزا لانه للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق على مال لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعند الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة تعين ما وجب بالالف لان اجزاء العوض تقسم على اجزاء المعوض عند لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وكذلك ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى سبب كل جزء من هذا في مقابلة جزء من زوجها وتنقسم احدهما على الآخر بمنزلة المضافين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فورية توقف الشرط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من الشرط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة تستدعي التوزيع ولو قالت طلقني واحدة على الف فطلقها وحدها كان لها ثلث الالف لانها لما تابته بدلالة الحال ذلوجعل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الف فانه غاية لطلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الالف جزاء لطلاقها جميعا كما لا تقدم فان فايدتها في الشرطية اكرجيث لا يلزم بها بعض الطلاق شئ قوله واما من قعد تكون للتبيين وغيرها فالمحتوتون عن اصلها البداية والغاية والنواة راجعة اليها وذهب

بعض المتاخرين الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس ببعيد لاطباق اية اللغة على انها لحسنة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من للابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية مواضع المسافة اطلاقا للاسم الجزء على الكل اذ الغاية ما ينتهي اليها وليس لها ابتداء او انتهاء قوله بعت الى شهر اي موجلا الثمن الى شهر حالة انت طالق الى شهر ان نوى التعجيز او الايقاع اخيرا ذلك والا تبع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احتراز عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة لوجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان الذكور بعد الى هل يدخل فما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمختوتون من النحاة على انها لا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل يرجع الى الدليل ويحتمله ان الى للهاية فجازان يقع على اول الحد وان يتوقف للكان لكن يمتنع الجاوزة لان النهاية غايته وما كان بعده شئ لم تتم غاية ونقل المصنف بان الغاية قليلا لا تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الكلام كالسمكة او لا كالصوم لمحايط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير متنوعة في الوجود الى الحيا لم تدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان تستتبعها المغيا لتنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قايمة بنفسها او لا فرفع مسئلة السمكة تناول الاكل الراس عندهم والا تناوله عند المصنف وان لم تكن غايته قبل التكلم فاما ان تناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناولها اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لبد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقي بها داخلة تحت حكم الصدر وان لم تناولها كالصيام لا تناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فتعتد اليه وتنهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود الانتهاء بالليل لان الصيام ان كان زمانا فظاهر وان كان مجتمعا فلانه لا قابل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم تكن كذلك اي كالمرافق لا تسيمه التي تمتد اليها قوله فلذلك اي فهو مثل الاول قوله وصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تناولها وجزاؤها قوله فلذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله انما لمد الحكم اعتراض لا يكون قوله فلذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة وغير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول صرفوله فيدخل تحت المغيا لا قوله وذكرها لاسقاط ما وراءها على ما مر جملة معترضة بين علة الحكم فانهم وان علم المراد بقولهم الغاية قوله وللنحويين دليل على ما اختاروه من المنصوص فيه نظرين وجوه الاول نقل المذاهب الفسيحة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا عدم كل منهما بد وضع الدليل وهذا بعد دخل في مثل قولك الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قرانه الى باب الغاية مرجحا لمذهب الثاني ان القول بكونه حسنة في الدخول فقط مذهب للعرف له قايل فكيف يعارض القول بعدم الدخول وانه اكثر من النحاة الثاني لم يذكر مستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس الاكل على ما مر مستغنى المذهب الرابع ومخالفا لهم لان الصدر تناوله وقد اخبار ان الانه لا يدخل قوله بعد غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرفقين في الوضوء مع توهم بعد الى ذهب بعضهم الى انه تمسح كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه للدلالة في الاعلى الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط والا ان غسل اليد لا يتم بدونه لتسالك بعض الذراع والعضد والانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكره لهذا الكلام تفسير

يتعلق عليه الامر وانما وقع ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال ثلاثة ايام جمع وتسع والصواب وفي الآجال ثلاثة ايام اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل لا سقاط كما في الاجارة وانما رواية الخلاف في آجال اليمين قال الامام السرخسي في الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا تستغني التاييد في تاخير المطالبة وتملك المتعة في موضع الغاية شك في كذلك في آجال اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في الظرف بان يشمل المجرور على ما قبلها اسما لامكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الآتي في الكوفة زيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في قرية والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة تستغني الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انصب بالفعل وتستغني الاستيعاب كالمفعول به تستغني تعلق الفعل المجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه تصدق بصوم ساعة بان نوى الصوم الى الليل ثم نظر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهو سوا وكذا غدا او في غد وكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قوله يطلق حالا لان المكان لا يصلح مختصا بالطلاق لا ستلزام ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح شرطا فكون تعليقا لان مرادك ان طالق في دخولك الدار بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها بحذف المصدر موضع الزمان فانه شايع او بحذف استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فصير بمنزلة الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء باقي يستغني وجوده ملزم تعلق الطلاق بوجود الدخول استعارا قيل وفي قوله بمنزلة الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد بل وجهه وظهر الاثر فيما اذا قال للاجنبية انت طالق في نكاحي فتزوجها لا تطلق كما لو قال انت طالق كلما تزوجتك فتزوجها لا تطلق ان يقع في محل قوله فلا يقع بفرض على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالشيء المتعلقة ببعض المكانات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا اللفظ ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فمنع ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى بتقدير الله فيصير من قبيل المشيه والارادة فان قيل قد استعمل في المقدور بل تركك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون

احدهما ان صدر الكلام اذا كان مستقلا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لا سقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الاستداد حاصل فكون قوله الى المرافق مثلا تنبيها على ان غايته لكن لا لاجل استقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل والثاني انه غايه للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مستطيلين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فيبقى داخله تحت الغسل وكما ولو فعل ظهر بان الجار والمجرور تعلق بالغسل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انا اذا قرن الكلام غاية او استثنا او شرطا لا يسمى بالمطلق ثم يخرج بالقيد من الاطلاق بل يترجع القيد جملة واحدة فالمستثنى الغاية كلام واحد للاسقاط الا ترى انه لا يجاب اليها لا للاسقاط والاسقاط لا تناقضان فلا يستقيمان والنقض مع الغاية نص في واحد قوله فان قاله على من لزمهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال للبناء على استماع وجود الكل دون كما ذكره المصنف هاهنا مغلطة من باب اشتباه المعروض العارض فان الواحد حين من كل عدد لكن اذا ربيت معدودات عشرة مثلا فالامر ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما موجز من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني في الثالث وهكذا حتى التاسع وهذا منزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بحين ما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او من عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزاء من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا قال مراده ان الواحد من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون نظرا ان الكلام مبني على ان المراد كل احاد التي من الواحد والعاشر فانا لا نزاع في انه هل يدخل كلها واحدا واحدا ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا من هذا وبين قولنا بين واحد الى عشرة فلسائل ان يقول انا لا نسلم انه واجب ما بين الاول والعاشر فهو الثاني والثالث وغيرها والى لا تتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه يقع للثانية وهم لا تتصور بدون الاول ويقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ولفوات الوصف لانه لم يجز للواحدة ذكروا لطلاق لا شت الا بلفظ كما ذكر غيره لان التضاف امر موهوم وصفي الاولوية والتاخر لا سترد انتهاء ما يقتضي ما هو ثابت لا يوجب انتفاء ما هو اولى اذ لا تلازم بين المعروض وهذا كما قيل ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا تتصور بدون الابن ولا يدخل الاب عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان طلق للدخول الاسناد والعاشر يذكر الغاية لحكم الوجوب وعند ما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان صفة الغاية غير قايمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غاشين ما لم يكونا ثابتين وذلك الوجوب وتدعرف قبيحة وعند زفر لا يدخل شيء من الغاشين عملا بوجوب اللغة وقد حاجه لا صحيح في ذلك كما لو قال لك علي من عشرة الى عشرين اليكون ابن عشر عشرين فتحيرة زفر قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم مضروب عند الاطلاق الى ان يدل ذكر الغاية للاسقاط لا للحكم فيدخل الغد في الخيار ومضارع الاجل وعدم التكلم وعندما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في بحر بعت الى شهر انه تعلق باجل الثمن وعدم عنه عن الى الا طلب الثمن لكون نيا ستحق الشاول اذ من ما تابع في كون الاجل حق بتبدافان المتصرف منه الرتم وبوحاصل ما ذكر في

المشيد بشيه الله تعالى قول ابى يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا يتوقف عليها دروي الخلاف على الحكم في نظم اثره في انه يكون مستاعا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم وقوع الجزاء للشرط عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير في شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشا الله وما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق مشيئة من لا تظن مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكته وهي ان مثل انت طالق ان لم يشا الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيه فلوجود شرط وقوع وما على تقدير عدم المشيه فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيه الله محال فالتعليق بها يستحيل معه وقوع الطلاق لقوله ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله ان لم يشا الله فشيئين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيه الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء ان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوجود وقوع المعلق عليه اعني عدم مشيه الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولم يفد قيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ستين ان لم يشا الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الستان فلان قوله انت طالق ستين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق بمشيت مشيه الله الآن وجود لا شيء كلا مشيه الله تعالى في ذكر المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ستين ان شاء الله وان لم يشا الله في اليوم فانت طالق ثلثا في اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في الميمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل قد ذكر في المنتقى انه ذكر قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله طالق لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط والنوازل لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشيئة الله تعالى الثلثين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله الثلثين لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت الثلثان بعدم مشيه الله تعالى ايا هما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى انه لم يشا الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد ذكر انه اعاد في النوازل في غير المقيد صفة الطلاق فقال انت طالق ستين ان لم يشا الله فاخر الشرط على مضي ان لم يشا الله استبن حالا المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث متقدم الشرط كما في المقيد فتصرف علم المشيه الى الصرف اليه المشيه وصوان بطلقها ستين

قوله اسما الظروف عقيب بحث حروف المعاني بعضها حروف وبعضها اسماء وفي كلمات الشرط دار ردد فيها من الظروف ما تعلق بمسايل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وفي كلمات الشرط دار ردد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض

قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والمتقدم والمراد الصفة المعنوية لا اللفظية التحريري والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت السابقة بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها

متاركا كما اذا قال لها واحدة ثبت بها رجعة قصده قد يما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق بجعل اتيانها في الحال الان من ضرورة كاسناد الماسبق الوقوع في الحال وهو ملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا للكلام وقد مسائل البيعة والبيعين به مغير للدخول بها لانه في المدخول بها وقع الجميع لانها لا تبين الا اول ولهذا يلزمه ثلاثة دراهم في مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او بعده درهم اذا الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحفظ تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك فهم منه استحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لما نيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني في لا يخفى انه يجوز ويغلب وللاضرورة في جعل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جمله بحصول مضمون جمله فقط اي من غير اعتبار ظرفيه ونحوها كما في اذا ومتى فند خل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا استعمال فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء على ما نقل عن المشكل لكنه **قوله** فتقع في اهل الحيرة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا تقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل ورد في الحرر الاخير ان الحيوة عاجز عن الكلام بالطلاق ومن شرطه العدة لان المعلق بالشرط كالمنشا عند الشرط فلما وجد الشرط لم يبق شرط لصحة الطلاق ويكفي وجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع ان لم يتصور منه صحة التعليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التعليق ممكن بالم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع فلا يقابل يحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكم ان يعتبر الوقوع والا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا حرج به النعل ويكون استعمالا فيما موقطع الوجود كقوله واما تكونن كربة اذعى لها واذا الجارية الخرنس ونحو اذا جاء نصر الله والفتح الخلط ومنه سمي الجسور هو من يخلط بمن واقطر جاس الجيش اخذه والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخر دخل عليه وجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله فاستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل وهو التجمل المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قد سالتني ان ابيعها فتجملا مستعففا ثم ابتعها فالان حين رضت وقد علمت تمولي فتجملا مستعففا ثم ابتعها اي كنت ذا غنى وديانة فصرت الان تجمل مذاب وشارب عفافة اي يعيش ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره اذا حتى ليس باسم ولا هو حرف ممحض بدليل استعمالها فيما ليس بمقطوع وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا للمشكوك منزلة المقطوع لنكتة وبي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان زلة الواهب وحظ المذاب حتى ان صاحب المكرمة كاد ان لا يقبل فيه لوهن المحاسب نفسه على ذلك فيا من هذا حاله المكرمة وعند البصريين اذا حتيه في الظرف مضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال كما قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق اقسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من

الليل لانه ايضا مفيد بتقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل الشرط والتعليق من غير ستوط معنى الظرف مثل اذا جئت خرجت اى اخرج وقت مجيئك لعلمتا لخروج كل بخروج منزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوا لكل الشرط ولم يجز بوابه المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر فيفيد تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج اخرج فانه فى معنى ان يخرج اليوم اخرج اليوم وان يخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل اذا لا يجوز الا لضرورة الشعر شبهها للتعليق بمن حملتها ما بمن حملتى ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير ستوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا متى لم نستعمل الا فى معنى الظرف لكن بضمنه معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة مضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد تقال ان استعمالها بهذا المعنى الثانى فى زماننا فى عهد الان الوقت بحكم شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الكل فى الكل فلا يخفى فساده للقطع باستعمال اطلاق الارض على مجموع السماء والارض

قوله وحذوفه اى دخوله اذا لم يكون لاسكان يحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة واسمر سطرا لمحالة اى تقطع بحتمه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فانى تغلب الماضى الى المستقبل لانها حتمية فى الاستقبال وبما يتم من دخوله لاسكان فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الآية كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون

متى

قوله ومتى للظرف خاصة بمتى لانها تستعمل فى الشرط خاصة مع ستوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهب اليه والا فالنزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى يخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا تحمتها الشرط بواسطة وتوهموا فى بيت شاذ جاء فيه المضارع مستعملا فيما مضى خطأ الوجود ولم يجعلوا متى تحمتها الشرط مع دوام ذلك فيه

قوله فعندهما اذا شاء متى فانه لا يستقيم عن معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعند مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون

قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا فى الحين وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يستبد بالمشية فى المجلس حاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقى نفسك سيد بالمجلس اذا زيد عليه متى تعلق بها وقد المجلس ايضا كذلك ما اذا زيد عليه ان شئت فى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بها وقد المجلس فلا تعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن متى شئت صار راجعا الى الاصل شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة

كيف

قوله وكيف للسؤال قد يطرن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط وهو رأى الكوفيين وعلى هذا يقاس بناء على انها للحال ولا احوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى بد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة

فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما يصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها لا استفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لاخفاء فى انها بهذا سبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف منوطا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق اردت بين ام بانيا على قصد السؤال لصارت مجازا والمعنى انت طالق بائنة كيفما شئت فالظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق بائنة كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى الحال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض

قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا وينجز اذا مال الى بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او يتبدا اما ما ذكر من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عندنا بى حسنة والاصح انه ومن ما لا يتم مالم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما عند ابى حسنة

قوله ويطلق فى انت طالق كيف شئت اى تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت بالمشيه بعد وان كانت مدخوله فالكيفية اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تنويض الاحوال والصفات دون الاصل فى العتق وغير المدخولة لا مشيه بعد وقوع الاصل فلم تفوض التفويض فى المدخولة تكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او بالثلاث فرجح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فصار بائنا معنى العدة وقد يكون واحدا فصار بائنا بضم اثنين اليه وحينئذ يصير الرجعة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعند ما تعلق الاصل ايضا بالمشيه لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فلم يتم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وكيفية كلما يبحث عما ذكره المتوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء ان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفه وجوده باثاره واوصافه فافترقت معرفة بنوته الى معرفه اثاره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف ايضا منتزع الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من انشاء ولكل على متاع قيام العرض فيه نظر اما اولا فلانه لا حجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس دون اما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وانما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيه تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بنائب آخر فلا حاجة لاثبات قيام العرض بالعرض ذلك

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهنا بيان حكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول بحيث لا يقع فجرى على لسانه انت طالق او حرمتك الطلاق والعتاق ثم لو اراد فى انت طالق رفع حسته القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لزوال ابهامها من استبداد المراد والتردد فيه

قوله والاستار ما

اى لهذا المراد بالكنايه وقصورها فى البيان لاثبتت بها ما يدفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح نسبته
الى الزنا مثل ان يثبت او انت زان بخلاف جامعت فلانه او واقعتها او وطيتها وكذا اذا اقر بما فيه بما يوجب الحد
لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للحاج اليه
جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحسنتم اما له الكلام الى عرض اى جانب بدل على المقصود فاذا قال
لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية تكون مسوقا الموصوف غير
مذكور كما تقول فى عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فتوصلا بذلك الى نوع سلام
عن المؤذي قوله قالوا والكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق
المجاز دون الحقيقه لان حقيقه الكنايه ما استتر المراد به وهذه الالفاظ مع انها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من
اهل اللسان لكنها تشابهت الكنايه من جهة الابهام فيما تحصل به هذه الالفاظ وتحصل فيه مثل البائن مفهوم المراد الا
ان محل البينونة هى الوصلة وهى ممنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل
باعتبار ابهام المحل الذي ظهر اثر البينونة فيه فاستترت بها لفظ الكناية واحتاجت الى التنبيه لزوال ابهام
المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح وقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن
كنايه عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ قابل ان نقول ان اريد
ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكنايه واسترار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات و
ان اريد ان ارادة المتكلم بها ظاهرا لاستتار فيه نوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم ومع حرجه
بانها من جهة المحل بينونة مستترة ولم تنسد الكناية ما استترت المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم
تشترط ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحسية المهجورة والمجاز الغير المتعارف كالمجرد
استتار المراد فلذا قال المصنف انهم لو شترطوا للكناية ما ذكره علاء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف ويقرب ان الكل
عند علاء البيان ان مذكر لفظ وما سمعناه لكن لا الفاظ بل لينتقل منه الى معنى ان مومأ ملزوم كالاول كما مر اد
بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة
نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المراة عاصفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على
ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا ينافى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض الملزوم بالذات على
سبيل تحقيقه واما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتاتى فى لك لان اللازم من حيث انه
لازم لا يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم سالم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم و
الباس لا يلزم الطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا يلزم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة
النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ وردفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة
من عرف او دلالة حال ونحو ذلك وههنا كذلك وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا حاجة فى انه لا يكون
مقصودا والا رجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم شئ منه فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة
او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد من اول الطلاق بصفة البينونة
يلزم

واما اجمل صاحب الكشف تفسير علماء البيان وليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال واللازم
الى الملزوم بل ما ينتقل من معانيها الى شئ اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفى محل
خاص فنه الاستبار قوله الاتى اعتدى اى يطلق بعض البتونه فى الكنايات الاتى اعتدي واستبري وانت
واحدة فان الواقع بها رجعي ظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بنفسه على آلة البيان بناء انه اريد بها
معانيها لينتقل منها الى الطلاق اللازم الا انها لا تدل على معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة
وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدى الدراهم والدنانير ونعم الله عليك او ما يعد من الاقراء او
المراد مستترا واذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدة الاقراء تستلزم
سابقة الطلاق تصحيحا للامر بالضرورة ويقع ثلاث واحدة رجعي فلا يصار الى الزايد وفى هذا نسبة على ان اللازم
المنتقل اليه فى الكناية قد يكون مستقلا على ما هو المعتبر فى الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول واما
اذا قال لها قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء واراده حسنة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق الذي هو المدخول
بها للوجوب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونها طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق
سبب لوجوب العدة ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق وطلقتك لانهم يشترطون
التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما عذر ذلك جعل مجازا وانما
ينتقل علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التنبيه من الطلاق الاعتداد مجازا
بطريق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب لتصير منزلة علة غاية تحقق
اصالة على ما ستر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط
فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب لتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة
والحرباء بالضب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق الا بوجد فى غيره الا بطريق التبع
الشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الافعال اي
طلاقك فاعتدي يا واعتدي لانى طلقتك فى المدخول بها الطلاق ويجب العدة وفى غيرها ثبت الطلاق على انه
ولا يجب العدة قوله وكذا اى مثل اعتدي استبرئ لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب
براءة الرحم من شغل الا انه يحتمل ان يكون للوطى او طلب الولد وان يكون لتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت
الطلاق اقتضاء والباحث المذكور فى اعتدي ايضا ههنا وقوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او مجرورة
يحتمل ان يراد انت واحدة فى قولك او واحدة النسائى اجمالا او مفردة عندي ليس لغيرك او تطلقة واحدة
على انها وصف للمصدر واذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة
فى الصور الثلث فتقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان
وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد صنعه قوله التقسيم الثاني اللفظ باعتبار ظهور
المعنى وخفائه وسراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور يحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفى النص كونه مسوقا

الظاهر

لاثبات القيد كقوله عليه اللام بيع الرطب بالتمر سواء بسواء وهذا اولى فرارا عما قرره بعض العربية من ان الكلام اذا استثنى على قيد زايد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد موضع مناط الافادة وتتعلق الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب وقد يقال لكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه اللام اذا دخل حر وعبد الحديث النظر ان الاولان اورد لكل من المفسر والحكم تاليين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم للمصنف في المثل بهما نظر لانه ان شرط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على العموم والتعميم كما في قوله عليه اللام اجتهاد ما شئت اليوم القيامة فليس مما نحن فيه قوله تعالى في الله بكل شيء عليم ما ندل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبهذا هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر قد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وقوله كلهم ازداد به وضوحا فصار نصا وقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فكون محكما وفيه نظر لان نسخ اللفظ الاخير الاتي كلام دال على حكم يقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلا ما منيا لحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن وورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا تناوله الامر في قوله تعالى اذ قلنا للملائكة اسجدوا والامر بل الجواب ما سبق من ان الاستثناء ليس تخصيص فان قيل ان قوله تعالى الا ابليس كان كذلك قلنا لا نسلم ان الاستثناء الوحي فلا يكون مفسرا قلت المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره شامل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا فاطع للقين ورد بانه لا عبرة باحتمال مستند من الدليل فاحتمال كونه كذلك قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما عضده دليل قوله الا انه نظر التعارض عند التعارض فقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ودلل فيه بما سبق للدليلين حمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد بين اثنين في ثلاثة او اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق للاثبات العدد فيكون نصا فيما عبر قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا للاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فما الحكم بما قصد فايدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يذكر ذلك القيد واجابا نهم

للمراد سواء احتمال التخصيص والتاويل دلالة في المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمال النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا اقوى فان الكلام المتقدمين وقد تشاهد الظاهر نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة لانه فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهورين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهر انه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المتراحتمال النسخ ويسمى من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح نوعا الظهور والمذكور في عبارة الترم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام لدل على ان زيادة الوضوح في النص من كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للدلالة فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ومنصة العروس ما استوجرت منها بالتكلف سير افوق سير المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اقولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل صير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير باللغة الشرح وهو الكشف فيراد به كشف اللابهام فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بالجزم فحينئذ الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا بعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض سمي بحكما سمي احكمت الشيء اتقنته ومنا محكم ما سلم من الانتقاض وقيل ما احكمت دلالته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل اذ اعتبر في الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم تزداد قوة بواسطة تاكيد وتاييد بدفع عن احتمال النسخ والانتقاض ثم انه سيجيء زيادة الوضوح في النص وصورانه لا يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما منع التخصيص او تاييد الدوام والتاييد قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا مثال الظاهر والنص واشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للفرقة بينهما ردا على الكفرة القايلين بمثل الربوا ثم اورد مثالا اخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد بين اثنين في ثلاثة او اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيما عبر قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فما الحكم بما قصد فايدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يذكر ذلك القيد واجابا نهم

يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل احساب رده الى الجملة واجمل الاسم فان قيل بنبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ فلما كان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيلزم به عليه ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم سبب في جنة الحكم كالطرار فانه سارق كامل اخذ مع حضور المالك ويقظته فلم سزيه عليه السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فتقطع وان كان لتتمة في ذلك لا شبهة كالنباش فانه ما قطع في معنى السرقة لعدم المحافظة الموقى فلا يقطع قوله وهذا اي الخفاء بطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب ولي على العكس لان التظهر وهو المذكور في الجنابة بدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ودلائل الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى نهي عن تخصيص البدن وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التظهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كباقي السرة في الطهارة والنباش فكيف يكون من قبيل الخفي قلنا لانه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل لان كيف والاختلاف فيه بيان بعد وتحقيقه ان معنى التظهر جميع ظاهر البدن الا ان فيه عفوا ما لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن بمرأى البشرة والشعر مداخل الفم والانف ايدونه قوله او لاستتاره عطف على قوله لنوعي في المعنى كقوله تعالى والكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير في شفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي في الحاصل لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يدرك درکه اصلا كالمقطعات في اوائل السور على ما سميت بذلك لانها اسماء لحروف تجب ان تتقطع في التكلم كلها عن الاخر على هيئتها وسميها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف تطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوها مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين فيما لا دلالة عقلا على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها المواقفة لما في الشاهد على الله سبحانه وتعالى عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه بمعتقد حقيقته ولا يدرك كنهيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد وكنحوهما تمثيلا لا اعتبار في مفرداته كنشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما استدل على ثبوت الامور المذكورة لله سبحانه بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قد طعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فلعل الكلمة مجهولة لا يدرك درکها والجواب ان امورا كثيرة في المخلوق ربما تكون نقصانا في الخالق وقد تعالى الله المتنزه عن هواجس اهل الرؤية والكراسة مكون عن عيب ونقصان في المتنزه والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون سريا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية

اللفظة كما قبل ولا يستر الا هيبة وجلالا قوله والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرج درک الكنهة فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر الدليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاؤه لمزية او نقصان وحكم المشكل العامل للتكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذا اختلفا في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فيما قد يكون شائعا يصيره المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا محمد يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية من بين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الا الله تعالى ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله وتحقيق وجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الا الله تعالى انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه الذي يتعلق به التكلم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل قسما وقسم الراسخين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستمرين الذين لا تهتز استبدالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نعتقد في حقيقته ما علمناه او لم نعلمه من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان اللائق بالنظم ان يقال وما يعلم الراسخون في العلم الا انى اذهب الى ما ذهب اليه العالمون بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله تقولون كلا ما سبتدا من نحن لحال الراسخين حذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل ولكنا حتمنا اليه بما ذكرنا في الكشاف والفصل بينهما بالمبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فتطامن عن الراسخون لعدم الالباس قوله فكذا الحال الى آخره منهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال بالمعطوف مع ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه امور من الخطاب بما لا يفيد اصلا والاستئناف حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف دون غيره بمثل ما جاء في الازيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد فالجواب الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متناهية فكلف بتبليغه والى هذا قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف بالجاهل الذي لا يعلم شيئا فلا نسخ في العلم نوع من الابتلاء ولكن ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بدليل ان البلوى في ترک المحرب اشد من البلوى في تحصيل غير المراد وهما جدوى اي سعيا لانه اشق فان قيل ما سن آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه يجاب بان التوقف مذهب السلف الا انظاهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لما قالوا وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني وحينئذ تاويل المتشابهات من الصحابة والتابعين في

وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان متوقفا في العلم بعلم تاويل المتشابه وما من علم الا وله تاويل وقد قال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حسنه للاظاهر والى بيانه انما يكون اذا تاول بتاويل ظاهر الاحتمال وهذا ممكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الاختلاف المشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينتهي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فلا يطلع المبشر الغوص على الآليء والاحاطة بكنه معانيه ومن ههنا قال بعضهم بحسب المعنى اضافي قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجوابه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور نظرية والمبني على النظري نظري اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ الدلالة على معين المتصور مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما مستند واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والجواب انا نختار ان الدليل اللفظي مبني على امور وجودية وعدمية لكن المعارض المعقول على الاستقراء وتقريره الجواب ان اريد بيان بعض المدلول اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها تفيد القطع فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة طنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم ان شيئا من متواتر اللغة كذلك بل القطع حاصل بكثير منها ونحو القاعدة رفع الفاعل وصرف ما لا ينصرف ونحو ذلك وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي تتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم تفيده قطعا فلا نسلم عدم افادته قطعا عند عدم قرينة خلاف الاصل بجوز ان ينضم اليه قرينة تفيد القطع بالدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ نعلم قطعا ان الاصل هو المراد واللازم باطل فان فايده التخاطب اذا لم تكن افادة العلم بمعاني الخطاب ولوازمها وباطل ان كون المتواتر قطعيا انه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا امتنع تواطوهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد والى مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد ونوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا تصور لافترائهما قوله كيلا يكون من قبيل الكلوزة البراغث فان قيل وما عسى ان يتقدم لا يخرج من هذا القبيل لان الكلوزة البراغث ايضا يحتمل التقديم على ان شبه البراغث في شدة نكايتها بالعقلا، مستعمل الواو ضمير جمع لها فقلنا المراد بقبيل الكلوزة البراغث اللفظة المضمنة التي يروى فيها بالواو دالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل والعقلا او شبههما اولم يكن لذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل قبل التاويل يخالف العقل ولانه فرع العقل لا حيا جه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع

بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد لانه انما ساغ بالتركيب الخبري وانكار ذلك كان مكابرة فمغلطة دليل من عرف فهو سفسطة وسيجيء في الاصل الحكمة الموهومة استعمالات في افادة كالدلالة على نفي ما علم بحدته بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلامنا بالطريق فيه نظر لانا لا نم انه انكار للضروري لان كون كل خبر هذا الانسان في افادة المجموع التظم بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وموجز هم العقل باستماع اجتماعهم على الكذب قوله التقسيم الرابع في الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله كما لو كان كالمحاكي كما لم يسمه دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التنبيهات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما مستدا للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى عله فهم كل من عرف اللغة اي جعل اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فدلالة اصلا والنقل كما مثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها قسم النظم الذي اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة والدلالة ما ذكره المصنف ان نفس الدلالات على ما ذكر منهوم من كلام القوم وما خوذ من مثلهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزم بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم نبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ اُحْصِرُوا الاية وقوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ ولما كان ستضح كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزئه وللازمه المتاخر اورد امثلة اخر تبين المقصود وتوضيحه ان لزوم شيء بعض لا مثله ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه وللوازمه ثم ههنا اشكالان الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق هو ما ذكر في النقل لمقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا الى احد لوازمه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك وجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع وجواب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان المسوق له ههنا ما يكون متصودا في المحل سواء كان متصودا اصليا كالعبد في اية النكاح او ضمنا اصليا بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض تمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو اندفع عن الترصاد متصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون مرادا لمعنى المعنى كاعتداد جميع الكلب من قوله علم ان مر السحتت ثم الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه قد لا تتم النظم عليه وتنويه به ممنوعة للنظم بانحصار دلالة اللفظ التي الموضوع صد خل فيها في الملث ولا اخفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهم العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون

يجاز ان الرجل حال الكرامة ليس بطفل والمثل حال استحقاق قائله سلب مسئول فعلى هذا اضافة الايادى الاموال ايضا حسنة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت

الثابت بالاشارة ههنا سواى قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جرى المرضع له لان عدم ملكهم خلفوا في دار الحرب جزء من معنى النفر وعدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة عدم زوال ملكهم عما خلفوا والم ان اسم جزء العدم ملكهم شيأ قبل الغنيمة لانه يجب ان يكون لازما لشئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما لشئ ما قوله فان اداى الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اى عما عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما تعالى في مجهول القدر والصفة وان اداى استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اى عما عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير يبتنى على ان هذه الجهالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يتعنون في العادة قدر الكفاية الطعام لان نفعه يعود اليهم والامن الكسوة لان المولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابتا بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اى اكلا لان حقيقة الطعام الاكلة والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما لو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا ما ذكره في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة والاخ ان حقه جعل الغير طاعما اى آكلا ليست في وسع العبد والحق اى الاطعام التمليك معنى كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس بطعام الا انه الحق بالطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحصته كالطعام للاكل الا حاجة الاكل فانها تقام التمليك مقامها اي يقام حوائج المساكين كلها بعض مقام قضايا لانا اذا جاز دفع بعض الحوائج دفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم للالزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان تصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عما انها عاما وفي الحصة اسم للفعلة التي تكفر الخطية فلابد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحكم الظاهر نفس الثوب فوجب التقرير على وجه يصير هو كفارة في نجاته وذلك بتمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه قوله على ان الاباحة جواب عما سئل ان المذكور في كتب اللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا نيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان الاصل ان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل ان النية بالنهار لا تجوز لان الصوم عبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالليل الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار الفعل الواقع في السادس عشر والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو الحسين الكرخي جمع الجمار الرمي فندي سواء الذي استدل به الآية على الوجه المذكور لكن الخصم ان سئل عما صلى الصبح بعد الاتيان بهذا الركوع هل يجوز له الشروع في ركعة اخرى ام لا فان قال لا فقد ترك الاستدلال بالآية على ما ادعاه وان قال نعم فقد ترك الاستدلال بالآية على ما ادعاه ايضا فان قال يجوز له الشروع في ركعة اخرى فقد ترك الاستدلال بالآية على ما ادعاه ايضا فان قال يجوز له الشروع في ركعة اخرى فقد ترك الاستدلال بالآية على ما ادعاه ايضا فان قال يجوز له الشروع في ركعة اخرى فقد ترك الاستدلال بالآية على ما ادعاه ايضا

سببا على علة في حق النظم لانهم كثيرا من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغيرذلك مما لا يحصى فاشتراطهم كون احد من عرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا اصحة له اصلا الرابع ان الحرم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل من معاني ما الوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد تكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كما يزاد الاب بالاتفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة التزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او عرفيا او بينا ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا الحق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المطلعين على الحقائق لهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله واما جعلوا كذلك اى انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة اللزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان تثبت اولا صحة الكلام فتثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط سبق اوانها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعمى كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان تكون حصوله بالنار او القمر او المرآة المكلسة او غير ذلك من غير المرآة فاعتبروا جعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبروا غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا ثبوت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا وثبوت المعلول ليس مثبتا للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك لم يحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء الهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية وقيل هو عطف على يتامى والمعنى ان الله تعالى جعل سهم الرسول من اهل القرى الآية وقيل هو عطف على بيوتكم

اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن قوله ويسمى
فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم
المخالفة قوله وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة
التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته
في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها
واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يم ان سبب الكفارة هو الجناية
الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على
المراة في الحديث الوارد في قضية الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث
السيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع
قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها عليه بالجماع لانهما احوج
الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي
هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل
هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان
الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على
العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم
قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال
الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف
تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة
لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو
اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن و
الفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد
صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما
شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة
قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجود الحد بسببه موجود في اللواطة حتى
كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من
المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما

لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا
لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنى
بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى
قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط و
المفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر
احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة
الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير
نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرد ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح
الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على
الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء
وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر
في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل
معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة
لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك
لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة
ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح و
تخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه حينئذ اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا
يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا
للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن
فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص
بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دايرا بين الحظر والاباحة
ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطا معنى الاباحة من جهة الرمي الى
صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها
عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تع ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والداير بين الحظر والاباحة
يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما
كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات
لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك
بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل ينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر
في نهار رمضان قلنا انما وجب بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء تقضي به الشهوة

قوله فان قيل حاصل السؤال الاولان القتل بالمثقل حرام محض فلم وجبت فيه الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه
ان قبح شبه الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة
ملحق لاباحات العبادات كالحق لدى الغنيمات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم التفاصل فيهما لامكان الشبهة وحاصل
جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واستلحاقه اذا لم تكن فيما تابع لكل الشيء والتفاصل مقابل للفعل من وجه
المحل من وجه فيستنط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل
في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل لا بالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لما مائل دم المسلم في العصمة
لانه يرجى ممكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزهاق اجزيه كما فعال فتثبت
بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة
والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي التنصيص ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لامكان القصد
بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن فيما شارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وموما عارض عارضي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وموما عارضه
فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض بالنصف عند السواد ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام
الصوم وربعها ايام الحيض خمسة عشر يوما وروي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام

حي لابه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى البعض ليتوى به وقد حصل المنوي بثبوته في ضمن المتفق قوله ولا
عموم للمستثنى على النظام المتصل اى الملائم المتقدم الذي اضفاء الكلام تحصيلا له اذا كان تحت افراد لا يجب اثباتها
جميعا لان الضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة عليها اثباتا واولاه مبنى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم
من عوارض اللفظ والمستثنى منه لا لفظ وقد بينت الاصول بعموم المستثنى الى ان في تحتين ذلك ان المستثنى بعد لفظ
اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقا وصحة عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المسمى اسم مشمول فاذا وجد تقديرات
متعددة فسقم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح ان يقدر الجميع بل يقدر واحد دليل فان
لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى
فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك عنه وبيمين الحلف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر معناه ان في يميني طعام دون طعام
تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي والشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تخصيص
بعام فلا قبل التخصيص والاختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رحمه الله اكد لانه لا استثناء اصلا
لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة للعام عموم المقتضى فكون المال المذكور من قبل المقتضى ظاهر على سبيل
المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على المعنى العقلي وهي على المقتضى
فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال عندنا انه لا يصح نيته
طعام دون طعام بناء على ان المقتضى كالعموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي كلا دون كل على ان يكون العموم في الاكلات
فان دلالة النفي على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح
بقوله لا اكل كلا فانه تصدق في نيته اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل
وهو الذي تتوقف عليه الفعل لتوقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على
الزمان بل على الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل كلا فانه
عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتأكيد والتأكيد تقرير مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على
الماهية ولهذا صرحوا بانه لا شيء في الجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي
حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه ان ذكر الفعل ذكر للمصدر ومن نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله
فالدلالة اي دلالة الاكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو
وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه ونظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد
بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي كل فرد منهم مستفاد من نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الكل
على المكان اقتضاء وقد صححتم نيته بيت واحد وهذا تخصيص بمقتضى سابقته العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب
انا لا نام انه تخصص بل اراده لواحد منهوم المشترك اي واحد نوعي الجنس بقرينة كونه اكمل المفهوم من الاطلاق وذلك
لان الساكن مأخوذ من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل
منهما بمحل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار اما يكون الاتصال في توابع السكنى من ارائك المنازل وغير

الثوب ونحوهما لان اصل السكنى هذا ولكن قد استهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد
منها او لا ولهذا تحمل عليه يمين عدم السكنى فلا يحنث بسكنى بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله
وقد غيرت كان في نسخة لا صل ولعله وهما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه ... قوله ولذلك قلنا اقتداء بغير الاسلام
تأخر جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات
متشابهة صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك
واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا فإنية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فتكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيحتاج حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحتين ذلك ان انت طالق مثل حسب اللغة على اتصاف المرأة
بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك لاي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر
شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فتكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيقتدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق
من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر رماض للاعلام مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لانه بخلاف طلقتك فانه
متضمن لمعنى فعل الطلاق من غير ان يتوقف مصدريته ثابتة في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا تتوقف الاخبار تصور وجوده فكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فتكون ثابتة لغة لا اقتضاء فيكون
بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرف من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا واحدا او انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة لهما على العموم كيف وهو
نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او
حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والعدد المعنى اشار بقوله كسائر
اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المتضمن بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمتضمن ليس بلفظ وهذا لانا نفى اثباتا على عدم عموم المقتضى اضاف نظر الى انه لو
نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى و
لهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح
بطريق المجاز من حيث ان اللب واحد اعتباري والا يصح نيه المجاز الا في اللفظة كنية التخصيص ورد على المصنف
فشر عدم عموم المقتضى بانه لا يحتاج جميع ما تحته من الافراد وهذا لانا نفى الجواز اعني صحة نية الثلث قوله
فان قيل هذه مسارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وتكحت وطلقت كلها في الشرع
انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء تكون ثابتا بقوله انت طالق
فتكون متأخرة الاستعداد فتكون ثابتا عباره لا اقتضاء فصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلث لا يقال هذا

التطليق الذي قبل العدد فلذا قد ثابت في انت طالق طلاقا واقعا بالطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بمعنه
فلو كان صحة نيه الملك في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا ويرد النقض ولا يندفع الايما ذكره المصنف
قوله لان المنصتي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه
قوله للعدد على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقدير اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس
قوله فلما بمعنى ان صحة نيه الملك في انت بائن ليست مبنية على عموم المنصتي بل على قبول الارادة احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المنصتي وهو جايز وذلك ان المنونه قد تطلق على الخصوصة وهي الفاطمة المحل الثابت
للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي الفاطمة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة
موضوعا للكل من المعنيين وضعا واحدة كان مشتركا بينها لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن للاصح فيه اي في
المنصتي نية عدد معين فيه اي كاين في المنصتي وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نيه عدد معين
في المنصتي لاحد وجه العموم والاحد انه مجاز قوله لانه لا تصور فيها اي في المنونه الاقل المتيقن بشكل بما قالوا
انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى لاحتياجه لانه المستيقن قوله لان الطلاق لا يتكرر فيه اصلا وانما يتوهم ذلك في
الرجعي من جهة ان لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بايتا ولا
ان لاحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشي لعدم ثبوت ما يدخله ليس بمحال قوله وانما حمل
وجه اتصال المحذوف بالمنصتي ظاهر حيث ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المنصتي وفسروا المنصتي بحمل غير الملفوظ
منطوقا تصحيحا للتوقف شرعا وعقلا ولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف منه هوم يغير اثباته التوقف والمنصتي مفهوم
لا يغير اثباته التوقف فالمحذوف كون بمنزلة المذكور يجري فيما يجاريه من العموم والخصوص فيكون دالا على
معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء، وفيه بحث لان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمنصتي وجود التقدير
عدمه فلا تسلم في مثل فَانْبَجَسَتْ اي فضربه فَانْبَجَسَتْ وقوله تعالى حكايه فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ اي ارسلوه
فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم العموم اللازم في المنصتي وليس اللازم في المحذوف
لم يسلم المحذوف الذي لا تقدير فيه عن المنصتي قوله قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقه وهو ان يكون
المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفه وهو ان يكون مخالفا له
فيه وشرطوا لمفهوم المخالفه الشرايط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا اخر ذكر الشرايط وغير ذلك ما استغنى بخصص
المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفه ان لا تظهر تخصيص المنطوق بالذكر فانه حينئذ يفيد الحكم عن المسكوت عنه
فالمصنف حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعيينها لتمكن من الاعتراض عليهم في تعيينهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد
صور يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله قوله ان لا نظهر اولويته
والمساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقه او بالقياس حتمل ان يكون
هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول
ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقه تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون
الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد

وارد على جميع صور الاقتضاء فان السيد مثل اعتق عبدك عني بالف انما اثبت بهذا اللفظ بل بقوله المامور اعتقته لانا
نقول معنى المتدم انه يجب ان يعتبر اولا الصحيح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح لا عتاق عبده عنه
وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا يصح الاتباع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل
الزوج ابدا كما تباع هذا الكلام فاجاب عنه المعارض بوجهين الاول منع كون هذه الالفاظ انشائية
الشرع انها تثبت من جهتي لاخبار بالكلية وضعت للانشاء هذه كما مر، بحيث يكون مدلولا لها الحكمية ذلك لا منعا
انها صيغ توقف صحة مدلولا لها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء، ولهذا كان جعله
انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يحمل انشاء بان يقول لمطلقته والمنكوحة احدى كما طالق لا يقع الطلاق
قوله نظر للقطع بانه لا تقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجيه مثلا بعت لا يدل على بيع اي غير البيع الذي وقع به
ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا وجود فيها خاصة كما اخبارا عن احتمال الصدق والكذب للقطع بحقيقة من يحكم
عليها احدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا كان ماضيا فلم تقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا تقطع
كل احد فيما اذا قال لغير مدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق بوقوع ثلاث وبين ان لا يقع الا واحدا من الطلاق
السابق، وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشا المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير
مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء توقيف على كونه المنه خبرا والا لم يثبت بالعبارة قطعا الثالث ان
الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة، وهو ليس بمتحد في ذاته بل يتعدد بتعدد محله اعني التطليق الذي هو
صفة الرجل وهو مغاير له ثابت له بالاقتضاء فلا يصح نية الملك فيه فلا يصح فيما ينبئ تعدده عليه قال وهذا الوجه
مذكور وهو ما قال الطحاوي وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارض المذكور
لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول ان في قوان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة لان ذكر العالم ذكر للعلم
قال ذكر الطالق ذكر للطلاق وهيئة للمراة لا للطلاق وهو تطليق هذه عبارة لا تخفى انه لا يزيد على ما ذكر قال والطلاق
الطلاق ثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نيه الملك فيه وهذا الدفع المعارض المذكور وقد مر
ان الطلاق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق
فكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فصح نيه الملك فيه ولا مدفع لذلك الا منع كون
انشاء، والقول بانه اخبار يستغني بما تقدم الطلاق من قبل الزوج نحو ما قدمه المصنف بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما
فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية مدفوع بمثل انت طالق واحدة فانه صفة المراة وقد صحت نية الملك اتفاقا
والجواب بالفرق المذكور في التعليق على ان تاويل المذكور في الكتاب لا يخفى بعده على ان
تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك الطلاق ليس بامر مترقب لكي تحتمل يصح نيه الملك لا تسلم صحة نية الملك
موقوفة على كون الطلاق بمراد به التطليق فلو توقف ذلك على صحة الملك لزم الدور لانا نقول التوقف على الملك
موهوما بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لانا لا نسلم ان في ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا
يتعدد فلا يصح نيه الملك فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتعدد التطليق وح لا يرد المنصتي لانا نقول

الاولى انه لا يصح وانما صح
الطلاق الى الكائن لا يرضى
قال الشارح مرجعها
مع الاولوية في الرضى
خصص بنية
مفهوم المخالفة
الحذوف
تنبيه

وبالقياس اذا توقفت ايضا على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص الرجم في ماعز
قوله والالزم الكذب في قول من قال محمد رسول الله زيد موجود مع ان كلا من المتلازمين الان
الاول يدل على ان عمرا محمد ليس برسول وهو كذب وكفروا الثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب
كفر بوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم
المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المتقى للتخصيص للذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد دون وجود زيد والطريق
الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا تحقق مفهوم اللقب اصلا الان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور
قوله والاجماع العلماء منع ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الحجج عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص
عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان النوع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم تتناوله فعدم
دلالة النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اساءة بالقياس اذ لا يعرف بالقياس المخالف للنص وتد يجاب
بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة انما ذا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها
على ما مر واستدل ايضا بان التكلم بتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول
غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما لا يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده وردد
كلا منهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل خال بالمفهوم ويدل على اثبات شيء
في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا
قوله وبمعنى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشيء من وجود المني تقربه ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله وبنفي تخصيص الشيء بالصفة اي نفي
شيوعه وتعليل الاشتراك بذلك بان يكون المثبت والمنفي كلاهما يطلق على حالة تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لتستقر على
الدلالة على حالة تلك الصفة دون القسم الاخر وانما قيد بذلك لجواز ان يكون الحكم ما حدث صفة للذات واستدل
على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولغة فما يستبعد مثل الاسنان
الطويل لا يطيب وأجاب بان الاستباحة انما تعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الخريتي لا يصح القاعدة الكلية
وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد نصوا ذلك على ما نقل عنهم في صور معينة والغرض من المثال التنبيه
على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو انا نهم عارفون انه لغة فما نوع المانع ان
الحمل على المذكور وفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده واكثر الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما للغرض
على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما توقف عليه الدلالة موكثر الفائدة عقلا وعرفا نعم لم لا يدل كثرة الفايدة
لا مكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة موكثر الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا العقل
حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يستلزم ما ذكر من الفائدة بل العمل ولم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم
يكن في التخصيص بالوصف دلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان العدد عن عدم الفوايد لا تحصى
واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من عرفائه مرجحا وكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا انباتا باللوضع

بما فيه من الفايدة بل بالاستقراء منهم ان كلا من هاتين لا فايدة للنطق سواه سمن ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج
في القاعدة الكلية الاستقرائية والجري في مفهوم اللقب لان المرجح صناك ظاهر وهو انه لو لم يعتبر عنه بالاسم احتمل
المقصود لانتفاء المرجح وهو بين ثوابه لا جهاد بان تناسب المسكوت عنه المنطوق انما تتولى محل القياس ليس محل
المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيستغني عدم الحكم عند عدم ذلك
الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت
هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا فلت اذا كان مذهب الخصم
دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف سالم
يتم عليه الدليل وانما حكمت عزت البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما تبينه
ان شاء الله تعالى فان قلت اول سرابط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته والمساواة على ما صرح به المصنف فكيف
ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة
وان شرط عدده في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض الا آتي
ويطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والا احاطة كانه
قيل وما من دابة قط في جميع الارض السبع وما من طاير قط في جو السما يطير بجناحيه الا انهم امة امثالكم محفوظ احوالها
غير مهمل سرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة وبطير بجناحيه مع طاير لبيان ان العموم من لفظ
دابة ولفظ طاير انما هو لاجل الجنسين والى تقرير ما يعني ان اسم الجنس حاصل بمعنى الجنسية والوحدة فاذا اشتمل بامور
من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد اليها بما يولى الجنس لا الفرد المعنى حمل عليه المصنف كلام المفتاح مرارا
انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعد ان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما
مع من الاستغراقية قطعية في العموم ولا استغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد
الجزم بتقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك
والشرط منتف دايما فلزم انتفاء المشروط دايما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دايما فلان فوايد الوصف غير
محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما
فوايد كثيرة معجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم باستفاء الجميع سوى الدلالة على نفي
الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه
سهو ظاهر لما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرط ان لا يظهر اولويته ولا مساواة والا خرج مخرج الاعلى السوال
والحادثة ولا سيد جهالة او خوف او غير ذلك مما ستعنى تخصيصه بالذكر ولقد رجوا بانه انما يحمل عما في نفي الحكم عما عداه
اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واتانا ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف
في شيء لما عرفت وكان تهم التخصيص بالوصف ذكر الوصف في المحل وانما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص اي نفس
التشريع وتعليل الاشتراك بما ذكر لما فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم يطرح عند معارضة القياس فلا توقف عند الجزم باستفاء
الموجبات الا حيل بكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله وقول

فائدة

لكان ذكره ترجيحا بعد ما ذكرنا من الدليل نظر الجواب عن ايهام الثالث لان اسناد الفوائد المذكورة الى الوجه اسناد
المرجح بجوازان يكون مرجح اوجد غيرها قوله واللان فصي ترجمانه فيه نظر لان التاليين بالمفهوم انما يقولون بذلك
اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التخصيص كما استفسرنا وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وبهذا ظهر
الجواب عما قالوا انه لو ليس الا بالتواتر وهو منتف انتفاء او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع
انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا تحكم المومئ الا المومئة ليس على ما ينبغي لان شيئ اذا خرج مخرج العادة ان يكون
ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كقولك الربائب في
حجوركم ولو كانت الفتات اي الا ما هو ينات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون
مخلفه بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما هنا فلا يعني ان الفراش انما ثبت لهما بين وقت
الدعوة فكان اتصال الولدين كالخرين قبل ظهور الفراش فيها فكونان ولدي الامة قوله في ارض كنا نحتمل
ان تكون صفة وان لا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بما تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة ايهام القيد
وسنذكر ما اورد في بحث التخصيص بالصفة تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطه
فان شرط الشيء ما توقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء وللمؤثر انه بالصرورة ينتفي بانتفائه وهذا
دليل يشترك به الشرط والمانع جميع ما ذكرنا في الصفة من المتبول والمزيف جار هنا وبالجملة دليل مفهوم الشرط اقوى
حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علية الحكم للبناء على ان عدم
الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرناه من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت كابلا معلوفة فلا تؤدين زكوتها لا يجب
بذلك الزكوة في السايمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعدية بالقياس لانه ليس بحكم شرعي
وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب من الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما توقف عليه
الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق والملزم من انتفايه انتفاء المعلق عليه وصوطا
والمبنان المذكوران للشرط كذلك يشايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما توقف عليه وجود الشيء وفي
اصطلاح المتكلمين ما توقف عليه ولا يكون داخلا في الشيء وللمؤثر انه وفي اصطلاح الفقهاء ما دخل عليه شيء ولا دولت
المخصوصة الدالة على سببه كالاول ومسببته الثاني فهنا وجار جاسوا كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وحمل
التفريع على الشرط اللغوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم شيء باسنايه
والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم فان لم نظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم والنزاع في عدم القطع
قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك ما هو في المال نقديها على نكاح الحرة فليتكح مملوكة من اماء المومنات فعند
لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة وتكون هذا حكما شرعيا بانا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي
في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مبنى في المتراجح انه يصح التخصيص و
ذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد تقدم المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال

بلغ سماعا

بلغ سماعا

ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا
الجواب قوله واجل لكم ما وراء ذلكم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فلم يجد وا ما فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط مع
على العدم الاصلي فان قبل المعلق بالشرط يجب ان سبب عند ثبوته وهذا ينافي ما ستقبل الشرط محال لجواز نكاح
الامة ملغيا جب ان يسبب من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بمعنى كما في الايمان المحلوف
في وجوب الصلوة فان الوجوب يجب ان يسبب الامر مع ان ثبات الثابت محال قوله وهذا بناء المعين في
الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان اذا ان كان
كان خبرا فاذا طلقها خبره وان كان انشاء فانشاءه وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على
ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير فرق الا على الاسماء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر فمال الى فحي الاول وجعل المعلق اخبارا بالحكم على تقدير وجود الشرط واعداما على تقديره فصار كل
من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم المتقادير
على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط سالكا من البغ والاثبات على تقدير
عدمه فصار اسقاطا الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم الثبوت لا حكما شرعيا ستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا
دلالة على عموم المتقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت اليه
بان عتق رقبة او طعم عشرة مساكين او كسوتهم قبل ان تحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب منعقد قبل
وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى ان وجوده لانه يمنع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا الاقرب هذا الاصل في تحولت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله
انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جاء في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه واحنث شرط لتوقف وجوب اداءها عليه اجماعا فان
يحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير معنى نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله
جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدنة في عالم سبب اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط
بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدنة اما عن وجوب الاداء او بما تتلازمان
لا انفكاك فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما
لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد
ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة الايام والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة
الاداء بل نظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب
بنفس الفعل فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى لما الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا
مرحوا في تعريف الحكم المتقدم وعرفت عليكم انهم انما تكلم انه مر بما لحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق
بالافعال دون الاعيان وذهب الامام الرازي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل

ومعنى حرمة العين حرمة الفعل وحرمة الفعل وجوه من الاعتبار شرعا كما ان حرمة
الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا مع الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع
والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو عين يديه ومعنى حرمة العين انها ممنوعة عن العبد تصرفا
فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه وهذا اولى وابلغ وذكر في البزدوي
ان المنزلة انما تكون واحدة الاعيان ليلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاولى ما ذكر
في الاسرار ان المحل والحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جري النهر ونبات الحشيش
لان تحريمها لمعنى فيها وللقتال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا الاستعداد اي
المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة
جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان
التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون سطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك مع الحر لعدم الوصول
الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا مانعة مثل ان تكون مانعة مثل ان قال انت طالق غدا واجب بان التعليق
عين وهي تحتمل البر وهو اعدام ما يوجب المعلق لا وجوده فلا تكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة لانها لتأخير الحكم بالاجماع فالمنع الحكم فتحقق السبب لوجوده حسنة من غير مانع اذ الزمان
لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان شبيها بان يقول كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجب
بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والحال ان التعليق جعل كالمانع لما عرضية ان يصير سببا كسطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله قوله فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فاتوا ان يزوجوها الا زياد
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان
الحديث مفسر لاحتمال التاويل فلا بد من ان يبين فيصح او عدم صحته قوله والسبب للكفارة مر الحث
عند الوجوب الا ان اليمين انعقدت للبر لا للقضاء اليه والكفارة انما تجب عند تقدير عدم البر فلا تكون اليمين
مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند
وجود المسبب واليمين لا يتبع عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب
هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فكون شرطا
والقابلان يقول على الاول لا يجوز ان يسمى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخليفة عن البر كالصوم فكلاهما
ممنعان عن ان يكون محظورا بهما وبعد الاتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب قد
علمت ان في لم لا يجوز ان يتأخر الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة موجبا ما
او الصوم نظر لان السبب هو الجناية قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية

بانه يتصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيعتقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
بالحال لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف حق نفسه ابتلاء المرضات
الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادي بها الواجب ممن لتستافر البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط منع تمام السببية وانما جازت النيابة
في المالية لحصول المقصود وهو المشتقة ومخالفة موي النفس كما في البدنية وسيجيء في باب الامران الوجوب
يتصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به
يستغني الانسان وبعد دفع الخسران قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل
شرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما اوجب الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل
على الثمن فقط فلم يؤخر لزوم المطالبة ولا يمنع لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لجهة للتاخير
التي فيها لم يدخل فيه وشرط الخيار داخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن في الغرة
فقد فهم بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حتى يملك صاحب الخيار
فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في البيعان دخول على السبب دخول على الحكم وتاخير الضرورة
انه تابع ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاستاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل الاصل
ويصار الى ادخال التعليق على السبب ليلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان
يدخل على السبب اذ الضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وجعل المعلق على التاثير من حيث ان البيع فانه لا يحتمل
الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط فاسدا لا موجبا ثم محض لما بان تبول الاعتاق اعني اثباتا
دون الاستاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني من الامر والنهي
اورد فيها احكام الكتاب في المباحث المتعلقة بما افاده اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك
مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر اي الضرب الحكم الشرعي الاان الخبر وكذا اقسام اللفظ
المفيد لما طلق لحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المهمل عن مورد القسمة فلا استفسر حد كذا شيء ضروري لانه لا يحتمل
الصدق والكذب وقيد الاحتمال كونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب
كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا الان الكلام في اللفظ المفيد
للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما او نفي احتمالهما لامكان
اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القابل يوصف به القول لا ان الصدق مطابقة نسبة الخبر
للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور كما قيل قوله هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور للتعريف
ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر حيث انه مدلول لفظ الخبر لا
من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور
قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر بالحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع
امكان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخرج انه بعد ثبوت الحكم الشرعي من غير

ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي ومند الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شئ او نفيه فان لم تحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا اجعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظر الى صورة الخبر فان قلت فعلى هذا يلزم ان يتصور الكذب في مثل الواجبات يريد ضمن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اعني بجوع المبتدا والخبر امر خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والواجبات ليرضعن ويعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي وغير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمتبحر فيها في تحت افادة الحكم الشرعي من الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول باب الامر والنهي قال الامام المرشي رحمه الله احق ما بدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم سير ذا احكام ويتميز الحلال والحرام واما قال هنا لان المتبحر في علم المعاني مور استفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس بما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو لدخول فيه قول كاد في الملا افعل على سبيل الاستعلاء وهذا يسمى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون والمراد بقول افعل مأمور مشتق من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم النزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل حقيقة او مجاز عن القابل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر افعل غير مركبت على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كت عن النهي ويرد عليه نحو النعاء اللهم الا ان يراد غير مركبت من الفعل الذي اشتقت منه صيغة لا مضافا وبالاعتبار الثاني هو كون الامر بمعنى المصدر مشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ لكن يرد عليه انه اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عند هم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على صيغة لا استعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا تقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما تبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نحن قد بينا ان استعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القابل قلنا مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القابل الادنى بل مقول المبلغ منه وفيه استعلاء وجهته قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد بالاسم دون المسمى كما تقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان مرجعه في صيغة افعل استعلاء بالالفاظ وبطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ كام مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة

قوله اي

والشان لتردد الاخير عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى الفهم الخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل عن مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب مرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم على من يقول بعدم الاشتراك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فعلى جواز ان تقول حقيقته امرنا النبي عليه السلام او هل يجب علينا اتباعه لم نقل البعض ثم قال الاكثرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني سنتدفع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامر فرعون برشيد وقال في الامر تجبين ان امر الله واحتج الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع اتيانه على الاصل وتوته باداته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل اجاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل لانه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح تنبيه ان استباع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه امر والدليل الاول فهو ان القائل اذا قال امرت بكذا فانما يدل على الامر الذي هو مصدر لا بطلق حقيقة على الفعل القطع عن مصدر فعل حتى تشتق منه امر بمعنى فعل وامر بمعنى يفعل ولا يدل على الامر الذي هو امر يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو امر على الثاني ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر عن الثاني والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل فاجاب عن احتجاج الخصم بان سنه الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر وثبت به فيكون من آثاره وقيل هذا تشبيه الداعي الى الفعل بالامر مبني الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون شانا والمقصود بالشان الذي هو مصدر شئت اي قصدت

وذكر الامام في المحصول ان الظاهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول المتقدم من قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فليحذروا امرهم عن امره وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجازا من وصف الشيء بوصف صاحبه قوله سلمنا لكن الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ما سلم اثباته بالنقل من ابائه اللغه او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفروع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب والدال على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سياتي بيانه واستدلال المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان يذهب الخصم عموم المشترك اعترض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فكيفما ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب انما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وظاهر على ما يستعرفه وانما في هذه الآية فلو وقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان عدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود باحدهما وهنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فيقول بكون الفعل ايضا للايجاب مخل بما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بدليل لا في عدد المدلول مع اتحاد الدال على ما اشترط واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زايدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام وسبب الثواب والعقاب فيجب ان يختص بصيغة لا تحتمل غيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحتمل بصيغها وكلها ضعيف لان الحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا نسلم في كون الفعل للايجاب لان القايلين لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه حجة علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلايل الدالة على ذلك وعلم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل يعتد بشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه لهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير وارد عارض تسلم بالسنة عارضه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القايكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا او اذى فاحكم المحمود فلينظر فان راى في نعليه قذرا او اذى فليمسحه وليصل فيهما وما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اينكم مثلي طعمني ربي وسقاني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونحن نقول الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في

البعض دليلا ولم يصر بعضا لغيرهم في البعض دليلا قوله ومنوجه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغه افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اذا اشار الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيره بعضها حقيقه اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا وعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيره والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما بالنظر قوله الماذب هو قرب من المذنب الا ان الذنب لتوابع الاخره والمآذب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو المخوف وقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا واشربوا على الاستئناف بتقديره قوله بما اسلفتم في الايام الخالية وقوله تعالى ادخلوها اي الجنة للاكرام بتقديره قوله تعالى بسلام امنين وقوله الا الجلي اي لا تكشفي جهله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كاد تمنى انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا يجاء في خصوصها وقوله انما احتقار السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بالة المال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا بطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل وافعل تفعل واحد فيعارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل وايضا المقدمة القايلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي في الامر حكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما او هو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما او هو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف كل منهما توقف فيما يحتمله فما لزم الواقفين في الامر لزم الواقفين في النهي من غير فرق وعلم الفرق بين فعل وترك وتفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشيء عن الدليل فتعدد المعاني هو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فيرجع من احتمال تمثل الاشتراك او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس يحسن ان لا تعتدوا قوله وهذا الاحتمال اعتباره والتوقف بسببه سقط الحقايق قوله وعند العلمة اي الكشف العلما موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب لا عند قيام الدليل وهنا سقى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة كما

اللام ومن التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن السيد ولا شك في القول باشتراكه معنويا الوجوب والندب لان وجوبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترخيص الفعل وبين الوجوب والطلب والاباحة على ما ذهب اليه الاكثر من الشيعة فان وجوبه حينئذ ايضا واحد لان الفعل اما ان يتساوى طرفاه او لا والاول هو الاباحة والثاني اما ان يترجح فيه جانب الفعل او الترك والاول هو الندب والثاني هو الوجوب فالطلب الجازم وجوبه والطلب الراجح ندبه والمساوي اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وغاية المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا يدل على رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك اسرا ثابتا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال الا ما قام دليل على نقصانه وجوبه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا انما انا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بما يدل عليه لا الاجماع اما النص فبايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بحسان كون سبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون الوجوب او الندب مثلا فحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المومنين عن امر الله او امر النبي عليه السلام ويجوز ان يكون لتضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الامة للتحذير عن مخالفة الامر فما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا الايات يتدل على وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذروا واول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير تسليمه عاما وهو ممنوع بل هو مطلق والنزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانما النزاع في كونه حقيقة له او مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من ملابسة التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون لها لفعه حراما وتركها واجبا لتحقق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير لهم لمومن ومومنة جمع لعمومه بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا وتمسكوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل الخيار لهم تبعا لاختيارها في جميع اوامرها بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي لا يقال هنا من بيان امر ان احدهما ان القضاء هنا بمعنى الحكم وتخصيصه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حتم او فعلا كما في قوله تعالى

فلما قضى موسى الاجل اي خلفهن واتقن امرهن لا نخلي ان الاسناد الى الرسول ما وهذا المعنى فتعين الاول واما الطلابة على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه بوجه فمجاز وثانيها ان الامر من امر هو القول دون الفعل والشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انما يراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة عن المومنين عنه ولو اريد الحكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل مرادا منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا وما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض هو انما توجه على تقدير كون الامر للايجاب لستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انكما انتفى السجود فعلام التوبيخ والانكار فان قلت هذا الايراد انما يكون لو كان الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاطبه قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذا امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى والنزاع في المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انبئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله وكل قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد الشاهدا عني امر المطاع للطيع في حصول المامور به من غير امتناع ونوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان امتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لان المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما تعرفت خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوايد هو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل بخطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى التعبير اي سواء كان قوله كن فيكون بحازا او حقيقته يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر الله اما على الباقي فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اي كما وجد الامر بالوجود تعلق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد وشبه سرعة الايجاد بالكلام بسرعة الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو كان الوجود مقصودا بامر كان لما مع هذا المثيل لعدم الجامع

فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا
بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامه وفي امر التكليف هو
الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصه واذا كان كل امر من الله طلبا للكون يجب تكون المطلوب
اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من
جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل
شاء ام لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا
في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانه فصار
لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب
وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا
المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود
الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب اللغه لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت
الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل
وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية
في الايجاب بمعنى الطلب والحكم
باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني
ولقايل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغه لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها
فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قايل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد
في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة
تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة
بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى
افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم
على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة

الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو
الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القايلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره
وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقايل
ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره
وقيل الاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز
ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد
فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله
للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد
الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد
الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب
مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام
اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال
هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض
ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ
الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة
او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر
في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة
فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون
صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو
يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون
مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كونه
واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد منهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام

ليت كذلك فهذا محل جديد للكلام فحمل الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد تخصيص الخلاف بالكراهة
والعصاني فلهذا ذهب الشارحين الى ان هذا الخلاف انما هو في صيغة الامر واقول الكلام فحمل الاسلام بان
الامر حقيقة للوجوب عند الاطلاق وللندب والاباحة عند قيام القرينة كان المستثنى منه حقيقته
في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان مناد هذا التاويل ظاهرا تاديه الى ابطال
المجاز بالكلية بان كون صيغة الامر حقيقة في المعنى المجازي وانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع
له اي كل عليه بلا قرينة ذكروا التاويل الاخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا بنا على انه
يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الاخر وتمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون عينه فعند اللفظ انما استعمل في غير
ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فيجاز الا فانا نستعمل عينه في حقيقته والا فحقيقة قاصرة وكل
من الندب والاباحة منزلة من الوجوب فكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما.
فيول الخلاف الى استعمالها في الندب اولا والاباحة من قبيل الاستعارة لكون مجاز الم من قبل اطلاق
اسم الكل على الجزء لكون حقيقة قاصرة وذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة وجواز الفعل
الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب
فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزئه
لا امتناع محقق الكل دون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فرد واحد لا امتناع
صدق احدهما على الاخر فانه لا باينة في الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة
مجرد جواز الفعل بل كون جواز الوجوب منزلة الجنس بل الثلثة انواع تحته
داخلة تحت جنس الحكم مختلفة الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر عما يريد ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه
من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله
ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
والوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك وامتناعه وانما ثبت جواز الترك حكم الاصل
اذ لا دليل على حرمة الترك ولا حظر فان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وجب الفعل الذي هو جواز الترك حكم الاصل بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة

الندبية فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع التقيض والدال لا يدل به
اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحتوي عليه وبذم تاركه شرعا او كونه عيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا ان جواز الفعل جزء من مدلوله وما نقل عن المصنف من ان
علم المعاقبة جزئه وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع سندسيه قلت هنا مبني على ان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل والترك ان المأذون فيه
جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه سواء كونه ماذونا فيه والمانعة
في اشارة الى ما اليق بهذه الصناعة الايرى ان فخر الاسلام لما لم يجعل الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب
القيام مثلا هو المدلول المطابقي للنظم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد مر جوابا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة في حمل الكلام
على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن ظاهره وما ذكر من ان الامر يدل
على جواز الترك حملا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا
يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه قلت هو كما مر جوابا
مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه
في الانسان للشجاع فان ذلك من حيث انه فرد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة
من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت خصوصية كونه مع جواز الترك وبلزمه بالقرينة
كما ان الاسد مستعمل في الشجاع وبعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس
بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة له على خصوصية وبالجملة
لا يخفى على المتامل الفرق بين صيغة افعل وبين فعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل
ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد به انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للاباحة انه دال على ذلك اذا قامت قرينة على جوازه وتطرح جوازه فان مدلول اللفظ ح لا ان الاول مستعمل في
الاخير والثاني في الطرفين ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق انما ذكرناه من المحقق وقوله هذا اذا استعمل في
ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه بجواز ان لم في ارتفاع الجزئين جميعا او ان يكون
بارتفاع احدهما فلا دليل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن
المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
بل يتوقف على ارتفاع المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير رفع الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين

حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **وقوله فصل** عموم الفعل شموله افراده
وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة
وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان
في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار
او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم
في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول
علم ان لا حرج في الدين وان حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه
انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بساير العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت
بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني
البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب السايل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر
واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا
لانه عليه السلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سوا كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه
قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير
في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال
هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط
او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او
وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سوا كان موقتا

الفرق بين عموم الفعل وتكراره

بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف
ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما
صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق
لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر التعليق في اثبات
ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند
الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة
العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل
الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشترا اللحم مرة واحدة
وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب
الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سوا كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان
الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك
لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين
او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس
واحد من التصرفات وكثرة الاجزا او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية
فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم اي عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك
قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في
الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضا ولقايل
ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال
الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية
وكلام صريح في ابتنايه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر
الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد
اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل
لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي
هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ
وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت

سرقة واحدة تقطع يمنى كل منهما بيد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايامنا فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في بنائها هذه المسئلة على مسئلة الامر اذا قطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجزاء على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا دلالة له على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقدير القطع لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة استتباع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله هل** للانواع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الخ الاتيان ثانيا بعد فساد الاول وخرج بذلك ما يحسب اصطلاح الفقهاء فعندنا اصحابنا الشافعية مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضا فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضا ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولنا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحايض اذا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجوابه التزكي يجمع عليه وهو نيا في الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عندنا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا وعلى ان متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث فاته فيها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضا صلوة النائم او الناسي عند التذكر فعل في وقتها المقدر لها ثانيا

بلا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر وجبا كان او نفلا والقضا تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر وجبا اذ الوجوب انما هو بالسبب وح لم يصح تسليم عين الثابت بالامر وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك كان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب كشغل الذمة بالواجب امر بتفريغها فاذا فعل ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك للواجب كانه عينه والباء في بالامر اما من كون ثبوته بمجرد الامر كقوله تعالى اقيموا الصلاة او ما هو في معناه كقوله تعالى وفرضنا عليكم الثابت حق الثابت بالبيّنة ومعنى تسليم العين او المثل الاتيان بهما او باحدهما والاتيان بهما كان لعباده حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التفريط بالوقت في ايقاع الزكوات والامانات والنذور والكفارات وقال الباب بالامر دون الواجب به في ايقاع النوافل اعتبر في القضاء الواجب لانه مبني

على كون المتروك والفعل لا يبقى من الاول واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار ديا لشروع واجبا فتقضى والمراد بالواجب هنا ما يع الفرض ايضا ويعم كل واجب بان يكون من عمل مرجب عليه احترازا عن مرفي دراهم الغير لا دينه فانه لا يكون قضا وللاول ان يستدها من ذمته الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهره قضا من ظهر امسه او عصره قضا من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة خلاف صرف النفل مع الماله فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال وكالسعي اداء قلت المباح ليس مامورا به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قالوا في الاسلام بعد ما فسّر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقيد بالدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا اي ان الاتيان بالمباح المامور به فان جعل راسا للطلب الجازم كما هو راي البعض فخرج الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من قسم موجب الامر وان جعل اعما للطلب جازما كان او راجحا على الترك ومساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفتقر تسليم عين الواجب والمندوب ولا يخرج موجب الامر وهو المباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك انه توهم ان في كلام فخر الاسلام هو انه يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فكون حقيقته وكل من الثلثة فلو ثبت فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعت على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر صيغته وانه اشارة الى ما سيجيء من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن المحقق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الباب الامر الواجب والمندوب وان كانت صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ماسة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر على قول الكعبي **قوله** وبطل كل منهما اي من الاداء والقضا على الاخر مجازا شرعيا لتباين العينين مع اشتراكهما في تسليم الذي الزم يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادّيتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل الا ان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين دون المثل **قوله** والقضا بالاختلاف فان القضاء مثل غير معقول كون سبب اختلفوا في الاداء بمثل معقول فعدا العقر بسبب جدي راي يضمن مبتدا مغاير للعقر الوارد بوجوب الاداء في عبارة الشارح تصح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم بثبوت الحكم اما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي وعند بعض اصحابنا

في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان
هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف
الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا
باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع
شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها
وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقا الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضا مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك
بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط
والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف
المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب
كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولويه سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط
من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فيكون اولى من سقوط الزيادة وايضا
سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول
رمضان الثاني يوجب قضا الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص
به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت
ما يثبته خوف الموت وشي اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات هنا الاستلزام والاقتضا لا
التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته
لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقايه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضايه فلا
بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شي لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض
شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله
لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عايد

الى

الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد
به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان
وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزي في شهر رمضان الاخر كان ينبغي
ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان اخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان
بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة
قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قيل هذا على قصد التفسير وهنا على
قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط
النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا اثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد
منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضا بما اوجب الادا والاخر ايجابه بسبب جديد هو
التفويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضا في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في
رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضا بصوم مقصود والاخر
اسقاط القضا بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي
يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه
وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني
بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط
هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضا مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد
كما في التفسير الاول ولا سقوط القضا عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضا بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة
بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم
والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة
الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ
قوله والادا قد سبق ان المامور به اما ادا او قضا ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان
كان فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من
الادا المحض والقضا المحض ينقسم قسمين لان الادا المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فادا

كامل والاقتضاء القضاء الخ اما ان يعقل فيه العلة فقضاء مثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء مثل غير معقول
فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صنعه حكم الامر اداء او قضاء وكل منهما ثلثة انواع
فالاقسام بحسب الاجمال ستة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان كون حقوق الله او في حقوق العباد
تصر اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان يقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دايرين النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي عبارته اختصار اي الاداء
اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة فصور مسئلة الاصبع الزايدة ثم الصلوة التي شرعت
فيها الجماعة اما ان ودي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او ودي البعض بالانفراد
بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ البعض
اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فلو زاد او ه قاصرا ففي التمثيل للقاصر نظر تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك الكامل ضرورة
ان العجز المؤدي للجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة
نفسها في الصورتين والقبيل بالمثالين تنبيه على تفاوت التصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو
الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان خلف الامام ثم اتمه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف
الامام فتوضا وجاء بعد فراغه واتم صلوته فيجعله اداء باعتبار كونه في وقت فضاء باعتبار فوات ما اتى به
من الاداء مع الامام وهو ينتفي بما اعتقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما اعتقد
له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقته الا انه لما كان العذمة في حقه الاداء مع الامام
لكونه مقتديا وقد فاته ذلك يعتبر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وصار كانه خلف الامام
ولما كان اداءا باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله
في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير حاله وقد فرغ حال من ام آفاقي والمعنى ان دخول الوقت
اوجب الاقامة بكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو ما يتغير في نفسه
لا نقضايه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضا يعني انه اما محض مثل معقول او غير معقول واما غير
محض قوله وثواب النفقة للحديث المشهور الخ يقع عن الماشي لان الاجر والثواب الانفاق لا للتابة
لا يجري في العبادات البدنية الا ترى الحج شايبة مالية مرجعه الاحتياج الى الزاد والراحلة فرجعه الماشي
يقع عن المامور ومرجعه الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر على ما يظهر من الاحاديث وعلى
التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصالح عنه هو الانفاق والمأثم بينهما غير معقولة وفي
قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضا او المثل والثواب ليس شيئا منهما قوله وينتفي
بعلل الاركان لفات بالصلوة ولا صفة الجودة الثابتة في الدراهم الوداة في الذكرة لانه اما ان ينتفي
الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد فيما وجد مع الاصل ان يقضي صلوة عند له وركان

او يقضي نفس الركن وصفه الاعتدال وفي دراهم جياد وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة
ابطال الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله قلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان
العجز المؤثر في اسقاط الجناية كالعجز شلا لا يعلم الا انه على تقدير التقليل لا يعجز يكون الذبح في الصلوة ايضا
واجبه بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التقليل يكون جنسه مندوبه نحو سنيته فيكون القول بالوجوب
احوط وسمي قبولها وقبولها قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله قوله وفي الاضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او
القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين
مخالفة لهوى النفس بذبح المحبوب الا ان التصدق بالعين تقل في الاضحية الى اراقة الدم تطهيرا للطعام بازالة
ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فيسقط الحدث الى الدماء وتصير ضيافة
الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه العنز والبقر الا انه محتمل ان كون نفس التضحية
واراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق
بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت علمنا بالاصل او جبنا التصدق
بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت العينة او بعين شيئا احتياطا في باب العبادة
واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي بعض النسخ متعلق بقوله لم نعمل بهذا
التعليل نظرا الى عبارة المتن لانه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله اسقط
بالنسك اي باحتمال ان كون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بحلي ايام النحر فان قلت فليسقط الحكم الى الصوم
فيجب عليه الفدية قلت لم نكتف بالاصل في الصوم بل اسقط بالنسك بتعين فعند زوال
العذر تتعين وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام مرجحة بقا الانتصاب
والاستوا في النصف الاسفل من البدن والا تحقق القعود باتفاقه لان استوا اعالي البدن موجود في الحالين
الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الاخا قوله فسقط الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر
الاسلام قوله والسعي اي كتسليم عين المرتهن في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل
علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي المثيل الاشاله لا ربعة
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على
الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم
بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل
المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال ببدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام
وقيل يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي ولذا الحكم في سايرالديون لان
الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الذي وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين
الواجب لما ذكرنا فان فعل القضا مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له لم تسلم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع

تسلم العين واسع تسليم المثل ولما العين اعم من كون غصب للعقيقة او عتاد الشرع والمتبع في الدين تسلم العين بحسب الحقيقة واما الخاص فيوجب اشغال العام فالمودى في الدين عن الحق واذا كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه نسبة ضرورة بحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المودى يمثل محله الشرع عن الغايات والله لعدم الضرورة لان رد المقبوض عن جانب النظر الى المقبوض يكون المودى مثلا واما ما يعال من ان نفسي قضا الدين بالمثل ان المدين لما سلم المال الى رب الدين صار الدين في ذمته كما كان له دينا في ذمة المدين فقاصا مثلا مثل فيه نظر لان قضا الدين لا يكون بسلم عن الغايات وهو ظاهر ولا تسلم مثله على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المودى وايضا على هذا لا يكون بين قضا الدين والقرض فرق وقد صح في الاسلام وغيره بان ذمة المقرض قضا مثل معمور وذمة المدين اذا كامل **قوله** والغاصب اذا غصب عبدا فزده مشغولا بجنايته استحق بها رقبته او طرفه او مدبرا ان استهلك في يده مال انسان فعلق الضمان برقبته او مرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فزدها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فلما اداء لوروده على عين ما غصب اوباع الا نه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وستغرغ على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فتتل تلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع والمشتري ان رجع عن المبيع بسبب كانت ازالته به مستحقة في يد البائع منزله ما لو استحقه مالك او من او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل الجنايه عيب منزله المرض او الاشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل يستصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فولفظ هلاك ولفظ التسليم اشاره الى الخلاف في الشغل دون الدين في المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الوصف جمع وصف وهو ما يرده بيت المال ويروج هناك الخيار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان قالما في يده فله ان يمضي الاداء او يطالب المديون بالجياد اخذا لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اذا باعه اذ لا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون منزله المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتادية الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما يعلم ان قوله اذا علم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العباره **قوله** والاداء الذي يشبه القضا كما اذا زوج الرجل امراة على عبده هو ابو المراة فعتق الاب لتلك الرئيس العقد فان استحق العبد بقضا القاضي بطل ملكه وعتقه ووجب على الزوج قيمه العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فلا تسليم اذ من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقه

بالشبه لكنه يشبه القضا من حيث ان بدل الملك يوجب تبدل العين بدل السنه والمعقول فالعبد المغلك ثانيا كانه مثل ما استحقه بالشبه لا عينه وستغرغ على كونه اذا ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراه لكونه من حقها مع قيام موجب التسليم وهو الكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق يقضاء ملكه البايع بانا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر الاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين استحق بطل وانفسخ وستغرغ على شبه القضا ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوج وان الزوج ملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابه والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوج لانها تصرفات صادفت ملكا نفسه وتتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصوره المذكوره على الزوج بقيمه العبد للزوجه ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم والزوجه على القبول لان

[illegible] ما يقابل العين له القيمة بالقضا ولكان له حكم المسمى عينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كما لو غصب اذا عاد المغصوب الى يد الغاصب بعد قضا القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع عينه **قوله** دخل على بدنه هي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها مرضت ثم ماتت ولا حد الصدقة على مواليها بل على مواليها هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهو لا يحرم الاجر على النبي عليه السلام **قوله** وان حكم الشرع دليل يعقول على ان تبدل الملك يوجب بدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذي يحكم الشرع بتحريم التصرف فيه على بعض المكلفين وجعله للبعض الاخر انما هو الشئ مع وصف مملوكيته والكل يبدل بدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف ما قلته لا تخفى ولقايل ان يقول لا نجوز ان يكون العين المتصفه بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكة وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والعبد فالاولى ان يقال لما كان الملك عن الاشاء السابقه واخذه عن ذكر الاداء الذي يشبه القضا اقدر بخبر الاسلام وان كان الناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فاداء قاصر بما به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا بيرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان طعمه الغاصب بيراعن الضمان بالاتفاق مسئلة الشافعي رضي الله عنه بان الغاصب ما مور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير فلا يكون اداء ما مور به وانا قلنا انه تغرير لما حدث به العاده من ان الانسان لا كل في موضع الحاجة فوق ما يكل من غير نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء لكنه لا يتسلم عن جهته الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال الحق الى المالك اليه نظيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقيل انه تكلان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء كالغرور المنهي عنه والاداء ما مور به وساقي اللوازم على ما تاتي في المذروعات والداء لا تحصل الا بالاداء الما مور به والثاني انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا حيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ان الباء مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الايداع باحة

بكر

والعاصر لا يجب عن الكامل قلنا على بعد ثبوت القصور فتقدم الاتلاف كأداء الزيوف عن الجياد فان قيل جعل المالك متحملا الاداء ما فيه من الغرور قلنا الجعل عارض فتنقصه فلا عذر له المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك عتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبد عتق العبد وبراء الغاصب وما ذكرتم من العاريه الجاريه بكلتيه الاكل موضع الاباحة عاده مخالفه للديانه الكامله الداعيه الى ان يجب لاخيه المسلم ما يجب لنفسه فتكون اخوة الدين مبطلا للاداء قوله والقضاء مثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الصلوة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصره ورده بان الثابت في الامة هو اصل الوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لا ان الواجب الاول كامل قوله في قطع اليد القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام وكتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص القطع اذا لم يتمكن من القتل لانه لم يتمكن من الاصل فاذا افضى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم الراية فيكون القطع مع القتل جناية واحدة بمنزله ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف بعين ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما قوله والقتل قد يحل اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بدفوات المحل قوله وعندهما وصف قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل انتقل الى ما يماثله والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المنفوع قيدنا المنفوع نصصنا على ما وقع فيه الخلاف وهو ان عند الشافع يضمن بالمال المنفوع وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو استيفاء المماثلة بانفاء التقوم والحق ان المنفعة ملك مال للمالك ما دامت كذلك ان تصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستتبع المالية عندنا خلافا لابي حنيفة والملكية عند الشافع فعندنا منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبه مده ثم يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابه ويسكن الدار وعند ابي حنيفه لا تضمن لان المنفعه عرض والعرض لا يبقى وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء والعرض ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعه ليست بمتقومه فلا يكون مثلها المال المتقوم لا بتقوم ولا تضمن على عدم بقاء الاعراض مع ظاهره فلو سلم ان تخلل الايام في العقد اشبه منزلة العدم الا عيان حدوثا امتنا

في قول ابي حنيفة رحمه الله ان يخص الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع مثلا وايضا نقضه ان يقول بل التقوم باعتبار الملكيه واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتنفيذ المواجع كما سبق الاول قوله تقوما في العقد بثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير موردا للعقد سلمنا فان قلت فهو تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل الرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون احد اجزاء ايجاده او لوازمه قوله فلا تقاس عليه اي بصحة اثبات المقدمة العامة بسقوط المنافع في الغصب بالقياس على سقوطها في العقد لا الاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد ما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس في مقدار الاحوال فلا يصح مقاسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا نقاء كل من المانعين وجود كل من القياسين فاوجه تخصيص ابطال الاول دليل كون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق انا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق انتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيحتمل كل من القياسين مانعا قوله وهو ان استيفاء القصاص مع لا يعقل له مثل المال ليس بمثله صورة وهو ظاهر ولا معنى ان في استيفاء القصاص معنى الانتقام مزيد دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بنا على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حسرة للفضول وبقا لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال والثابت في الخطا على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكليه قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الواجب ثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيجعل فاسدا في حق الساعة كالنكاح وانه يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسلم قيمته قضاء حقيقته لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه تشبه الاداء لما في القيمة من جهة اصالة بنا على ان العبد المجهول وصفه لا يمكن اداؤه الا بعينه ولا يعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا سعى اليه وتعين بتقدمها على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تعتبر القيمة ولا تعتبر الزوج سن اداء العبد القيمة قيل له ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذا تسلم عليه لا على المراة فانها اذا ابت تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب هو الاصل الوسط وذا متوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما فررنا اذ المجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة بجواب صورة القضاء فانه لا يكون الا عند العجز الا قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للامور من الحسن ان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح واما بين حسن اللغة فلا امتناع لان قول القائل سرق على سبيل الاباحة او قتل اختلفوا في ان حسن الامور من موجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل

والامر دليل عليه ويعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والادلة اجمل القول بانه لا بد للمامور به من حسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل ومرجحا لما يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من مهمات مسائل اصول الفقه لان عظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلكم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول جوان يبدل لكم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد المعقول الكلام والمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية مرجعه البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل دخل القباح تحت ارادته وهل كون خلقه ومشيته واصولية مرجعه انها يبحث على الحكم الثابت بالامر كون حسنا وما تعلق به النهي كون قبيحا ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لما يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك ذيلة تحريف على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل اندرج كثيره وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعذر الوصول اليه ويريد بمسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ويريد بالمقدمات المترتبة بالعقل الفكرية للوصول الى مجاريها وصل اليه كل احد بمجرد فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة من زل قدمه في البوادي اوضل فيه في البادي فقد يرجى عوده الى الطريق الحق اذا عثر فانه بالجزء من عرف وغيره ولم يتنبه للخطا في مقدماته فتلهاك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين افراط والتفريط على اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي ما يشبهه الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوفيق والثاني من الوفق قوله اعلم ان العلماء لحرير البحث وتلخيص محل النزاع عليها هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فالمعنى الاول الخلو عن الحسن المرجح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا قضاء الشارع عليه او على دليله وهو بنا وجواز العفو قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وعلى الخلاف هو مذاهب المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة فيها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على ان العلة في اثبات

وذلك اما راجع الى نفس الفعل وقبحه لنفس الذات الفعل والثاني من صفاته حتى حكم العقل بانه حسن وقبح بنا على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب عليها الا اختياري للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت ذلك بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على ما ذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا يثبتان الى افعال الله تعالى عقلة او عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح في افعاله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على وجه الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة تصفه ولا غاية تعلو وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس كذلك فيفسرون حسن افعال الله حسن بمعنى كونه صفة كمال ولها معنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من ان الحسن ما امر به والقبيح ما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في الحسن عند من يقسم الحكم الى الخمسة ظاهر على انه ليس بمامور به على ما يجيء انه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والوضع ان يقال الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح معنيان احدهما الحسن ما تعلق به مدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه فانهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله واحسن للقادر في الدارين ان فعل وان ترك عن المضطر وما لا علم له بالحال فان فعلاه فقد يكون حسنا بل صحيحا فلم يعتد لا بتعلق التعريفين جميعا وشمل الحسن بالمعنى الثاني كل ما تساوى فعله وتركه شرعا كالمباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب لانهما يستحقان المدح والذم كذلك فلا تشمل المباح وواسطة بين الحسن والقبيح بالمعنى الاول وعلى المعنى الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما التفسير الاول والقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الحرام والمكروه فكون الشيء ان انتهى امره الى احد الامرين المقدور والذي لعلم حاله بما لا يصلح عليه العالم بحاله او يفعله او لا يفعله ملزوم لواسطة بالمعنى الثاني وممنوع الجواب بانه داخل في القبيح لان القادر العالم بحاله ان يفعله بناء على علم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ويذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل كون واسطة بمنزلة المباح والا يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان كون واسطة وان لم نعترضه المصنف وتامل ان يقال انا نريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد فان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي ذلك وما ليس من شانه ذلك فلا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل اذا لم يفعل ما ينبغي ان يتركه للمدح لكن لا يتم التقسيم حينئذ لان الانواع ليست متساوية في شمول المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا نتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته ثم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان

عليه الانفاق بخلاف جانب المعلول فانه برهان عليه وبرهان التطبيق ليس يتام على ما عرف في علم
الكلام ٢ انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير تناهيه هي الانتفاعات المتزينة
وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ٣ ولا يخفى انه انما يلزم لو كان انتفاع الابتداع ايضا فعله اما لو افعل شيئا
بانتفاعه وكان انتفاعه بابتداع فاعل آخر كما لبارئ فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى انتفاع فلم كان وصف ذلك
ليس من تكوينه ايضا يلزم التسلسل ٣ وهو الاولى ان لا يتفع معناه التكوين و مذهب الاشعري انه ليس من
الصفات الموجودة في الخارج على ما تقدم في علم الكلام ٣ ولما ليس يتام الا ان مذهب الاشعري ان التكوين
ليس صفة حقيقية انما يه مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك ان التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة
بوجود الشيء لا لعلة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الانتفاعات ويمنع انتهاءه الى انتفاع قائم
بذاته لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا تصور انتفاع بالفعل للصادق من غير شيء ينتفع به قوله قدمه
الناسه حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب عند وجودها وعدمه عند عدمها وليس النظر الى وجود
العلة واجبه وهو الوجوب بالغير او بالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير فاذا توقف وجود
الممكن على علة موجبة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته
والا يخفى على بعض الاذهان امعان ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهنا لا نافي للضرورة
و الفردي مدينة عليه بصورة الاستدلال فلنا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا
اذ لا نعني بالواجب الا ما لا يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد ٤ اما كون علة الممكن بحيث يجب
عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجعله ما يتوقف
عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما علمت جعله ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
والثانية قولنا كلما وجدت جعله ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو
تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا علمت الجملة امتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا بطلان
وجود الممكن على تقدير علم جعله ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل
اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم بحققا
لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود
جعله ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه هنا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثاني فلانا
لو لم نصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جعله ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل
امكن عدمه بالامكان العام وهذا بطلان علم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض
وقوعه محال واللازم باطل اما لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جعله ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون
جعله ما يتوقف عليه جعلة لشيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن
تارة وعدمه اخرى مع تحقق جعله ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان

يتبع الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة محالا بالضرورة فعلم الممكن عند تحقق
جعله ما يتوقف عليه محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن
من غير ان وجد شيء اجراء مقتضيات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جعله ما يتوقف عليه
وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته
الموجوده تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه بالمنع ولو سلم فهو لان
الايجاد غير متحقق حال العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن ان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد اذ
نفي الشيء لا يستلزم وجود نقيضه ونظر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف ركاكة لا حاجة اليها اذ
يكفي ان يقال فللزم هذا المعنى لانه ان لم يتحقق في زمان عدمه لم يوجد فيه شيء الا الاخر فان اريد ان
يقال لم يتحقق وجوده او يحب وجوده او يمتنع بحسب الذات فعناده ظاهران
الكلام في الممكن وان لم يكن بحسب الغير فالامكان لا ينافي ضدها فلا وجه لقولكم والا لكان وجوده او عدمه
فلما المراد باستناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه وخفا
في تناقضها وهذا ما قالوا ان الممكنة ناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد تتعدد عليه كالشمس والقد
والنار المضمومة امتنع انتفاء علة واحدة لامتناع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد
الامور او استغاثوا ما يكون بانتفاء كل منها وامتناع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على الايجاد
امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتباري يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول
هو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج عنهما ٤ والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى الجميع الاوقات
على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لا يكفي في وقوع الممكن ولو يتمين من غير ان يهي الوجوب وقع
ممكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولوية
وجوبه قلنا ان كان العدم مع ذلك اولوية فوقوعه انكار للسبب لان الرجحان الراجح بثبات الوجود الراجح
كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فالمفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله
وهذه القضية وهي ان كل ممكن يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق
عليه الحكماء والمراد هاهنا السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها المتكلمون ذهبوا
الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب فان اهل السنة يقولون ان وجود
الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه باراداته واختياره اي وقت اراد فاعله بقائي مختار والمعلول حادث
الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم السلسل
او قدم المعلول قوله اعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب

صدوره عن العلة وحق وهو وجوب وجوده بايام موجود اوذلك لانه مالم يخرج عن حد التساوي لم يتنه
الى حد الوجوب لا بوجد ولا يصير وبعد تحقق الوجود لم يشع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع
الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود وهو ان يكون المتقدم موجودا
وزمان قبل زمان تحقق المتاخر لم ان تحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو حق بالضرورة وان اريد
السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول
حتى يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم وهو ايضا باطل لانه
ان اريد بالاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان
اريد في الخارج وفي نفس الامر فما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او الى النظر الى العلة التامة وكلاهما باطل
اما الاول فلان الوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب
مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فكان جزءا من العلة التامة فلا يتقدم عليها بشيء ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا
وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فكون الوجوب اثرا للعلة التامة يناقض
عدمها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن ما في سبقه على الوجود بحيث احتاج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء مؤثرا في جزء نفسه
وقد بينت الاول فنقول في الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بحيث ان العقل يحكم عند
ملاحظة هذه الامور بان الممكن لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لانه
حينئذ اما واجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وايها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب
بناء على انه اعتبار عقلي هو ان الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعله من اجزاء العلة التامة فان اريد هذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول لنا ردا مع تسليم لا يجب
الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فنقول بقولنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل
الناقصة بمنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب اثرها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك

قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية ولا فان المعلول يتاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل
كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام
فلا يمكن تحقق احدهما دون الاخر بمثله ووجود الشمس وضوءها وان تغايرا في الاعتبار العقلي
معا نظرا الى نسبتهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان اعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه
محتاج الى الاخر ومستفيد منه من حيث ان الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة
عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دورية في نظر
الى احتاج الوجود الى الوجوب جزء بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتها وتاخر الوجوب ايضا باعتبار

الاحتياج الى الوجود وقد يمنع ذلك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة الموثرة وهذا لا يوجب مغايرتهما والا لما تقدم احدهما معنى احتياج
الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد وان يقال وجد فوجب صدوره وان تقدم
المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود الزوايا الثلاث للعالم وان الوجوب والوجود على تقديركونهما معلولي علة واحدة
يجب ان يكونا مضافين للعلم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس لازما قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود والا معدوم كالا يقاع الذي هو امر اضافي فيستقل وهذا قول
بالحال وانقسام المفهوم الى المعدوم والواسطة لا نسلم انه ليس لموجود ولا معدوم ولا فان استقلل بالكينونة في الوجود
والا فهي صفة غير موجودة ولا معدومة قابلة للوجود وتقريب الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد
الحادث لا يمكن ان يكون كلها جميع اجزاياه لان وقت حدوث ان كان من جملتها كان حادثا في ذلك الوقت
المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حادثا في ذلك الوقت
وهكذا ما نص بعبارة مع بقي وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه انه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف
عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وهذا يندفع ما يقال لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود لا زيادة
التي من شانها ترجيح ما شاء والخصم ان يقال لو كان مجموع قبل الوجود لم يكن حادث لما مر من وجوب
وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن
في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان كل الموجودات مستندة
الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فلم يكن شيء منها معدوما فيلزم من
الجزء منه لزم الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فيلزم كون العدم
شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم استناد الواجب وان ليته اليه لزم استناد الواجب
تلك الموجودات اما نسبة الى الواجب كانت قليلة ولزم قلة زيد الحادث وان ليته اليه لزم استناد الواجب
كذلك بحسب ذاته مع قطع النظر عن علمه بذاته وهو باطل وان اريد استناد الممكنات الى الواجب بواسطة
كذلك بحسب ذاته مع قطع النظر عن علمه بذاته وهو باطل وان اريد استناد الممكنات الى الواجب بواسطة
علمه بذاته فهو مبني على ان علمه بذاته علة لوجود الممكنات وهو ممنوع وان سلم فلا نسلم ان
استناده غاية ما في الباب انه دليل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا
بين وان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزاياه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف
عليه وجود معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود
جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستندا الى وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات
ايضا والالزم بطلان هذه القضية ثابتة وهي قطعا كلها وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد بغير
توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء وانتفى عدم ذلك الشيء فيلزم قدم زيد الحادث وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي الى حادث فيلزم قدم زيد الحادث وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي الى حادث فيلزم قدم زيد الحادث فما ليت
ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم هو بعض اجزاء العلة قلم قلت ان

يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا مرجعه ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى
علم قدم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود
زيد ممتنع الازالة لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي قدمها الزلي
ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث
بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء ما يتوقف عليه وجود عمرو او بقائه اذ لو
وجد علة الوجود والبقاء جميع اجزائها امتنع عدم المعلول بالضرورة وجب وجود المعلول عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون وجودا محضا فيلزم بان يصير معدوما واما
ان لا يكون وجودا محضا بل معدوما او مركبا من الوجود والعدم ولا يكون فاعله بزوال الموجود لانه ح
يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الوجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور
الا بزوال علته وقد بينا ان علته ليست شيئا وما ان يكون وجودا محضا فقال العدم متعلقه بزوال ذلك الجزء مقابلا لقوله
وذلك لانه اما ان يكون وجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون متعلق العدم متعلقا بزوال ذلك الجزء الذي بعدم عمرو
بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لم يزل لا يزال جزء علة وجوده او بقائه
وسنتكلم على ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لانه لو
لا يمكن انعدام شيء ما يتوقف عليه وجوده وهو جزء الواجب فيلزم امتناع الواجب وهو يستلزم المحال
فيلزم استحالة وجود زيد بناء على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود زيد فقد تحقق مجموع ما تتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على عدم ضروري تتوقف على عدم عمرو الموقف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر وهذا
خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لم يكن مجموعا ضروريا بقاء بكر الموجود
لاحتمال ان يكون من جملة تلك الموجودات ما تقدم لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها
محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما
متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضروريا اذا جاز ما تتوقف عليه
وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضروريا وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجود والمعدوم هذا
خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي تتوقف عليها وجود زيد لم يوجد زيد بناء على توقفه
على عدم شيء فرضناه عدما واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر
اليها على عدم شيء ما ثبت

وحد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد بوجه ما وهي التقديرية التي ادعينا انها ثابتة وبعكس
عكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بالفعل
يلزم عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم ذلك الكون عدميا او بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر
اليها وجوده ثم نسئل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء ما يتوقف عليه وجوده وهلم

حتى الى ان ينتهي الى شيء لا يكون هو ولا شيء من الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو
محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علته وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث
من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الوجود
التي يفتقر هو اليها من غير ان يتوقف على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات
والمعدومات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي لم يدخل
في العلية والثاني ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قولك الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود
زيد على جميع اوضاع المقدم وتعاديه فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخله
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من المقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع
لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ومتنع عدم تحقق الملزوم
وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما علم زيد بانه يكون عدميه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
الى آخره عالا دخل له في اثبات المطلوب وبيان توجيه آخر وهو ان جعله ما يجب عنه وجود الحادث لا
يجوز ان يكون موجودات مع معدومات ان التقسيم المذكور مستلزم لقولنا كلما عدم زيد بعدم شيء من الوجود
المفتقر هو اليها المستند الى الواجب وهذا محال لا مستلزم استناد الواجب اذ عدم ذلك الوجود يستلزم
عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهذا لا ينافي الواجب فكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث
المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وانما ينافي الامكان الذاتي لكن لا نحافظ فانا
ننافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث
موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار
يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فيه اي
وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان تحقق جملة جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما شاء اراده او
اوجده ذلك الحادث فلم يلزم التخلف واما ان لا تحقق فسنتقل الكلام الى ذلك البعض المدعى عدمه
بان لا يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب عليها ما مر فلم يلزم اسفا الواجب
وهو ح وفلسفات عن هذا السؤال العلية بمقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره عنها
بلا سبح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا
يبقى من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام عرفا يعلم مما ذكرناه في ابطالات الثالثة بيان انه لا يلزم
من تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان لا يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود
ولا معلوم وهو المطلوب فان قيل لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث الحركات الفلكية
على انها ازلية وعدم كل سابق منها معلل بوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها
بداية والحركة امر غير قار الذات فترفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر
هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وهو لا يتم البرهان على امتناع تركب علة الحوادث من الموجودات

والمعدومات فلا يلزم ثبوت ٢ موجوده ولا معدومه اجب بانه لا يتصور الحركه الا ان وجدا زمانا ای كونه فی مكان
اووضع فينتج وعدث انه لو فقع احد فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استدال الواجب وجوبا بحب بقاوه
فلا يحدث حركة اصلا فالماهيه الغير القاره لا تكون اثرا للموجب والذات التی تمنع زواله كيف توجب
اثرا يجب زواله فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدی وان كان افراده تحدث تجب
زواله قلنا ماهيه الحركه ليست ماهية بحقيقته والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفه لطبيعة الافراد بل هی
ماهيه اعتبارية تركيبيه العقل كم حدوث كون احد فان قيل لم كان كون المطلق باقيا يجتزء الافراد مع ان
الافراد غير باقية قلنا لم لا يمكن ان يكون فی طبيعه الافراد امتناع البقاء وفی طبيعة المطلق امكان
البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد فالامكان الامتناع وهنا طبيعة كل فرد تقتضی
عدم البقاء فلا يكون المطلق طبيعة نوعيه موجوده تحت افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده
ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المصنف وهذا دفع ما ذهب اليه الفلاسفه من استناد الحركات الی الارادات
حادثه من النفوس الفلكيه لا الی بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد استدل علی اثبات الواسطة
بين الموجود والمعدوم بانا ايجاد ليس باعتبار عقلی لانقطع بتحققه سواء وجدا عتبار العقل اوم يوجد
ولا امر متحقق موجودا ولا حاجة الی ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فی الامور الموجوده
ومنع كون ايجادا ايجاد عينه ضروره بقاء المحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد
شيئا وهذا لا ساقوان الايجاد امرا اعتباريا غير موجود فی الخارج اذ لا يلزم من اتصاف مبداء الحمل اسفا
الحمل كما فی قولنا زيد عمی فان الامر كذلك حقا وجدا عتبار العقل اوم يوجد مع ان العمی امر عدمی فانا قول
زيد عمر صدق انه اوجد القتل لم يصدق ان الايجاد معدوم بعد انه اوجد القتل لانه لا يصدق قولنا الايجاد
معدوم بعد انه ليس امرا متحققا موجودا فی الخارج **قوله** فان قيل يتوجه السوال علی ما يسبق اليه الاذهان انا
نعنی بالموجود والمعدوم ما لا يتصور بينه الواسطة ان كما يمكن ان يتصور قولنا ما باب وما الموجود اولا وهو
المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذی سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان ثبوت فهو داخل فی الموجود والا فهو داخل فی المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع علی بعض مقدمات دليلنا علی امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهو سمعت
عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسده لانه يلزم منها بطلان الدليل الذی انا اوردته علی نقيض
مطلوبك والظاهر ان قيل هذا الكلام لا يصدر عن احد فانی نسبته فكيف الی المصنف وهو علم التحقيق وعلم
الدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشا التعديل والتنقيح قلنا توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل
علی امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات دال بعينه علی امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم
نقيض الموجود ای ما ليس موجودا ولا مخرج عن النقيضين فلك امور ما ثابتة فكون موجوده اولا
فكون معدومه فالمركب منها ومن غيرها اما ان كون موجودات محضة او معدومات محضة او

مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل عن ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجری فيما ذكرتم
لورود المنع علی المقدمة القايله بان ذلك الجزء الذی يعدم هو بنوا له اما ان يكون موجودا محضا واما ان
يكون لزوال العدم مدخل فی زواله لجواز ان يدخل فی علة وجود عمرو امور لا موجوده ولا معدومة بزعمنا
كالانتماء والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فی الموجود فلم ان كل موجود ممكن
فوجب بالنظر الی علته المستند الی الواجب حتی يلزم من اعدامه انعدام علته منتهيا الی الواجب
لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذی من شانه الانتفاء ای وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجود بالايجاد بل لا يبلغ الترجيح الخالی احد الطرفين وان استحالته ممنوعة وان جعلتموها
داخلة فی المعدوم فلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذی هو عبارة عن وجود شی ما حتی يلزم من
زوال ذلك الجزء المعدوم الذی هو اضافی فی زوال العدم محض وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات
التی لا يدخل العدم فی مفهوماتها كالابوة والاخوة والالتقاء والافتراق ونحو ذلك كلها معدومة
علی هذا التقدير وذلك لانه لا يكون موجود شی ما اذا انطلقت الارادة شيء ثم انقطعت ولا يخفی انه اذا جعلت تلك
الامور داخلة فی الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث اولا منع الواجب علی تقدير كون الحادث موجودات
محضة الا انه لم يصح به انسياق الذهن اليه من قوله لانه لا يكون موجود محدث بواسطة الموجودات
المستندة الی الواجب ولا يخفی ان الواقع دخول العدم فی جملة ما تستند اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الی عدم المانع **قوله** فثبت ای بما ثبت الدليل المذكور سالما عن المنع فيثبت توقف وجود الحادث علی امور
ليست موجوده ولا معدومه وتلك الامور ممكنه فيجب استنادها الی علة لانه يمكن استنادها الی
الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفيه فی شی من الازمنه لزم اسناد الواجب لان الصادر
عن الموجب بطريق الايجاب لا يزاله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفيه فی شی من ازمنه فان قيل
لزم قدم الحادث لاستناده الی الواجب بواسطه الامتناع الذی لا ينتفی فی شی من الازمنه فان قيل
يجوز ان تتوقف علی امور اخر موجوده قلنا الكلام فی تلك الامور كما فی هذا الحادث ويلزم قدمها
فثبت ان هذه الامور لا تستند الی الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استنادها الی الواجب
بل لا شك انها منتفية اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستنده
الی الواجب لكن علی سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كانا باستنادها الی الواجب بواسطة
الموجودات المستنده اليه علی سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث
فقوله لكن لا علی سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الی الواجب متعلق بقوله المستنده اليه
واذا قلنا فتقرت تلك الامور الی الواجب فصدورها عنه اما ان يكون علی سبيل الوجوب او علی
سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل امتناع الی امتناع الی غاية
والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فی موضعه واما ان يكون بطريق كون امتناع لا يرتفع بالذات حتی لا
يفتقر الی ارتفاعات غير ما هيه وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان امتناع الحادث

مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات
وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق
الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع
عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا
مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة
للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت
بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم تجب كان وجودها
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر
الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب
لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام
العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم
قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب
ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان
هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع
لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا الاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن
اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم اسنادها
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان
واما ترجيح احد المتساويين وترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون
ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لو لا
الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا
الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات

الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما
ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح
فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان
قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم
تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى
بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا
للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح
المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب
وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح
نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين
ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية
لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان
ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي
او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان
وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل
الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ
العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما
يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل
تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا
ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود
الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار
احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه
لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل
اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور

ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختيارات بين ما يقدر على تركه
وما لا يقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن
من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض ولذا نفرق
في الترك بين ما يقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا يقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي
وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف
المشي الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد
تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد
اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي
خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى
لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه
والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا
لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان اخر هذا هو
الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في
امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة
عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع
العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان ذلك الامر يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان
عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود
وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال
العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم
ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا
لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد

وقدرته وسلامة الاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود
الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد
القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع
المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب
زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر
الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح
والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر و
بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو
ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها
كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما
له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح
صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور
وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة
الجزئية باطل فان الترجح بالعلم غير العلم بالترجح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر
عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال
السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن
ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله**
ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه
عن القبيح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى
الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح
ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله**
فقوله ان الايقاعي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم
وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية

عليه الحجة القطعية من المسلة المنسية من استحقاق الثواب والعقاب امر اخر ثبت بحكم الشارع
في الشرعيات وكما ست في المنسيات **قوله** فلان الاصلح واجب كما حققناه انه بمعنى الوجوب
عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا تصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان
قلت فاعنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء كما **قلت** معناه انه هل يلزم بعض افعال الممكنة
في نفسها بحيث يحكم العقل باستتباع صدورها عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وقبول الشفاعة
ولصلاح الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله تعالى كما تقدم هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب
وبيقين هذا المذهب قد عرفنا العقل يحكم بالله تعالى على ما ضروريا بها اما بلا كسب كحسن تصديق النبي
وقبح الكذب الضار وامع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد
الا ما ذكر في الكتاب كما ذكر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط
فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر فحركة اليد توليد عند اهل السنة
لا استناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة يعني انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح
عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يتبع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل او وقوعه دائما او اكثريا
وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يولد الزمن لمن يصدر النظر الصحيح عليه فحصولها مروق
تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب
المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى بعض بتقديرهم التوليد ما يجاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل اخر **قوله** هذا اشارة الى ان الحسن والقبح جملة يحسن الفعل او يقبح بحيث ان كان الاخرة
حسنا لعينه او فيها لعينه او لوجوه حسن كل شيء اخذ في التسلسل بمعنى وجود اشياء عند مناهيه نظرا
الى نفس الاشياء ومعنى ترتب امور عند مناهيه نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على
حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزايه او بعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع
اجزايه او بعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما
يكون حسنا بجميع اجزايه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزايه حسنا وبعضها لا
حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزايه قبيحا لعينه وما يعرض لبعض
القبح او الحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزايه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار
الجزء انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان كون قبيحا لذاته او لوصف
والثاني اما ان كون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق
من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي كونه في بعض
الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكرنا ان الحسن لعينه

مسئلة عند المحض فلا وجه لنفيها والحاجة اليها الا ان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق هذه المسئلة الاولى
والغرض مما أورد من الدليل عليه وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا وأعني من ذلك ما يصح ان يكون
المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وكلمات الاساءة ونقايضه حتى عن عليها وتلام واذعاء الناقص
في كلام الاشعري حيث جعل كل كما حسنا وكل نقصان فمتابع انه قدر في اول الفصل ان النزاع في الحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا
على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكره وارد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله
وان عنى انه لا يكون في يعرض ذلك فهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما يتعلق
الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل
يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتعميق الاستعارات وتعديد الاسجاع
ولكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كمر يباب او طنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في ورايه
الصواب من وراءه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمتنع على كون حسن بعض الافعال ومحمه عقليين بمعنى
حاصل الاول ان صدق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا هو حسن عقلا
اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على بعض اخر يوجب تصديقه فالكلام في ذلك البعض
تصديقه بنفسه لئلا يتوقف الشيء على نفسه وان كان بالبعض الاول لزم الدور وان كان بغيرهما لتسلسل
لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا احق من الحسن عقلا على ما سيجيء ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فكون فيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة
كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على بعض اخر وهو ايضا
مبني على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك فتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فتسلسل والحرمة
العقلية تسلم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان كون تصديقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه منتف لما قامت عليه من الادلة القطعية هما
لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع ولما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فممنوع
ان كون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق
كل ما اخبره ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه في الباب اظهوره يتوقف على
تكلم الذي عليه السلام بعلمه ثابت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذا استدلال امر الشارع بالاستدلال ان كان بالامر
عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالاستدلال ان كان بالامر
الاول دار او التسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية ومعنى استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر ويقوله تعالى أطيعوا الله والرسول
الرسول بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو عين المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت

في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء
معنى كاين فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه
تغليب باعتبار ان عامة الاشيا يكون حسنها باعتبار الاجزا وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة
عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة
مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في
كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سوا كان لعينه
او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال ان الدار حسنة في
نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة
الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن
اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن
او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة
اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما
جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله
بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف
الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في
نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة
الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه
حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا
الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا
محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف
بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره
قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو
شرط لاجرا احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله غير
مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند
الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به
على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص
الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال

بلغ سماعا
الحسن لمعنى في نفسه

لا

الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك
الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان
من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد
طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم
اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال بالفارسية كرويدن وهو
المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل
فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار
اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف
ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر
ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في
الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال ساير الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا
لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل
الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم
من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت
قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل
السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها
مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري
وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره
لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره
والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة
التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور

بها ومنها ما حسن لغيره بان كون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير كما نفس الفعل المضاف
كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لعينه في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره
وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل
منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لعينه في نفسه فههنا مقامان
احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم
حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها
تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس
ومنع لها عما تلتذ به وتميل اليها من النوم وانما حسن بواسطة حسن قمع النفس الامارة بالسوء التي
هي اعدى اعداء الانسان نجد اليها في ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع
المسافة الى امكنة مخصوصه وزيارة فيها مشقة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما
حسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فهيه
تعظم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر
والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة
والاحسان ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه والله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسايب البيوت والنفس وان
كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر لانها للعاصي قابل والى الشهوات اميل حتى كانهما
منزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي منزله النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن
قمرها فضلا دفع الحاجة وزيارة البيت وقمر النفس عن درجه الاعتبار وصار كل من الزكوة
والصوم والحج حسنا لعينه في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصه منزلة الصلوة وقد
يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل لقدرة العبد واختياره فلم تجعل الحسن بها عتبارها
واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقمر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد فما نفس الحاجة
وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقمر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها والما الوسايط هي الحاجة
والشهوة وشرف المكان لا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صح الصف بان الوسايط هي الدفع
والقمر والزيارة المخصوصة ولا خفا في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام
ان الواسطة هو قمر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله
يرد عليه قد حج عاد لنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات التلث وان كان

لغيرها بالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر
خارج عن ذاتها فالحقت ما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لعينه في نفسه لا لمجرد
كونه ماموره به بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها واعلم ان مدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق
يقتضي حسن المامور به لعينه في نفسه وحاصل الباني ان كل ما امر به الشارع فلا بيان به حسن لذاته يعني ان العقل
حكم بان طاعة الله واستيال امره حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالماموربه وعند
الاشعري حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي حكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لعينه في نفسه يتوقف
على ان يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالماموربه كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالماموربه كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه
ماموربه حتى لو امر المكلف بالصلوة لكن لا لكونها لعينه في نفسه وبعد ايجاد دفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز
ان يوتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن
كونه اتيانا بالماموربه صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول ولا فالاتيان بالماموربه ايضا حسن لعينه
ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته
ولكونه اتيانا بالماموربه ولو ثبت قبل الشرع دون الباقي وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره
في شئ واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالماموربه ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلوة فان قيل الماموربه في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان وهذه الاشياء اذا لعبد انما هو
ماموربا بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان هو نفس الماموربه قلنا قد سبق
ان هناك مصدرا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والباني الهيئة الموقعة وقد اريد بالماموربه
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة والاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل لا يكون
الحسن هو الماموربه بمعنى ان الكلام فيه قلنا الماموربه في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه
حسن الماموربه فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصه والعبادة لغيرها فكون كل منها
حسنا لغيره فكون حسنا لغيره في نفسه وحاجة الى ما ذكرين التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصه
لا يقتضي كون العبادة خبر انه لجواز ان يكون خارجا عنه صالحا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم
شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا الاتباع للاشعري في كون العدل والاحسان
احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالذكر واشباهه
دل على حسنها لغيره في نفسها لقايلان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر مطلقا بل العقل قرينه على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير
قام بنفسه مقصودا بالايتاء والذي قبله بحال اي بالماموربه الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى
في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس الماموربه والمراد بالقيام بنفسه ان الايتاء بالاتيان بالماموربه تمثل شرعا
الى الاتيان به على حده وهذا معنى كونه منفصلا فكون غنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقيام بنفسه ما لا

٢٥

يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان
المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اي الوضوء في كونه
وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه
وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران حسنان حاصلان
بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر
الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت
مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم
الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا
لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود بمعنى ان المامور به الحسن لغيره لا
شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا
شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن
لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل
الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة هنا
لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها وقد يقال لان الواسطة هنا كفر الكافر واسلام الميت
وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء
صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة
يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول
منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن
لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد
دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن
لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه
حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى
الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير
تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم
الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد
بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام **قوله**
والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق

بلغ سماعا

الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك
الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته
قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا
ادى احدهما اندفع الاخر **قوله فصل** ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما
يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه
وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار
حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان
جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث
فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء
حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه
مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين
من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال وبهذا الطريق
يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري
بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى
ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ
لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون
ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا
شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف
لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع
التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق
بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه
المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف
بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل
ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته به بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما
فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع **وقوله** العلم تبع للمعلوم لا حاجة
اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل

بلغ سماعا

لانه لا يكون بمجرد الامكان الذاتي مقدورا للعبد

ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون
او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع
بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل
الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك
انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل
الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده
اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون
جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته
اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم
جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف
ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف
عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه
وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب
على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا
يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على
العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا
واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف
مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف
هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم
وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع
تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا
الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد
ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند
تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله**
لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة وهذا مصادرة على

بلغ سماعا

القدرة

المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** اي من غير
حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن
منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون
كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة
الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند
مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة **قوله**
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة
في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان
هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء
هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان
الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله**
فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي
تصير موثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة الموثرة المستجمعة لجميع
الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال
ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة الموثرة
المستجمعة لجميع شرايط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة الموثرة المستجمعة
لجميع الشرايط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف
مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة
بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع
ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله
منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر
والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام
يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى
حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها

بلغ سماعا

واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط
وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه
في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف
كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة
كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي تسقط معه الفعل قطعا ومن هنا قيل
لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان
كان مطلوبا لامر اخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة
وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل على انهما
من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسايط حصول
المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المصنف **قوله**
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا انه يصير به ايسر حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن
من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد
القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى
بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب
يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا
للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان
ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه
ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط
الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط
الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف
على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المودى فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن وراجعا الى

القدرة

القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد
على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون
غنيا فيتمكن من الاغناء دون شروط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة
من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل
ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب
واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا
انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في
هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة
والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر
القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل
على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة
عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الشرعي بل الاغناء عن
السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي ولذا جمع المصنف بين الامرين وجعل
الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة
الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة
فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف
التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت
هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير
على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو
الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على
صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي
اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد
بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما يصدق به بحيث
يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغني
لانه بكثرة المال وذلك تتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار
الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني ان
التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع

من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لابد من الأداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في الحرج بسبب ان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر الوقت وبعده لا تتصور اداء الصوم فلا يصح سبب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال تحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اداءها ملك الرقبة او انها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لوجوبها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين بهذا اندفع الجواب عن اشكال اخره هو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة **قوله** واعلم اعترض على قوله يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب ليلا يستقيم اليسر عسرا اولا بانه يودي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال وتاسا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو انما مستقلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صوره هلاك المال والمحذور في ذلك انه ربما حبس على احد ملكا او بدلا لمال احمق ملكا وبدلا وانما حق التغيير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل بعينه من محل اخر فلا يضر الاداء ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار عجزا ومنع الولي العبد المرهون عن البيع او العبد الجاني عن ايفاء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجب جناه على قدر الهلال لوجب بطريق العزامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسير يصير عسرا فانه محال عقلا وانما نصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتأمل انه المبتدر لكل عسير **فوله فصل** في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به نفسه ولذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي بلا فصل كما هو ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على بيان حكم الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت كالصلوة في مطلق الوقت **قوله** اما الاطلاق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير منا الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي

الفور لابد له الامر كان لعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا ثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فوقوعها بان الفور امر زايد يحتاج فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور وكما دلالة في الامر على احد هما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان مما لوجب باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنية لا الاظهر انه وضع المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان ان التعلق بالزمان لم يرد داخلا في مفهوم الصوم لا مدلولا ولا التزاما القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر واليمين ونحوه فلا يكون الندر يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وهم احمد بشكل حق القسم ان قال الوقت اما ان تضيق وقته اولا والثاني اما ان علم فضله كالصلوة واما ان لم يعلم مساواة وحسنا اما ان لا يكون سببا كصوم رمضان اولا لكصوم القضاء ولما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او قال الوقت اما ان لا يكون سببا للوجوب معمارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة الوقتي من الصلوة هي البية الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجود لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للوقتي اي زمان محيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لاداياه اذ لا يتحقق الاداء دونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده وليس شرطا للوقتي ان المكلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للوقتي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت واختلاف الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب الوقتي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه كانه الموثر فيه بالنظر لنا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع ان الكل مترادفة في الاوقات والعباده شكر فاقم المحل مقام الحال والمتدينون على ان السبب هو الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف حكم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لجواز الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع الا ان محل المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقت الكامل ولا يصح في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان كون اختلاف السبب وان جاز ان كون اختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يتجه في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المودى والاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا بعد الظن لان دوران الشيء امارة كون الدار علة للدار **قوله** فان التقدم على الشرط صحيح وقع هذا مقالان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقدم النوافل على الوقت الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يعمل قبله وفي الزكوة المول

ليس شرطا للوجوب اولا للأداء لم يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للأداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الأداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت بالسبب شئ مطلقا المقدم لا بصفة امارة على السبب وقد يقال ان خلال الشرط به قام الدليل انه قد يرجح جانب السبب كالمشترك يعلم دليلا على احد مدلوليه بعينه القرينة **قوله** هو سبب لنفس الوجوب يريد ان هنا وجوبا ووجوب اداء وكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الاعجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت **قوله** ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري استطاعة العبد الى قدرته الموثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لكون الامر الفعل بالزمان وهذا في قول اهل السنة والجماعة واما على قول المعتزلة فالوجوب والأداء كلاهما يثبتان بالخطاب لكن الوجوب يثبت قبل الفعل اذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لولا كانت قبله لكانت لمجرد الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الأداء وقد يعرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فعند ان كون وقع الفعل وقد صرح بذلك بعض اصحابنا حيث قال ان السبب موجب وهو جبري بعد القدرة وذلك لشرط القدرة سابقة على الفعل ان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر وجوب الأداء وانه لا بعد القدرة المتقدمة اما فعل الأداء فبعد القدرة فاذا كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعم ان الوجوب في عرف الفقه على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ثم ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه معنى له لا لزوم الاتيان بالفعل وانه معنى الوجوب بدون وجوب الأداء معنى الاتيان بالفعل اعم من الأداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد الحل من غير مانع تحقق وجوب الأداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك لوجود الوجوب بتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فيما هذا يكون فعل النائم والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز النزل وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وليسمه وجوبا بدون وجوب الأداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية حتى ان الشخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى انا سخطانه عنه عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الأداء ولو كانا مغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وأداء الامساك ولذا لكل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الأداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي المذيل العلاف من شيوخ المعتزلة القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها بقارنها فالسبب يجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها والامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لما يجب ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال اللوم ما كان يوجبه في الوقت اللوم بشرائط مخصوصه ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر بعلة ما باختياره الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الأداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والأداء فعل لذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين ولما الذاهبون الى الفرق فهم من اكتفى بالمثل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان معنى الوجوب عبارة عن اشغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الأداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي والاشتغال بتقاريرها ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله ولذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الأداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي ولا يكون الواجب الا عينا او وسعه ذلك المال الواجب ومعنى لزوم الدين يقتضي باشتغال الذمة بما عينا فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المقصود بحسب الحقيقة اذا لم يكن في ملكه لا يتصور ان يكون عينا فلا كالايام والصبي والتصور في الجملة اداء ما في لاشغال ذمة الباري بصلوة ومال موجود في ذهن زيد مثلا في تصور وجوب الأداء بالاخراج من العدم الى الوجود نشاح والمراد لزوم الخروج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان الفعل في نفسه مصدريا هو الايقاع وبعد حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى مستحقه الحق وجوب أداء فالوجوب في كل منهما صفة التي اخذ هذا وجه امتيازهما في المخرج انهما متغايران في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهليه المحل وانتفاء ما يمنع لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن معين مشارا اليه بالعين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانا نرى لزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص ولزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد بوجود تلك الحالة في الجملة هذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يلزم بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان لزم وقوع الفعل من شخص ما بعينه اياه فلم يثبت

وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا نعم التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر تفويت الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري لزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الانتفاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم انتفاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزمه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان يكون نصوص المرتد والسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به فلما بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحدا على العين **قوله** ولا يدل انتفاض وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه تلقى بنفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأتي بمثله ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت ظنه وكفى فيه توهم ثبوت القدرة فيمثل الناسي تحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية مختصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية **قوله** ولقائل ان يمنع عدم الخطاب واما بلغ اللغو لكون مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام احر كما في الواجب المخير الا انه جوز وا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله من شرط وجوب الاداء القدرة التي يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم وتمثلنا من الاداء وقد صرح بذلك كما مر في بعض المشركين اذا به قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب الداعي للموجد الموثر في حصول الشيء حتى منع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الذي يستدعيه السبب ايقاعا او عزما ما حتى لو كان ايقاعا نفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما قال ان الواجب ربما يكون الفعل بعض الايقاع فلزوم الانتفاع نفس الوجوب ووجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا يخفى فان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى تقع اداء اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه عليها هو الصحيح من المذهب بدليل انه يودي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالمؤخر من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته عليها سيأتي والا فالبعض اذا لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت

لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني بذلك بعضهم بجوز ان يكون اول الوقت على التعين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت مقدار ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاخلاف فان وجوب الاداء لا تقدم على نفس الوجوب واداء متعين الاول والاخر هو الجزء الذي تتصل به الاداء وله الشروع فيه فان الاتصال في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا حجة للعدول عن القرب القاطع الى البعيد المتقضي فان قيل السبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يصير الاتصال به قلنا مع الان الوجوب مقتض له الوجود اعني الاداء فصار هو ايضا مسببا بواسطة فصار الاتصال به

فان اتصل الاداء بالجزء الاول يصير لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي تتصل به الاداء فان قيل الا يجوز ان يكون السبب جميعه وجميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لانه مخطيا من القليل بالكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء العام المتصل فان قبل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واما ما كان فلا انتقال قلنا لم اسقط السببية عنه بل انتقل عدم اتصال الاداء به الى المتصل به وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق التعاقب والانتقال لكن بقدر السببية موقوف على اتصال الاداء به وما لم يتصل به ما انتقال لوجوب السببية على الاداء وهو موقوف على الوجود والوجود على السبب الجزء الذي يليه وكذا ما يقابله الى ان ينتهي الوجود الى الجزء الاخير المتصل بالاداء فيتقرر السبب بجميع اجزائه **قوله** وبعد العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد **قوله** فلما ان الوقت كله لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا والكل جعل الوقت شغل كل الوقت بالاداء ثم اعلم ان الوقت الذي يعترض على وجوب كامل كما في الفجر اذا قصر كما في العصر بتعذر الاحمرار مع الانتباه قرب الغروب والا فكما على الصلوة في جميع الوقت وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف صرح باعتراض العشاء الغروب على ما ابتدئ في وقت الاحمرار وهو تعذر الاحمرار عند زفر في وسع العبد ربع فرائض الصلوة في مقدار ما لا يحصل التيقن شغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهية كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت في اول ما شرع في فرائضها الحمد وغيره ان المذهب هو ان الوقت يخرج الوقت والعصر والمغرب والعشاء قائم بعد خروج الوقت كان الاداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء وهذا الذي ذهب اليه الشافعي رحمه الله ان جميع الفجر لا يسكر وقد يجاء عن ابن عباس ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بحمد الفجر وان في الطلوع وغروب لا في الكراهية وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف رحمه الله تعالى فعليه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالغرض اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال

اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس في سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقه ومحل لاداءه وعلى هذا لا يرد اصل السوال في العصر المتصل ان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولهذا فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق السبب هو الجزء الاخير على ما مر واحدا فواحدا ذا لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما تاب الوجوب في الوقت ولما ام المكلف بالترك قوله فوجب القضاء بصفته الكاملة حتى لا يجوز قضاء العصر قبل ان يجب شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص نقصان العجز فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس لما عتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تبتنى بالكثرة فاذا مضى خالما عن الفعل زالت محليته وتغيت سببيته فكان الوجوب ناقصا سبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر كما ذكره الامام الحسن رحمه الله وقد جاء بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ووجوب الاداء بسبب اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لو تفضل عنه جزء من الوقت اداه بالباقي بحيث عند ذلك الوقت لا يقال فالصلوة في اول الوقت لا يكون ايمانا بالاداء الواجب كما نقول بالشروع وجوب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما كون الوقت فاضلا عن الواجب وهي الواجب الموسع الا تعين بعض اجزاء الوقت تعين العبد بصنعه بان شرع فيتعين هذا الجزء للسببية ولا فصد ان نوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد فيه صنع الا ترى ان العبد لا يقدر على ان يجعل الزوال سببا لوجوب الظهر او الوقت شرطا لجوازه وليس في وسعه ان يجعل ذلك الفعل ذلك الجزء وقد يتعلق كما في خصال الكفارة فان الواجب احدها لا بعينه والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي التخيير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الحرفة قضا او يجب في الاخر وفي الاول يتقل بشرط القضاء وفي التخيير الواجب هو الجميع وتسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد منهما او احدهما لا بعينه لكنه تسقط به وبالاخر قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينقص بانقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالميزان ولما تعرف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا يكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الوصول متعلقة الصلة للخبر عند سلوها لذلك خلاف فقال الذي في الاذار رجل علم ان الاظهر ان من هنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله ونسبة الصوم الى الشهر نقلنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه

الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقام الوجوب الذي هو وجود شرعي ومنضل الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت الذي هو وجود شرعي ومنضل الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع علم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عندنا ان التعين للجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حده منفرده بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات وافوقاتها فيتعلق كل سبب ولان الليل صالح للصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النصوص الاضافة فان الشهر اسم لمجموع الايام والسبب هو الجزء الاول منه ليلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا وجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا جوزنا اداء الفرض في الليلة الاولى مع علم جواز اليه قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسنه الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كما سلم في اخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل سببها وهو شهود الشهر وحجة للمعنيين الرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها رجحان سنة شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى اجزاء اخر يقع عنه لانه لما رخص في ان وجوب الاداء ساقط عنه وصار رمضان في حقه اي حق المسافر في حق اداءه وتسلم ما عليه منزله شعبان والمقاما في حق اداءه لانه في حق نفس الوجوب ليس منزله شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهنا روايتان روى ابن سماعه انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما عرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فلم جاز ذلك الدليل الباقي بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير منزله شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنيه صريح النفل او واجب اخر قوله في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المرض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بالخلاف على ما نشير به كلام الامام السرخسي رحمه الله في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو اما ول بالمريض الذي يطيق الصوم وخاف منه زيادة المرض قوله والنفل عطف على قوله يقع عندي يوسف وهذا ابتداء تفريع اخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعندنا يكون صوما وافعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دنا باعتبار ذاته معنى انه يجب اداءه لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن وجه ما استحق

منتخب رواه ابن سماعة عن ابي حنيفة النفل رواه الحسن عنه انه يقع عن الفرض على

عليه سواء قدر على ايجاب اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بعينه تجزئه الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل انما يتأتى ردهم الى الفقير بنية الزكوة لا بمجرد الهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المدون والكلام الزامي والجواب ان عين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واسكاته عليه لانه ح يكون جبرا للعبد اختيار العبد في صرفها فلا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وصرفه من العباده الى العباده باختياره فان قيل فما معنى تعين الشرع امساك الجزء في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان كون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك وصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يخرج فيها الى الصوم اخر قلنا لعدم مشروعية صوم اخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا وظهر مما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة الثواب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بنا على ان المتنفي بها وجه الله لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير وليد الملك للتوقع

قوله وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من عنان يصير مستحقه لله تعالى على العبد لم تعين فيه الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة ايضا وهذا مخالف لما قالوا فكما لا بد لصيرورة الفعل من النية لذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعين المحل انما يلغو للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج بدون التعين فانما ثبت على خلاف القياس فلا يقاس هذا تادي فرض الصوم به التطوع او واجب اخر ومطلق النية ولو في الصحيح للصوم والجواب انا نسلم وجوب التعين لا انا لا نسلم انه لا يحصل التعين باطلاق النية فان الاطلاق في المعين تعين كما اذا كان في الدار زيد وحده وطلب انسان يعين هو للاحضار وطلب الاقال فكذا هنا للشارع في الوقت الا الصوم المفروض وقت مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان نوى الفعل او واجبا اخر كما اذا نوى زيد يا عمرو قلنا المنوي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورته بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتضى ابطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولا يوجد ههنا سوى الفعل فبطلانه تستتبع بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت الاتم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كما نحن فيه هذا ما اوصاف راجعة

الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف دون اصل الصوم الا ترى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل لكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نسلم النقل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة لكن ما نحن فيه نظير ترك النية قلت لا نسلم اعراض انما يتأتى في ضمن فعل النفل وقد تخلف فلم يوجد ما في ضمنه

وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض لما الزمه الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي تخلف اصل العباده فانه اسم للحاصل على سبيل الاخلاص لله تعالى بان يقصد بفعله توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقترن بالنية كان عبادة لانتفاء بصفة الفرضية لا لكون فعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته الفعل او واجبا اخر لا يسقط الفرضية الباسه في نفس الامر اذ الاثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الذي يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بنا على ظنهم انه ليس مولودا ظنا فاسدا قوله فينبغي ان لا تفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فينعقد الجميع الاجزاء خلاف الفساد وايضا ترجح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة بمعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقدم عليه فان تعذر في الليل انه يمسك له تعالى من الفجر الى المغرب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة بجعل باقيه الى اخرها واما النية المقترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا باعتبار مقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المستقبل المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المتصلة بالبعض صح بالنية المتصلة بالكل اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمبادرة الى الامتثال فان قبل العدوم السبوق بالوجود يمكن ان تقدر تحققه بان يجعل وجوده في جزء الباقي بل ما المانع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل جعل عازما عليه ما لم يرتفع عنه او يعزم على تركه والمانع المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنتفي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي كائنا بتصدا الكون وايضا جعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل وكثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا نسلم بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته في الاكثر صارت صوما والا افسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كما في الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ما له حكم الكل مزوجه ليكون الاكثر قائما بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى فانا نأسى على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشتمل فيه والتباعد

كال الطاعه من الصحوة الكبرى قوله وفي الماخير ايضا ضروره فان قيل ضروره القديم عامة في حق الجميع وضروره الماخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وسأل الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوغنا في اصل الحاجة لا في قدرها والحاصل ان موضعه كالعام في مواضعه الماخير ليست من النادر الذي يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيره في نفسها وان كانت قليلة بالاضافه الى ضروره التقديم فان قيل ضروره الماخير تختص بقبل نصف النهار فلماذا لم الا ان قبل نصف النهار سوى الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده سقوت الاصل والخلف جميعا فعفوت الصوم ان الاقل بمقابله الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصوم اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنه النيه لاكثر النهار الصوم قوله خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنيه قبل الزوال بشرط الامساك والاهليه في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم نال ثواب صوم الجميع لمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لاسبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى تادى بمطلق النيه ونيه النفل لكن لما تادى نيه واجب احدا ان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيورث قصورا هو حق الناذر كالنفل حتى تصرف اليها تعين له الوقت ولا يورث قصورا هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا يتصرف الى المنذور بل يبقى معاونا فان قلت فقد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان كون مطلقا عن تعيين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نيه من الليل وهذا مستدعيا بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا تنحصر الاقسام في الاربعه قلت ليس القسم الثالث لما ان كون الوقت فيه معيارا لاسببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينا حاكمه اقصرها في امثله القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون شبيها بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يحال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيارا لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج متوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فمه دونا المطلق فانا نقول عدم شرطيه الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر من انه عباره عما يكون الوقت معيارا لاسببا من غير تقرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنيه من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في عند مضان هو الصوم النفل كما لفرض رمضان فلكي اقتدان النيه بالاكثر وعفته ان الامساكات الغير المقترنه بالنيه تكون هو قوفه لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غيرذلك واما الواجبات الاخر فاما هي

من النفلات فاذا صادفت قبل نصف النهار نيه ما هو من مشروعات الوقت وتعينت له انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل بنيه من الليل بخلاف سايرالواجبات قوله واما القسم الرابع من الوقت فهو الخ فان وقته مشكل في الزياده والمساواه وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبه الى سنه الخ وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهه ان اركان الخ لا يستغرق جميع اجزاء وقت الخ كوقت الصلوه ويشبه المعيار من جهه انه لا يصح في عام واحد الا خ واحدا كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبه الى سني العمر وذلك ان وقته الفرد هو فاصل عما الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء لا قضاء فلو قوعه في الوقت لا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز ما خيره عن العام الاول وهو لا يسع الا واحدا فاشبه المعيار من جهه انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز ما خيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش الى ادى وكان اشبه الخ من كل عام صلحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وانما تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فبقيت الاشكال فان قلت كلامنا في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما يضيق الواجب في العام الاول حيث لم يجز ما خيره عنه على قول ابي يوسف بعين ان وقته العام الاول لاجمع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز الماخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكليه ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع الضيق بالكليه فلهذا يأثم بالماخير لموات في العام الثاني فبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعياريه عند ابي يوسف والظرفيه عند محمد قوله احترازا عن الغبن فانه لو غبن هناك بما يتغابن الناس فيه عادة لم يتغير الواجب لان الغبن لا يعرى عن شبهه الربا فيورث خوفا لفوت لان امر اصلي فاشبه الغبن انما يظهر في حرمة الماخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعيه النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته وان افعال الحج غير مقدره بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي مقدر بان يكون من وقت لذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسلة صحه التطوع مبنية على ان الوقت ليس معيارا من عشر ان يكون شبيهه بالمعيار مدخلا في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي فصل قوله فان الكفار مخاطبون بالشرايع اذ هو مذكور في احد اصول فخر الاسلام في بيان الاهليه حيث قال الكافر اهل لاحكام الاداء وجهه انه لا نه اهل لاداها وكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لتوابها لم يكن اهلا للوجوب سني من الشرايع التي هي طاعات لله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عفوا ولعدم الاهليه له لما كان اهلا لاداياه ووجوب حكمه

ايضا الاحتجاج الجزء بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقله الوارد ٥
فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العباده عنهم بخبث جواب
عن القسم الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقق
معنى العقوبة باحباطهم مناهلية ثواب العباده واما الجواب عن تسليم الاول فهو ان الواحده لا تستلزم
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا فالواحده على ترك العباده بل هو عين النزاع وانما الواحده
على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مر كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني
على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب
في حق المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره
بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله**
عندنا ليس معناه انهم غير مخاطبين بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقق ان الخلاف ليس
مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات الصوم من الحسنات وقد يقال ان التدارك
الاعمال ينطلق بالردة **فصل** النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب
كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم والكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او
معنويا كما سبق في الامر ٥ النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي
او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان
حكم المطلق وقد يشترط الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع الحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والبيع
وغير ذلك تحقق من المكلف مع عدم توقف على شرع واجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس
الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط وتترتب عليه احكام فلا
تحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسي
ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا تحقق الا بالشرع ففسير الضعف بما يكون له
تحققه الحسي تحقق شرعي بارکان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم
يجعله الشارع ذلك الفعل والحكم تحققه كالصلوة بالطهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب شرعي او الاخير **قوله** يقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان النهي لا زم
متقدم مع انه يكون لمجاورة امر منهي عنه لا ان النهي وجب فيه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي
عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطه القرينة يحمل على
القبح لغيره فذلك العين ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو مسئلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا
عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه

ولا يحمل مخاطبا بالشرائع تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعم الاخيره فيصح ان يجعل
شرطا مستقيا وقيل ان رتبة الفضل ما ذكر حظا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو معنى عنها فكيف
يكون مخاطبا قبل الرتبة الصحيحة ان الكفار هل مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان رتبة هو
ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في
التكليف بوجوب اتيانه ام لا وصوروا المسئلة في جنس من جنسانه وهو تكليف الكافر بالفروع تنبيها
للناظر **قوله** في حق المواخذه في الاخره متعلق لعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد
لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء **واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان**
الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند مشائخ ديارنا وراء النهر
مخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين والخلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر وفي عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وانما تظهر فايدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخره بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد لذاته في المختار وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعيه من ان كليهما بالفروع
انما هو لتعدد سبب تركها كما مر بل ترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذه
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذه بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المواخذه في الاخره على ما هو المتفق وقد يمنع ان محل الوفاق ليس هو المواخذه في الاخره
على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد ما نقل من المعتقدين فرضيه الصلوة
فيكون العقاب على ترك الاعتقاد وورد بانه مجاز فلا ثبت الا بدليل فان قيل الاجمة في الاية لجواز
ان يكونوا كاذبين في اضافه العقاب الى ترك الصلوة والزكوة وكيف يحكم الله بذلهم كما في قوله
تعالى والله ربنا ما كنا مشركين فالجواب ان هذا مما لا يحتمل مثل هذا الكذب ولو كان لكان
الصلوة حال ردهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان لذا لما
كان في الاية فايدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكوره وهنا
ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على العرضيه ممنوع
فان العمومات الوارده في فرضيه الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس
الفرضيه **قوله** ولان الامر بالعباده لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به والاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه
فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا
منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس
العبادات فكيف يثبت شرطا وبعدا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج

وقال الشافعي بالعكس وشرح ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف احكاما مقصوده كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فعلم ان ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنها لغيره ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والنهي الذاتي الفعل الشرعي المنهي عنه اذ الدليل على ان منحه لغيره فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وعند حنيفة باطل عند الشافعي وانما يدل الدليل على ان منحه لغيره او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا لا نسلم ان النهي لا يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله** فلنا حقيقته النهي اصل هذا الدليل ما قال مجد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها ثابتة اوامر ايتكون او نهي او لا يتكون لغو الاول لا يقال لان الامر لا يتصور والنهي لا يتعذر وحقيقته ان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا لوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بان يقدم على الفعل فعاقب وبين ان نهى عن الفعل فيثاب باستاعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعيه دون اللغويه للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغويه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في نهي حاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا يلزم احساجه الى امكان المنهي الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض لما بنيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي سماه اللغوي ضربا من معناه الشرعي وذكر صاحب التقاطع ان وجود الفعل المشروع مامورا من فعل العبد وباطلاق الشرع وبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن صور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهي بما عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فما صار ورته عبادة قال الشارع في يوم النحر لما زال ان الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه الا حقيقته للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد سماه الشارع عنه حتى صار يوم النحر ومنزله الليل فلا يكون عبادة سئل عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو دل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا منع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس بمعناه المعتبر شرعا بل ما

سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطله وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بعينه هذا المنع كما الحاصل منع تحصيله اذا كان حاصلا بعينه هذا التحصيل **قوله** وان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي **قوله** وكرر قوله والنهي مقتضى النهي لانه لا يفهم لا لازم الخصم لانه لا يقول بالنهي لذاته بل النهي انما يحسن للامر ونفع النهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكر على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه هذه الصفة **قوله** وهيت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين فذلك بان نحمل القبح على القبح للغير وهو ما في الصيغة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يبلغ اسقاط النهي وجعله لغوا عيا **قوله** والعبد سلموا ذهب الملحدون والجاسي وابو هاشم واحمد ما لك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانها يعفى لا يجب القضاء والجواب ان هذا استدلال المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد بانه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة مغايرة المطلق والمقيد وان اريد به يجب الاتيان بما هو من جزيات المامور به وافراده فلم لا يجوز ان يكون المنهي عنه بالغير كونه من جزيات المامور به **قوله** هما تضادا ان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلم يضادها وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاط فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** وهذا الجزء القبح يكون قبحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبحا لجزئه لتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهيه لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا من الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فهو ننقل الكلام الى ذلك الجزء فعلم من هذا قال سبق بان ذلك الجزء ان قبل لا يجوز ان يكون حسنا لغيره في نفسه وقبحا لغيره في نفسه بان تترك من جزئيه احدهما حسن لعينه والاخر قبح لعينه فلما هو جايز الا ان مثله قبح لغيره في نفسه بحب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا جميع اجزايه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لتادى بها المامور به **قوله** واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه ينقص الحسن لذاته **قوله** وعنه اي

عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضا او عدم موافقة الامر في العبادات
وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح
ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا
القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزا والشروط كافية فعلى هذا يجب ان
يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجي قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي
راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زايد على
البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع
بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل
خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر
فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان
ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع
فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر
وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت
الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين
وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا
للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقرا بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة
لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه
اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه
عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا
يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته
لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في
هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة
ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو
الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك
المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا

لا باطلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة
وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي
صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية
فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذايب الذي ماتت
فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة
يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة
ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة
من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد
لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى
لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد
مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب
الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب
ترك المعصية فانه قطعي فيرجح جانب الترك فلا يلزم القضا بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها
من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك
كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو
واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا
عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي
ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب المضي فيها فيلزم
القضا قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضا
والمنذورات المطلقة فلا تتاتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله
الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح
به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو
ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة
مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع
لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا

الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه
لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت
بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته
في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا
قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع
للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية
انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة
الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع
لحل الانتفاع والصوم للطاعة فلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع
للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك
على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه
لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الربا والغصب واستيلاء الكفار
وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالربا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر
المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض
بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه
على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان
لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح
في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة
البيع والنكاح اعتبر لهما الشرع شرايط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في
هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق
والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع
ونبه على فساد ما يوهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار
المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد
وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا يوجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة
فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى
وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله ثم يتعدى منه اي من الولد
الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة
اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر
صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة
امهات

امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام
الزوجة او جدتها على ابي الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما
وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا
الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا يتعدى البعضية منه
الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما
فكان كل منهما بعض من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة
التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله لان الاستمتاع
بالجزء لا يجوز كقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله
والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي
مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه
ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا
قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج
الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر
الدين فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها
ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك
قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان
على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم
شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا
جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما
عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان
زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة
والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض
يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر
عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء
بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة
كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال
فهنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك
في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة

الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا
يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان
في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر
لتعذر انتقال الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد
شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا
نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد
دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد
وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت
عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم
على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون
عنادا اشار الى جواب اخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد
استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم
يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته
ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس
الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع
بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء
المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر
قوم على هذا وقال اخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان
الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد
الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما
والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون
حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه
من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية
لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود
والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب

تركه

تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره
اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم
الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن
انفسهن عن نكاح اخر ووطي اخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح
يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت
له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب
عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف
العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم
الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود
بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق
شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود
هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج
والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز
ان تثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال
اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه
المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور
بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به
لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله
لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا
يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي
عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك
لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا
لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا اخر او لا وعدم الترك مفوت للمقصود ضرورة لانا
نقول هذا مبني على اعتباراتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد
لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود
تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور
به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما يفسد
بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل مفروض في وقت ما يكون مفوتا
للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس

لا يعتد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يعتد وعندي ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة حقيقتا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كانت مكان وضع الوجه نجسا فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض والصوفة التي فوقها وهذا لازم فصار ما هو وصفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم تكن الصوفة لازما فانه لا يتقوى هذه القوة ولا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستعمل لكل عسير **قوله الركن الثاني في السنة** وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات الناقلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول وفعل وسمي الحديث او تقريرا **والمقصود** يبحث عنها بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن احوال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في البدا او هو السماع او المشي وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها مما يتعلق السوابق كشرايع من قبلنا او يتعلق باللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه الباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل في الاتصال** فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت ان التوصيف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان اخبار كونه كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عصر قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب للكثرة وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عصر احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قوما بمجرد دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي تواطؤ قوم على الكذب عند المحققين بتفسير الكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور عما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد بني موسى فلانهم تواتروا وحصول شرائطه في كل عدد المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل قليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم النفس الناطقة الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرايهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض ببعض سلب الامكان العقلي عن تواطوهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والاعلام الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض

املا وما ذاك الا بالاخبار فحصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز سهو المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة الثمنيه والبراهمة اجيب اجمالا بانه نشكل في الضروري فلا يستقيم الجواب كتبه السوسطائيه ومفصلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر المقتضي مجال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال وبعد ذلك مع الاشتراك في علم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائيه **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان الدرك يقينا فطمانينة زيادة اليقين وكلاهما يحصل للمستفيد بوجود مكة بعلمنا مشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانا رجحان جانب الظن بحيث لا يدخل في حد النقيض وهو المراد ههنا وحاصل سكون النفس عن الاضطراب بشبهه الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر اشبه في اتصاله صورة ومعنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد وانضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من جانبي الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ما يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان قولهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان الطرف الثاني والثالث وان ينتزهان عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فلكثرة اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوافر الدواعي على نقل الاحاديث ومدونها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يتلق راويه الاول بالقبول سقط عن وصمة الكذب فيفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم النفس وقيل لا يوجب شيا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طايفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطايفة الى انه يوجب العلم احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم لان العمل انما لا يعمل الا عن علم ظني

من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
ولا عموم للاسن في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية وذلك ان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد
او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر
وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة
ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب
والطلب محل نظر قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما
السنة فلانه عليه السلم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتي بطبق رطب فقال
هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتي بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل
ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا
اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان
قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا
تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر
فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار
الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الاخرة دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر
وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب
الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل
الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا
والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب
الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود
من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب
في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت
لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله

فصل

فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء
وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن
الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث
فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكت عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان
وافق قياسا يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية
والفقه سوا وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في
الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن
ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص
ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على
تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطا
وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي بني
عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله
الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق
نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا
قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت
اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في
الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل
الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر
لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد
الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر
الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء
مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على
وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في
الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى
منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله وذلك
مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها

المشترى لشيرة اللبن وقوله المصنف لبظنها المشترى سيأتي نظير ذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروى واجد النظرين ويروى من اشترى شاة
محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير
ضمان العدوان بالمثليات بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وبقدره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
قيل فلو ورد هذا الحديث ناسخا هل مخالفته الكتاب والسنة والاجماع لا نزاع في ذلك اجيب
بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا
رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة
قياسا على صورة العدوان الصرف وهذا تكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الحديث ناسخ
للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع على قول القياس حجة والقول في القياس لما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح
المصنف في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط
لا يلتبس كونه منفردا بحديث او حديثين فان قبل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث
الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اذا اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اذا لم يعرف رأي النبي صلى الله عليه وسلم سوى طالت صحبته
او لا الا ان الجزم بالعدالة مختص من اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فهم عدول وعند عدول قوله
في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا
يجب الا بالفرض او التراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه او باعادة المعقود عليه الى
سالم ستوجب بمقابلته عوضا كالوطئ قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله
لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقاسه به الحسن
وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون معارضة الكل اللهم الا ان يعمل للاشتراك الكلي مع كونه مخالفا لظاهر
الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل قد قال عليه السلام
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات
والاعتبارات فالقرون السابقة خير بالنسبة شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم لنوع سيرة
العدل والصدق واجتناب المعاصي وغير ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ينشو الكذب حتى
واما باعتبار كثرة الثواب وقيل للاجلات في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير للشرة طاعته وقلة

ام الاخر لايمان بعلوه على عجمة مع انقضاء زمن مشاهدة الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة
مع مشاقه الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يكف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل
العقل قد لا يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعله بان لا اثم عليه والكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
ولهذا يقال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم ثم لو فسد العدالة بحوادث دينية
تحمل على ملازمة العقوى والمروة من عند بدعه وجعل علامتها اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وترك بعض
الصغائر والمباحات مما يدل على خسته النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن حبة
والاحتراز عن الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج
عند العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط
في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من
غير نكير الا ان هذا يفيد الظن على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو
مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى
نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر
يرجع الى نفس الناقل لتضاربه في العقل لخبر المعتوه والصبي او في الضبط لخبر المغفل او في العدالة لخبر
الفاسق والمستور او في الاسلام لخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كارسال الصحابة عنه وفي اصطلاح الجد
ان ذكر الراوي الذي لسر بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراوي وبين من روى
عنه تلك واسطة فوق الواحد وتفصل بفتح الصاد وانما يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل
الصدر الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا اذا عرف امور ثمنه ان سنده غيره او ان يرسله اذا وجد علم ان
شيوخ ما خلفه او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا اذا روايته عن عدل فان قبل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية
ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة
رواته فيحتمل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيحصل العلم وعندنا نقبل بل
نقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة
وعند ذكر من الصفات المعتبرة في الرواة وعند علم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا نقبل واستدل القائلون
بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة
في البعض الثاني ان كلا منا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه الذب على من روى عنه واذا لم
يظن به الكذب على من يجوز ان كذب عليه فقد ظن كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد
عرفت ان لمس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث
ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى
الصدر لجعل الناقل ذلك العذر الذي حمله هو الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند

وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يُرسل لعدم احاطة بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا
للحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** والياس جواب عن استدلال الشافعي بمن اتهل الراوي
الراوي لا يضر ان القادر ان الناقل عدل ضابط فلا تهم بالغفلة عن حال الرواة والاجتزم بنقل الحديث
ملم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله**
لابي انما اذا قال اخبرني ثقة فقل كانه تشبث الى ما قاله الشافعي لكنه ما تقول اخبرني الثقه وحدثني
من لا تهمه المراد بالثقه ابراهيم بن اسمعيل ومن لا تهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله**
لحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستند تهم راويه بالكذب والغفلة
والنسيان لكونه في مقابله عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت
معنى وايضا لا حفا في ان القراآت الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي انها كلام الله تعالى ولا يقبل ان الكلام الرسول وهو يروى منه وسمع
قوله ولحديث القضا بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضا
بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الايه وذلك من وجوه الاول ان الامر
بالاستشهاد مجمل فحق ما هو شهادة فنفسره برجلين او رجل وامراتين ونفسر المجمل بكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا
نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذا النوع ولبس بعد الادنى شئ الثالثها ذكره المصنف وانا
اقصر عليه لانه ربما منع الاجمال والحصر فما ذكر لم الشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحد
ولان قوله تعالى لكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور
في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على
خطائه كالبغي الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه
امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله
عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية **قوله** وكحديث
المراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لاحد من الناس على ما ذهب اليه المصنف فما ينقل عنه **قوله** وانما يرد
الخبر الواحد معارضه الكتاب مقدم للقوته قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن
الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرطه
عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد لمعارضته مزورة ان الظني يعمل
بالقطعي فلا يُنسخ الكتاب به ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه

فاقبلوه وما خالفه فردوه ويجب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا
فكيف تثبت به مسئلة الاصول على انه مما خالف عموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه
الحديثون بان في رواته رجلين سيء الحفظ ومجهول وتقطع اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة واراد البخاري اياه في صحيحه بيانا في الانقطاع
او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في
معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علما طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس
بحيث لم يقبل تخصيصه بل هو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغيرذلك **قوله** البينة على
المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن لا انه
لما اورد هذا الحديث على حنيفه اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن عياش وهو مما لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف تقال ابو حنيفه لا يعرف
الحديث وهو يقول زيد ابو عياش مما لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد
بنا على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات
وصف اليبوسه ولانوعا احر لفقا اجزاه عند صيرورته تمرا كالخطة المطلقة ليست خطة على الاطلاق
لفوات وصف الاثبات ولانوعا احر لوجود اجزاء الخطة فيها وكذا الخطة مع الدقيق **قوله** لا
اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من علم
اعتبار الاختلاف بالجوده والرداءة علم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر
اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الناس لا تعد
لا يعدا مسا الرطب كالرنب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة علم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة
الخبر **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضه الخبر المشهور ولذا قوله واما باعراض الصحابة
عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضه اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة
الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديته بمقالات التي عليه السلام الادلة الدالة على عدالة الصحابة
لان تمام التبليغ اذا كان مركبا للواجب لم يتم علم عدالتهم وان لم يكن مركبا للواجب لم يتم علم وجوب التبليغ
فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الخبر من الانقطاع بواسطة معارضه الكتاب او الخبر المشهور فلما
جعله منها اجيب باعتبار انه يحتمل كلا منها اذ لم يتم احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا
الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى

فان قوله لاثبات الاكثر بعض الامرين جميعا **قوله** فصحيح الى بداية **توكيد** اما لفظ الشهادة فلانها
سئل عن كمال العقل الان المشاهد هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلم اذا علمت مثل الشمس
فاشهد والا فدع الولاية فلانها بعض الخبر حرا عاقلا بالغا ممكن من سماع القول على العدر شدا اوالى
وذلك من امارات الصدق **واما** العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاكثر منه بقول الواحد ولان
الشاهد الواحد معارضه البراءة الاصليه فترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه **قوله** والشهادة
بلال الفطر تشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد والا لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام
لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم **وهذا** اظهر مما ذهب اليه بعضهم
من انه من هذا القسم بنا على ان العباد سيعجزون بالفطر فتفوتهم حقوقهم ويلزم الامتناع عن الصوم يوم
الفطر فكان فيه معنى الالزام **اذ** لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم الكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه
شهادة الواحد **قوله** وما يليق فيه الزام **ذكر** فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز مقبول في مسئلة الوكالة
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري **وهو** المذكور في كلام الامام السرخسي رحمه
الله **ذكر** التمرتاشي في كتاب الاستحسان والمذكور في الجامع الصغير فقبل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسيرا لهذا فيشترط وجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله**
على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه
وكيل فلان فيما ذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط
سعته لهذه المعاملات اولاخبار الغرباء وكل ذلك **وظاهر** عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث
يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط سعته الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي الخبر عما فيه
الزام من وجه دون وجه فضولي يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة **والاختلاف**
انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا اجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يلزم حرا
في قياس قول ابي حنيفه حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعض العدالة للمجموع
وبعضهم للرجل فقط **وهو** الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان
ذكره ضائعا ويكفي ان تقال حتى يخبره رجل عدل **وما** ذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط
اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه محتمل ان يشترط سائر
شرائط الشهادة عدالي خيفه حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي **واما** عندهما فالكل سواء الى يكفي
في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لكان الذكورة **والمصنف** جزم باشتراط سائر
الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه علم الالزام فقوله رعاية للشبهين يعلل الاكتفاء
باحد الامرين العدد او العدالة **قوله** وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان روي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي او معدودتي ونحو ذلك **والمناولة** ان يعطيه الحدث كتاب سماعه ويقول اجزت
لك ان روي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب **واما** جواز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث

رد الخبر معارضتها مع الاصل **وهو** الاشهاد **والندب** اصل فاقه الحديث **وايضا** ليس وجوب التبليغ ان يبلغ
كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء **ولهذا** قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر **واما** حديث الجهر بالتسمية
فهو عليهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاويه وردوه عن تركه الجهر بالتسمية **وهو**
مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا **الا** انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان بالغ
في الجهر وحاول معاوية وبنو اميه محوآثاره فباعوا على الترك فخاف انس رضي الله عنه على عمر وعلي وابن عباس
وابن الزبير وغيرهم ممن تركه الجهر نفي الجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لبعد سماع مثل انس وقد
كان خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد منه **وهذا** لانا بينا في سماعه الفاتحه على انه روى عن انس ان
النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم **وايضا** روى ان انسا سئل عن الجهر
فقال **الا** ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه **واما** الثاني **وهو** انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض
الصحابة رضي الله عنهم فلانه معارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيجعل على انه سهوا ومنسوخ
لانقالب الاجماع مع مخالفه بعض الصحابة كيف **والقول** بان الطلاق يعتبر بحال الرجال ماذهب اليه
عمر وعثمان وعايشة رضي الله عنهم **وراوي** الحديث وثبت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع
على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق عصر هذا الراوي ولا فرق بالحالة
قوله الذي الصدر الاول في القرن الاول والثاني والثالث فانه قيل ان العدالة فيها اصل بشهادة
النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق ان الفسق في اهل الزمان غالب
فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المبتدع لان الشهوات والمستلذات
من بضاعة الشرع **والمراد** المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان نادى الى الحد الكفار كغلاة الروافض
والمجسمة والخوارج فلا حد فا في عدم قبول الرواية لانه سفه الاسلام والاكفر الجمهور على انه تقبل روايته ان
لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث **الا** اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله الشرائط المذكوره اشارة
الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق **قوله** فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه
وسلم او لا يلتبس **والمراد** خبر الواحد **ولهذا** حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الا عتقادات لا تثبت باخبار
الاحاد لانها مبنية على اليقين **قوله** واما اخبار الصبي فان قبل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستدارا
كهيئتهم وكان صبيا فلما لوسلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم
قوله لتمام الشهرة فاجاب بانه لا عبرة بالشهرة بعلما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل
القطعية **وانما** تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب بمقدمة بالجايات
ولا مدخل للراي في اثبات ذلك **قوله** مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد
الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج كل من قيدين بعد بعد كل منهما بغاية **قوله** صيانة لحقوق
العباد نفي شرط الامور المذكورة للملاستة لحقوق المعصومة مجرد اخبار عدل **وهو** معلل بسبب
حقوق العباد غير يكون في معنى الشهادة **وقوله** وان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة

لا يعد داعيا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله
وهذا امر متبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما
فيه قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه الذكر بل اعتمد عليه اعتماد المعتمد على امامه قوله
والثاني لا يقبل عندي وعند حنيفه رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده الذكر والعود الى ما كان عليه
من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الخط الدارس مما عسر على غير النبي عليه السلام لا سيما في زمان الاشتغال
بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه مما
في هذا الكتاب والاقرانه ولكن غلب على ظنه ذلك 124 قوله وديوان العضا هو المجموع من قطع القراطيس يقال
دونت الكتب دمحتها وقد يقال الدوان لمجمع الحمام قوله لقوله عليه السلام نفر الله امرا الحديث اجيب
بان النقل باللفظ من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل
باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم بخلاف يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعه لمعان
كثيره لا تقدر عليه على تاديه تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا
ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه مخل الحديث لمعرفه
الناقل بمواقع الالفاظ والعدد في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي صلى الله عليه وسلم
بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قوله فاكان بمعنى اي مفهم المعنى
حيث لا يشتبه بمعناه ولا يحتمل وجوها متعددة عليها صرح به في الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو
المصطلح في اقسام الكتاب قوله لحديث عائشه رضي الله عنها وقد قالت ان عمه الاب لا يوجب
ان يكون النكاح بالاولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند عدم الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف
ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فنزله بالحديث ولذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة
سقط فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة بترك منهما ذكر عروة وهو الراوي عن
عائشه رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا
يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان ما روى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي
صلى الله عليه وسلم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهم انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك
اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل اخر وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى
على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل
تحدم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحدم الكلام في الصلوة كان بمكه وحدوث هذه الامر انما
كان بالمدينه لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين ومحبرته متاخره
كذا في شرح السنه قوله ولان الحمل على النسيان اولى من تكذيب الثقه التي يروى عنه فان قيل
ان ارتكاب التكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان ارتكاب
من ذلك فلا اولوية الراوي عنه ايضا منه فلا تعارض قلنا في اصل الخبر معه كوبه وجه نظر وظاهر

كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح الراوي عنه بالانكار والتكذيب ولا يستبعد الحكم فيما اذا
توقف وقال لا اتذكر ذلك وفصل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان رجح احدهما
على الاخرة الجرح او المعتبر وان ساويا فقد تساقطا فلا عمل بالحديث قوله لو يكون جرحا عند ابي
يوسف لقصه عار وقد استدل به بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما معللا بجواب ان علة الرد في
حادثه لا يوجب كونه معللا حتى ترد خبره وقيل تسلم الاسناد من السباب والاخفاء في كلا من محمد
وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا ترتفع بالشك قوله ولم يعلم عمد
وعلى فان فعل فحد وبان عمر رضي الله عنه قتل رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا اقتلي ابدا اجيب
بانه كان سياسه اذ لو كان رجلا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع
بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وتفله الاصحاب
في الصلوة محفوظ من كبار الصحابه وامر النبي صلى الله عليه وسلم ايام باعادة الوضوء والصلوة ليست اخف
من حديث تعريب العاهر في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه
قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث عن ثابت او مسند او مجروح او ما يوجب متروك الحديث
او غير العدل لم يقبل لان العداله اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك
بالجرح المبهم لجواز ان معتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يعمل لان الغالب من حال الجارح
الصدق والبصاره باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان فقيه بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا للذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل
ولد الجبل والمزاح ومحل الحديث في الصغير ومثل الارسال والاستظهار من وقوع الغفله وامثال ذلك
فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان
ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فلو كان خارجا عن الاقسام او داخلا في المباح الذي يقتدى به يعني انه ساح
لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حمد عبد المقتدى به الخصوص والزلة الا يجوز الكبائر والصغائر قوله وواجب
وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا سيصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم لا مستحبا
او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محاله حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقدر
على الخطا على ما سياتي قوله وهو فعل من الصغائر ردا لما ذكره بعض المشائخ من ان زله الانبياء هي الزلل
من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون
لجلاله قدرهم ولان تول الافضل عنهم منزلة تزل الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي
رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق
وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير على الاكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصيه حقيقته
في فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فمعناه المطلق اي الخالي عن قرينه الغضب

فصل في القطعي

سماعا

كلام

والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا ومخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه اربعة مذاهب
حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف
في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي صلى
الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة
من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا
نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل
وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة
في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن
وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز
الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن
ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل **قوله** فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد
واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لانطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الا عند العجز عن
دليل لا يحتمل الخطا ولا عجز بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي شيده الاجتهاد
وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من
لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز
له الاجتهاد لما توقف في جواب سوال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول
المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا
واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قايل بالفرق الثالث وقوعه منه
صلى الله عليه وسلم في قصة الخثعمية وجواز قبله الصايم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم
بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور
اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي
اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا فان عمل فلا شك ان رايه
اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرايع اي
شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع لما دعا اليه
كابرهيم للوط وهرون لموسى صلى الله عليه وسلم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلى الله عليه وسلم

فصل في الوحي

بلغ سماعا

فصل شريعة من قبلنا هل هي شريعة لنا

في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى صلى الله عليه وسلم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت
العموم في الامكنة والازمنة والامم **قوله** وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني
من اختصاص الاثنين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون
مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع
وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** واختلف في غيرهما محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة **قوله**
واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول
الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وذكر
الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به
في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به **باب**
فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها
في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتدا بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على
فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر
الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره
في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط
وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم
لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان
اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص
ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ
بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام
حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد **قوله**
فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي
فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام
قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع بقطعي الدلالة لانه
رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر

فصل في تقليد الصحابي

باب البيانات

بلغ سماعا

بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا
يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة
المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه
بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما
روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا
اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز
تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فايدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فايدته
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا
يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
اي فاذا قراناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير
بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ
عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فسياتي حكمه
وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس
او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف
على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي صلى الله عليه وسلم التكفير معينا بل قال
فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا
مخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا
ساله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا
اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة
وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول
له اني فاعله غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز
اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء

ونفيه

ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه وذلك
لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير
عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير
المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل
من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض
صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق
والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما
يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا
بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح
مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر
لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل
في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة
نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد
بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع
للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يومروا ثانيا بمجدد ولان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب
منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله
عنه وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل
قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم
نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم
يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق
اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عليه
السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك
ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة
على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من
الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا
بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى
ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما

ليت على وعند ابى حنيفه رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت المائه وجعلها وحكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى بخلاف التخصيص بالمستقل فانه نفى حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يجعل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض عنى بابتداء من الاصل حتى كانه قيل على سبعه ولم تتعلق الكلم بالعشرة وفى حق لزوم المائه فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى بطريق المعارضه بمعنى ان اول الكلام انتفاع للكل لكنه لم ينتفع لوجود المعارض وهو الاسناد الدال على النفى عن البعض حتى كانه قال الا ثلثه فانها ليست على فلا يلزمه المائه للدليل المعارض لاول الكلام فكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضه بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقلنا ينعقد لحكمه كما فى طلاق الصبى والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثانى اولى لانه لو انعقد الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب العشره بل السبعه فقط لزم اسات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشره لا حقيقه ولا ظاهرا ولا مجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضه هو ان المستثنى منه عباره عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينه على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشره فى التسعه مجازا والاحد قرينه المجاز **قوله** او جعله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشره على عشره افراد ثم اخرج ثلثه قبل الحكم ثم حكم على الباقى من العشره وهو السبعه **قوله** حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه بيان مراد بعشره كاملها او سبعه اذ الثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقترن الا بسبعه فعين الثانى وايضا لو كان المراد عشره كاملها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما بلغ من ليلات ليث خمسين وتيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد **قوله** وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رحمه الله فان الاستثناء يجعل بطريق المعارضه دون البيان والمذهب المصنف الى ان القول بانه يجعل بطريق المعارضه معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجة على المذهب الاول بتقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى منه حكم المسكوت عنه لان عدم التكلم اى الفعل بعد التكلم الموجود حقيقه غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود الحكم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمنع حكمه فى القدر المخصوص فهنا ثبت الكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغه اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له فى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثه انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تعالى وحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضه واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفى الالوهية عما سواه والتوحيد

علت ان ما لا يعقل فيما هنا يكون قوله تعالى ان النبى سبقت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص الخاص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان غير عندنا وبيان غير عند الشافعى ورد ذلك بانه لا فرق عند الشافع بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فان كلا منهما بيان غير واما افترقا فى جواز التراخى بنا على الاستقلال وعدمه **واقول** المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثناء غير مخالف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا تعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو سان ودلالة على ان المراد البعض **فصل قوله** فى الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقته فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقته اصطلاحيه فى القسمين بلا نزاع فالصواب ان نقتصر اولا الى القسمين ثم نعرف كل واحد منهما والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز فى المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء المعارف فى عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض مما دخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن ما تناول اللفظ اياه وانها منه من اللفظ فلا اخراج الا ان التناول باق بعد وان اريد الاخراج المنع عن الدخول هو مجاز يجب صيانه الحدود عنه وانت خبير بان عرفات الآباء مشحونه بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفه والغايه وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجمع باعتبار انها فصل للجمع ونقيض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعيه فان قيل يدخل فى العربيه الوصف بالا وغيره سوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق ما ذكر صدر الكلام وعمومه فهو استثنا والا فلا استفاض لعدم التناول **قوله** قالوا تحقق كون الاستثناء سانا غير اما الغير فالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر فى المذهب الاول وليس مختارا عندنا **وهذا** معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال فى المقوم هو تغيير من حيث انه رفع العض وسان من حيث انه فرد الباقى **قوله** واختلفوا فى كيفيه عمله قد سبق فى الفهم ان فى الاستثنا المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشره الا ثلثه اثبات للثلثه فى ضمن العشره ونفى لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفيه عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثه الاول ان العشره مجاز عن السبعه والاثلثه قرينة الباقى ان المراد بعشره منها اى عشره افراد فساد السبعه والثلثه مقام اخرج منها ثلثه حتى بقيت سبعه ثم اسند الحكم الى العشره المخرج منها الثلثه فلم يقع الا على سبعه الثانى ان المجموع اعنى عشره الا ثلثه موضوع بازاء سبعه حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعه ومركب هو عشره الا ثلثه **قوله** مع فرق اخر هذه مسلة اختلافهم فى ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى لم لا فعند الشافعى رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلثه انها

وتم الباقي بعد النيا اى يخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عباره عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلابد من الجمع بينهما على الاول على المجاز وعلى المصنف عن هذا الوجه لضعفه ان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وايات وفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغه كصدر الكلام الى ان وجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واما ما ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغه وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثنا من النفي اثباتا وبالعكس

لا يصح على المذهب الاول دون الاخرين وقد ابطلنا المذهب الاول فيما سبق من الدليل فيطل صحة كون الاستثنا من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس مع انه احتجت من العشره ثلثه مع تعلق بالعشره المخرج منها الباقي الحكم بالثبوت وبالبقيه الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه الحجاب اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان سقاط حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كما يحقق الحكم بتحقق حكم الصدر يحقق حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بتحققه وهو الحكم بصحه كل صلوة بطهور فيعتبر واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم بانتفاء حكم الصدر معبرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس **قال** في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانا اذا قلت لفلان علي الف الا عشره لم يجب العشره كما لو نفيتها والمعنى عدم الوجوب على المقر لس بثبوت الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي لان الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ناقصة اى صحيحة وقد سبق ان النكره الموصوفه مع عموم الصفه فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملتصقه بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهه القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غايه الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامه للحكم بحث لا يحتاج الى شيء احد غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكره الموصوفه مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفيه فضلا عن الشافعيه بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانا لا نحسب مجالسة عالمين وانما نحسب ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا

لا يجب الباسات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد هو مثل لوجود الصانع تكلم بالسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء دال على اثبات حكم مخالف للصدر هذا ما قرر الحبر في وفق ما ذكره الفتح احتجاجا بها على ان حمل الاستثنا بطريق المعارضه وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فكون حجة على بطلان المذهبين الاخرين فمعين الاول وذلك لانه لا تحقق على المذهبين الاخرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فالحكم في الباقي انما هو على المذهب الثالث الا العدول عن الكلام بالاخصر الى الكلام بالاطول **قوله** فان قيل تقدم السوال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع للملازمه وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجاريه لزم استثناء نصف الجاريه من نصف الجاريه وانا يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك هو مستثنى من المساوي اي ما تناوله اللفظ وهو الجاريه بكاملها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وفضل المتكلم لا بحسب الوضع اذ كان

للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد المخترعة عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي الاستثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصابعها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجاريه نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها متناولة للكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ان الحاجب هرب عنه اشكال الضمير وتقدير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجاريه الا نصفها لم يرد بالجاريه نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لانا نستثناء النصف من الجاريه نقضي ان يراد به النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع نقضي ان يراد به الثمن وهلم جرا الى غير النهايه وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجاريه بكاملها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجاريه وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجاريه معناها الحاقي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء على طريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لانصراف الاطلاق الى الدليل وهذا لا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والا يخفى على ذي هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وقد يجعله جوابا عن الحجة الاولى من يكلف واجابا عن الباسه بان قولنا هل اللغه ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استعمال

اي عبد الله الموصلي الحنفي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين امين

علما ان القائلين بعموم النكره الموصوفه لا يشترطون في العموم الاستغراق العاني ان قوله لا صلوه سلب كلي معنى اي من الصلوة تجازه والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات عند جازيه الاوحال اقترانها بالطهور فيجب ان تعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضروره انهم لا يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل وارد والاستثناء من النفي اثبات ما نفي عن الصدر بكل وارد من افراد الصلوه فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزه حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى فلما خرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوه ملتصقه بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الباني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزه في حال من الاحوال الا وحال اقترانها بالطهور والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى لا صلوه الا صلوه ملتصقه بالطهور ثم لقايلان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكره داله على فرد ما وانما جاء منها من ضروره وقوعها في سياق النفي فهي جانب الاستثنا نوخذ ايضا ذلك الموضوع ولا بعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزه الا وحال الاقتران بالطهور فان فيه نفي هذا الحكم وثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نفي السلب الكلي ايجاب جزئي قوله فان قيل حاصل السوال انكم القايلون بعموم النكره الموصوفه وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا جلا عالما اجالس كل عالم فلم لم تجالس كل عالم هنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثنا من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوه بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي لاباحه الاصليه لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتعيين ما حرم مجالسة غير العالم فالاستثنا اخرج العالم عن محرم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما سلم المخصص قاعده عموم النكره الموصوفه اسب لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مرابت اثبات العليه بطريق الاماء ان تعرف بان حكمين يوجد صفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فيها لو كان الاستثناء اما لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنه بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طرد ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل سنعترف في اشياء اخر على انه لو سلم العليه لم يفد الجواز اسفا للحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قالوا ان مثل قولنا ما كتب الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابه بالعلم لا يلزم منه ان لا توقف الكتابة على شئ اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان منع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الوصل

وجه في الاستثناء هو الاتصال لا بعند لجواز ان يعلم عن الاصل بقدرينه عارج ظهورها يصلح استثناء منه ولا ان نقال ان قوله الا حال او صفة مصدر محذوف فتكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فتكون من تمام الكلام وتعتقد الى بقدر مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الجه الثالثه وتقديره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه عند الاسات بطريق العبارة بمعنى ان كون الموجد اجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصدر الدهري الناني الصانع مع مناهذه الكلمه وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وسوقه بطريق الاشارة وفي هذه الصوره لا يجب الاطراد لانتفايه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل جاوب ابن الحاجب وغيره رد للمذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى منه والمستثنى معناه الافرادي والمفرد لا يقصد لجزئه منه الدالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغه العرب اذ لم يعهد مركب من لفظ الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغه اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشره الا ثلثه اسما للسبعه لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني وتقضيه وحمله على وجه يندفع به الوجوه الاربعه اما المنع فهو انا لا نسلم انها بعد في لغه العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل اني عبدالله علم مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاني بو عبدالله ورايت اباعبدالله ومررت باني عبدالله واما الحل فهو انا ان اردنا انه ليس في لغه العرب تركيب الموضع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القايلين بان المستثنى منه والمستثنى واداه الاستثناء عبارة عن الماني لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزله بعلك ومعد بل اراد وا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الماني كما ثبت منه انه اذا عبر صيغه فعل بالغين الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قام وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد العرفيه والنحويه فانها اوضاع كليه وان اريد انه ليس في اللغه تركيب الموضع النوعي من اكثر من كلمتين وظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سوا تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم جسم متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف مما خص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزايه دلالة على معانيها افراديه

ذانه بعد ذلك خبر مبتدأ محذوف والجملة التي بطلوا بها المذهبين واسه اعلم **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام يبقى بالمستثنى منه اما الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهائه الاول اسات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثبات قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المنزع للقطع بان مثل ما جاءني الا زيدا وما قام مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بالطع وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد لما قبله **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا لان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانما يخالف باخلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني ان القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البلد في الفقه مثل ما جاءني الا زيدا ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ولزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القول الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه كلم بالباقي اي قصدا الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وانكار انما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله المسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء اتباعا وحكما لان الاستثناء تصرف لغظي فيقتصر عليه على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها وقصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لانه ينقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت محجورة شرعا صار الوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا منفصلا لانه سان تغيير الا ان انه سان عند زفر لانه يعيد انه اراد بالخصومة بعناها اللغوي الذي هو المخاصمة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومنفصلا **قوله** ولو وكل بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تغطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار مجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تغطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز ولا اقرار واركان ضمنا وتبعا

لانها كلمات ولا تصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزاء من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا يأبى في الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافراد به ليست محجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة اما النقض فمثل ثلاث قرنا ها فمدفوع بما ذكره الكشاف جوابا عما قيل انه انما يعد التسمية بثلثه اسماء فصاعدا فليف يكون الكلمات المتهجي بها اسما للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستندرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسما العدد فلا استكار فيها لانها من باب التسمية بما حققه ان حكاية كما سموا بانط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي رجل مطلق وبيت من الشعر واحفا فان مثل عشرة الا ثلثة لم يعد بما بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه فغي غاية الفساد لان الحاجب قد احمر عنه حيث قال لا يعرب الجزء الاول وهو عبد مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الحل فليس بسقيم لان القصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استدل الحلم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كما يسرع في احد وتسع فيه اخلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في بعناها الافراد فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد وحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن متعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجازا للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد لكن السبعة بعشرة على حال اطلقها اوقدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما تقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ان السبعة مراده ممر الاقلام في مثل عشرة الا ثلثة فان ولما هذا التركب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يلزم منها عند الاطلاق الاذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما تصوير بل على انه عبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك ظاهر فانك قلما تقصد عددا من عدد حتى سبع المقصود كما تنقض بانه من عشرة حتى يسع سبعة وقلما تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر • بنت سبع واربع وثلث • هي حب المنتم المشتاق • والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنها كما يقال العشرة حد الغاية وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهبان الثاني والثالث يرجع الى احدها

واس

للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح
استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا
بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقايل
ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا
فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله مسئلة** المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا
فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء
فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المصنف محمول على ان الاستثناء
اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى
المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير
محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله
تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور
في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء
المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم
الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر
الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به
الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقته اسم الفاعل
بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن
كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق
لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين
بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون
فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم
منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء
المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه
اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا
جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج
عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا

الاعتراض

الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر
عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق
ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا
للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف
منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب
عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان
منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس
بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح
للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى
منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما
صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في
الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في
القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب
دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب
بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على
المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد
اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين
منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز
من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا
نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال
ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى
تكلف في التقدير الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين
حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا
لا منقطعا **قوله مسئلة** اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف
في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه
ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله
انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة
عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال
دليلا والانقطاع عما سبق دليلا اخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى

والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى
واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر
الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف
جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل
في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء
وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية
وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم
الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة
فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على
جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة
ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال
انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من
ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب
على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا
عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد
فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه
بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام
الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم
اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من
صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق
والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون هتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا
عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة
حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم
بالواو بل ربما يذكر الفاء علة كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة
فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض
العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه

الشرط

غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب
في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
وذهب الامام السرخسي رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره
فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق
بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر
فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى
موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل **قوله** ولا يفسد اي البيع
الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على
ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا
بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد
توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال
نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها
من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد
دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص
لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد
بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل
وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى
المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى
الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم
يثبت بعد فكيف يبطل فاما ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من
التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق
المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق
لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما
مخالفا لما تقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا
كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة

123

يفهم منه التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة
موسى وعيسى صلى الله عليهما بشرع النبي صلى الله عليه وسلم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام
التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض فمن
اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت
المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى
صلى الله عليه نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه
في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل
بين السبت وغيره واما قول النبي فما نقلوا عن موسى صلى الله عليه وسلم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم
القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف
واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا
وخبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم
ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والقائلون ببطلان النسخ عقلا
تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع
الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت
ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على
الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض
الاحكام الثابتة في زمن ادم صلوات الله عليه لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى
صلى الله عليه وسلم بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جايزة بالاباحة الاصلية دون الادلة
الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة
لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية عندنا
بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن
دليلي القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع
تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسالة الحسن والقبح
قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب
ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل
بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له قوله
واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار

لانها في معنى الانشاء

التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في
الملك الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل
يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة
من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا
للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا
صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا
لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد
بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما تكلف بصوم
غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب
بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا
الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول
الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني
فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية
قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها
قوله فذبح ابرهيم عليه السلم ذهب بعضهم الى ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ
ذلك بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان
الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو
كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع
شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على التروع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما
الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا
يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى
الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا
يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل
فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ
قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل
ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا

غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا فذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا
ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء
في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح
الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به
حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم
الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان
حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما
شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله**
فلا نسخ حينئذ اي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى
ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي
بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما
تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه
ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك
وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة
فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه
بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو
غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة
الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس
من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي نجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا
الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه
يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا **قوله** والى هذا يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء
الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان
المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني
فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت
حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي باية
المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث

الناسخ

ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب
انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا
مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ
التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة
ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة
الى اخره بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى
بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل
التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية
التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت
المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة
حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عايشة رضي الله عنها دليل
على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار
الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل
انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد **قوله**
وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث
اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطا **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان
المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى
الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ
الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه
والمراد هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني
كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم
هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى العلم عن
قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا
البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء
من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل

المنسوخ

مباحث الزيادة على النص

ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب ١ انه
نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية ٢ ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية ٣ ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة
فنسخ والا فلا ٤ ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه
ذهب القاضي عبد الجبار ٥ ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا ٦ ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل
شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سوا تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة
لحكم شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح
ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مواخذتان احدهما انه يجب
اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه و
خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما عرف من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو
في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث
التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في
المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث
بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين
وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه وان
اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال
الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان
احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير
الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث
غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة
عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله
في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين
على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه
تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث

لا يكون الا بدليل شرعي

في انه لا يحصل به الامتثال

فانه

فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين
جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرايط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب
القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت
مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه
ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن
نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان نقل ابن الحاجب
خللا بينا قوله فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره هذا التفسير قوله
ترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال امر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين
معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي
فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه
الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم
احدهما يوجب انتهاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم
ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت
الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية
الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف
حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون
المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الا
حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء
بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف
واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك
الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك
الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامراتان خبر مبتدا محذوف اي فان لم
يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه
بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فيشهد رجل وامراتان او فالمستشهد رجل وامراتان
وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله

لان الامر بالاستشهاد امر ارشاد

تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل
وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس
بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند
التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام
ابدوا بما بدا الله به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما
روى انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء
على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة
بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع
بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان
خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ
لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد بغريب العام على سبيل الوجوب
قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا
اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قايل بالفصل قلت النزاع
فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع
فان قلت فحينئذ يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي
والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما
كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية
والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه
كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة
اجزاءه **قوله** ولم يجعل تلك الواجبات بمعنى انه ياثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل
المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله

ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه
ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه **قوله**
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين
في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو
في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب
الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب
الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا
لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان
سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء و
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا
لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة
والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا
للرضى لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف
انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال **قوله** وكذا النكول جعل
بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان
يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل
يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب
الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا
القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي رحمه الله المائة
مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد
قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف
عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة
عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف
فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته
العدد بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى
يصح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب
لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم
للضرورة فلا يركب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد

فصل في بيان الضرورة

بلغ سماعا

ف عليه اي حذف

مميزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه

مائة ورطل زيت او بالكيل مثلا

هذا في الثوب بالاتفاق وفي العبد على مذهب الشافعي

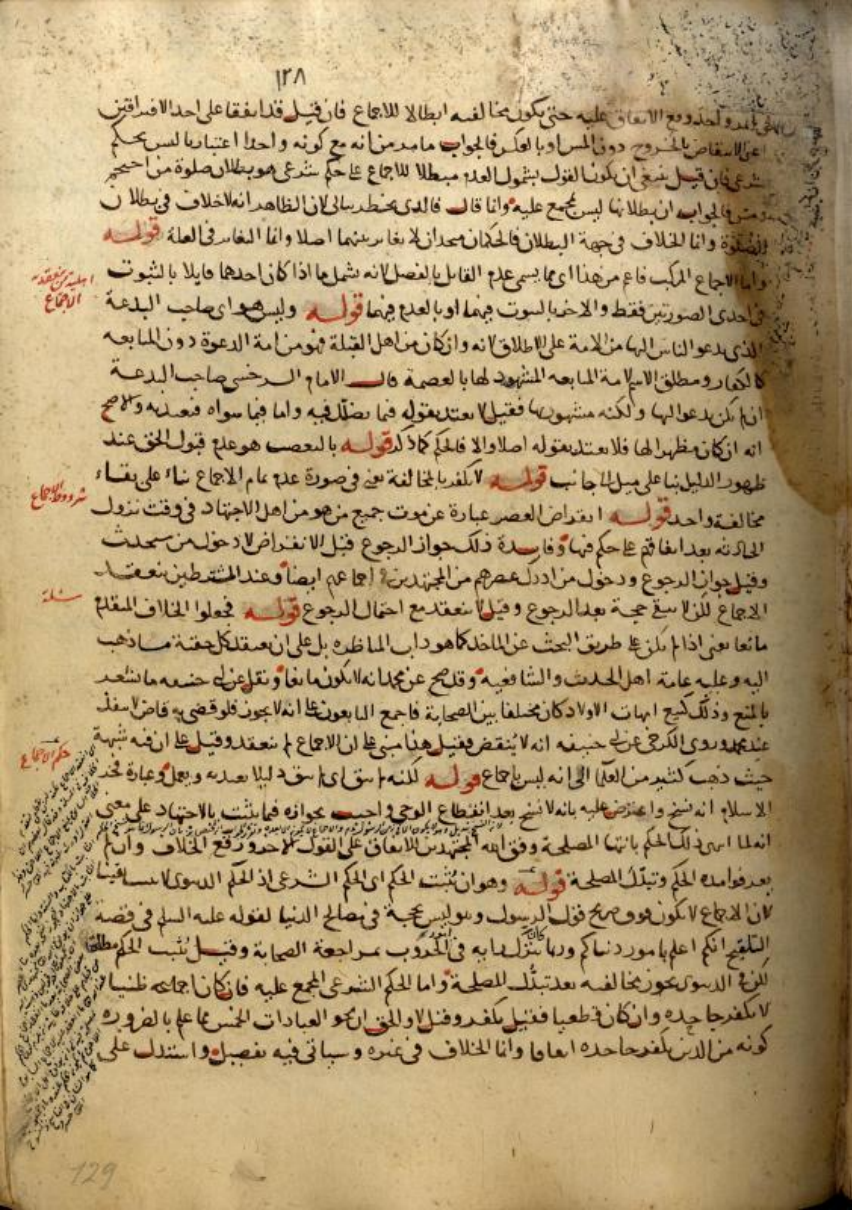
حتى يتحقق التعنيف فان قيل القياس ليس بمقنع لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف عليه ما لم يتم فمائة ودرهم فلما ممنوع بل المفسر هو المعطوف
بعض المعطوف عليه بكون من جنس المعطوف دردهما كان او دنانيرا او غيرها قلنا يجاب بانه قياس في
اللغة وان اريد بناء الحكم على القياس الشرعي فلن من قبيل البيان وايضا لم ان العلة هو لون المعطوف
من قبيل المقدرات بل لكون العطف مقتضيا للشركة فما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه
كالخبر والشرط فكذا المفسر فمائة وثلثة اثواب مخالف مائة ودرهم اذ الابهام في المعطوف

الركن الثالث الاجماع

فلا احتياج الى المفسر **الركن الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا لمن لا عزم
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر
على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
بالاتفاق العوام وعرف بالام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحتر بقوله من امة محمد
صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر خال من المجتهدين عما عداه زمان
قل او كثر وفائدته الاحتراز انما يعتد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان
اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لان التصريح بما الشيء
بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وعبده الامر الجامع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان ذلك الاتباع انما هو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب
والمصنف خصه بالشرعي لعمامه انه فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية
وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
من الاعتقادات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون تاما يصح به المخبر الصادق بل استيطه المجتهدون
من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه
قال والابحاث هنا في امور تعهدا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امراة لجناية
روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتتخذهم فاشخص اليها
ليمنعها من ذلك فاملصت مزهيبته اي ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت
المجتهد الكامل وغيره كاعتقاد حقيته كل مجتهد وكون العامل البرسنا او اعظم قدرا او اوفر علما
واستقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد الحنفية والشافعية وكلم احدهما بما وافق مذهبه وسكت
الاخر ولم يكن اجماعا ولا محل سكوته على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة
التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لنضوب المجتهدين او استقرار
الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع وسمي الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وانكاره من
الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون

في احد الزوجين والجب او العنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فقبول العدم
هو في حكم الغسل اذ يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب
جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان سقط الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس
المراة وشمول العدم الا سقض شيء منهما **قوله** وقال بعض الماخرين ذكر الاعتراض الاحكام ان
الخارج في هذه المسئلة اما هو المفصل وهو ان القول الثالث ان كان مرفوع ما اتفق عليه القولان فهو
ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ لا يسر فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالفه من وجه وبقي كثير من مسئلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين عند قائل
بالمفصل فقوله لم يقل به قائل فكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما
جاز الحكم في واقعة مجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي المفصل فالقول
بالمفصل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالمفصل اعم من القول بعدم المفصل والاعم
لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بعدم المفصل لما جاز القول به فان قيل في المفصل مخطئة
كل من القولين في بعض ما ذهب اليه وهي مخطئة للامة ممنوع قلنا لم يمنع مخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا مخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه نعم ان عدم القول بالفصل وان اشعر في المناظرات
لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قوله واما بقيل حيث يصح الزاما للخصم بان يلزمه من المفصل بطلان
مذهبه ثم المفصل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا
يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس
على الاصولي البحث عن تفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع
في جميع الصور ممنوع عندنا لانه ادعاء باطل لانا لا نم موت احد القولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة
مع الابوين كيف وقد صدق انه لا شيء من القولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وهذا اخذت
الماخوذ قوله بالتفاقهما بين سدس الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال ما بقي
اخويا بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في الوافي
مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله والاعلى وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء من القولين بما عدا احد القولين مما يجب اجماعا فليف بصدق ان احدهما
واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب العبارة من مقدمتين مقدمتها على سبيل
البدل ويكون حاصل الحكم بهو في كل من القولين باعتبار فرد احدهما وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم
في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجمع الاخوة للاعفاء الغير بقين عما عدم جواز الاكفاء بالاشهر
قبل الوضع وعلى عدم جواز جمعهما لجد فان مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم
اعتبار الجنس في العلة كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ مع اتفاق الاقوال الثلثة الاعلى اعتبار الجنس
في العلة **قوله** اما عند الذين مسعود داخل في خبر فوله لم يقل احد بعني له قائل بان المجموع المركب من

هذا اخر ما وجد على قرر المصنف
في اخر الحنف والاستغفار
مضى منه الامام العلامة



عليه انه سبيل المومنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المومنين
لان من ليس سبيل المومنين غير مايصدق عليه انه سبيل المومنين لا غير هذا اللفظ والا لكان كل واحد
من جزئيات الاحكام الاجماعيه غير سبيل المومنين قوله وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا
ايت لجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية
المبائنة لعدول الله تعالى هي في اللذب والملل اجانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد
من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق ما دل الشهادة في
الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لتحاد الحكم المخبر للشهادة على الناس قوله
وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث
قوى احدها مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والمميزين المصالح والمفاسد وتعبر
عنها بالقوة النطقيه والعقليه والنفس المطمئنة والملكة والثانية مبدا جذب المنافع وطلب
الملاذ من المآكل والمشارب وغيرذلك وتسمى القوة الشهويه والبهيمه والنفس الامارة والثالثة مبدا
الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والرفع وهي القوة الغضبه والسبعيه والنفس اللوامة
وحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل
هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من مندرجاتها وتركيباتها وكل منها تحتوش بطرفي افراط وتفريط
هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه
بمعرفة النفس بما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واول طرفيها
الجربزة وهي استعمال المكره فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ
بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكريه بالكلية والوقوف عن اكتساب
العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة لكونها قادرة على حسب الروية من
غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الخذعا لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمة للناطقة لتكون
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها
الخلاعة والفجور اي الوقوع في اردياء اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن
طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ابتغاء الاخلقية فالاوساط فضايل والاطراف
رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فهذا
الاعتبار هو عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة
في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصد
المتوجه اليه في السبعية كسر البهيمة وقهرها ودفع الفساد الموقع من استيلايها واشترط التوسط
في افعالها ليلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس

اما لة الاجماع سوى الحكم بعضها بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع
غير سبيل المومنين بضم الى مشاقة الرسول التي هي كفر فحرم اذ لا نعني بحرام الا ما يتوعد بالعقاب
حرم اتباع غير سبيلهم اذ لا نعني بحرمة اتباع سبيلهم الا ان ترك الاتباع غير سبيلهم فدخل في اتباع غير سبيلهم
والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع
كل ما يغاير سبيل المومنين لا يجوز ان يكون غير سبيل المومنين هو الكفر والكذب فلا يدل هو على
بالاضافة الى الجنس لجواز صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في
الطريق الذي مشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول
او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في
مشاقة الرسول اي تخالفه حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحسن يلزم التكرار فان قيل لو عم
لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المومنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك
للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه
مساقا اليه الدليل مثلا ايمان المومنين بالله وبنوه موسى لا يعد اتباعا لليهود وذلك كاخص المومنون
بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المومنين متابعة الرسول ومناصرته
او الاقتداء به او فما صاروا به مومنين وهو الايمان به وقد زالت الاية وظهر بزال سبب نزولها جبين
سبق ذرعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات لا الاطلاقات دون خصوصيات
الاسباب والاحتمالات والتابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها وما يصرف عنه قرينة
وقد قال ان الفعل الظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولزوم لوجب العمل بالدليل
المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المومنين ما اتى به الرسول صلى الله
عليه وسلم فلا يصح العطف تغاير المعنى ومن وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف ل
من جهة ان سبيل المومنين عام لا يختص بما ثبت اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان اهل الكلام
على القاعدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وغاير المعنى من لا يدفع التكرار كما في قولنا اسعوا
القران وكتاب الله والمنزل وجوذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا
يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غيرما اتى
به النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان عطف اتباع
غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على
ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المومنين وعلى هذا لا حاجة
الى ما ذكره من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر ضعيف على بطلانه جمهور المتكلمين بهذه الاية
على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير دخوله في سبيل المومنين يصلح

قوله

استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهمة للفارس واستكملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهمة الى العلف والاهلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمة والسبعية واما الكلام فان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الايات فلانه على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى ان يصركم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعيد بذلك الوسع كما في كون المؤمنين العاملين بالشرايع المستلزمين للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا على النوع اذ ليس منكر ليسوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر عند الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذا وقع فيه بل هو ما جور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم لا انه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطا مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواتره المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا نسلم ان مثل هذا يفيد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذكر فلذكر المصنف ما سيجيء له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مجملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما يستمر بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ونفسا كل مجتهد وهو باطل لما يلزم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباطه جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد فحينئذ لا يصح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فتكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع السبيل هذا غاية ما يقرر به هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله او بعده وايضا الكمال الذين هو التنصيص على قواعد العقايد والوقوف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القران والمصنف جعل القضايا المتفق عليها من بين

احدها ما اتفق عليه جميع التابعين والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان العالم سيتفق عليها جميع التابعين بل بعضهم اضعاف كثيرة لا تدخل تحت الحصر تذكر في النوع الاول تطويلا وتفضيلا لا دخل له في المقصود الا بيان انها اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وبهذا في بعض الامور بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية لقايل ان يقول هذا انما يفيد لا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وقد الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو سلم ما ذكره ان كون قول مجتهد واحد عصر احتمل فيه يفيد حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كما ان منع الحظر بالكلية عاتٍ العقلا وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس ادم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتكلم من الاتيان بهما ومعنى تزكيها انماوها بالعلم والعمل ومعنى تدسيسها نقصها واخفاوها بالجهالة والفسوق وليس في الهام الفجور والتقوى ان علم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سيجيء له ما لا دلالة له فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في اخر عمله ولا وجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك فما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث تمنع مواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف ونزع ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان مدعي كونه حجة اخص من الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا دليل على مطلوبنا لان دليل اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من

اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر للعلم بهما جميعا والثانية بمنزلة الخبر المشهور بل هذا جاحده والثالثة لا تصل جاحده لما فيه من الخلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز كون ان شئ مدة الحكم الثابت بالاجماع فوق الله تعالى اهل الاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما توقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس في السند والمانع جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وضرورة الحكم قطعيا واختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في غاية الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكور من الخلاف في القطعي قياسا كان او خبر واحد وهو يجوز الاجماع الاعن قطعي لانه قطعي فلا يتنفي الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس بنفسه على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لعوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطع فان قيل هذا يقتضي ان يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما والا وجب امرا مقصودا في شئ من الصور اذ الكلام ليس في مقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان للسند اذا كان قطعيا فهو يفيد اثبات الحكم واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا تصور نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما

مراتب الاجماع

سبب الاجماع وما تحققه

على محل

الناقل

الناقل لاجماع انما قد يكون بالتواتر وعند القطع وقد يكون بالشهرة فتفترق منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع خلاف الواسطة بين الناقل والنبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والاصل في القطعي كالاجماع بل والاولى لا شبهة لاحتمال ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا

قوله الركن الرابع القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بالباء لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل بالثبوت في محل اخر يقاس هذا به وكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك الا بان كل شئين اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثله في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة شتى واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال في الاوصاف ولو سلم فلزوم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بالايدلك مجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعترض بعضها على التفصيل على ما سنشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم والدليل عليها وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لاثباتها عليه في الحكم لا بقاء فخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل يشعر بقاءه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ مجاوز الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول على انه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا

الى الاعتذار عن تلك المحذورات بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على
ان كون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا تصور للتعدية في الاحكام والاستغال على الاوصاف
قوله وبعض اصحابنا ذكر في اصول الاسلام ان لفظ القياس ما جعل علما على حكم النص اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بمعلل النصوص فتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه لشبه فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وهذا صريح في ان العلة ركن التعدية
حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي نفس العلة في الاصل لثبت الحكم في الفرع فذهب الصنف
الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتوقع به ويتحصل وهذا محتمل وجهين احدهما
ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح
الموثر وما سواه مما توقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن
جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التعديد
الى ما ذكره من المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر في اصول الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشئ مغاير له فكيف
يكون ركنا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط
العلم بصحة القياس لا القياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على
تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو
القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها قوله لان ثبت الحكم هو الله تعالى عند
واف بالمقصود لانه سعي في هذا التقدير الا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا
على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت
بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل
وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله
ان القياس ابانه مثل حكم احد المذكورين مثل علته في الاخر قوله واصحاب الظواهر نفوه اي
القياس بمعنى انه ليس للعقل حق النظر في الاحكام الشرعيه ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينيه واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل في نفي الاحكام الشرعيه خاصه اما الاثبات
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في
الكتاب ادلة المذهب الاخير ثم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة
فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اخلف
القايلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لما تحاول الوقايع عن الاحكام اذ النص لا يفي

بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية تحوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في كونه قبيلا بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القايلون بالسمع فقيل
بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب بالسنة المشهورة
وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه ان لوح من درة بيضاء طوله ما بين
السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكليات
على ما مر عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان
المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما
تسقط من رطب ولا يابس وفسرها ابن عباس رضي الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى للنعم المراد
في قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الجمعة نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على
محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شئ فرض هو كائن في القرآن معنى وان
لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شئ فحكم المقيس المذكور فيه معنى وهو ساكت في كون القياس
مظهرا على انه لو سلم تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكافر القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي
صلى الله عليه وسلم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية
سميت بذلك لانهم اعتدوا في الجواري سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اسانة ما فيه
شبهة احتراز عن الاجماع اذا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها ستمانع شبهة
كالشهادات لتجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا امرنا العمل
بالراي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس والعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشئ الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه وفيه سعي الاصل الذي رد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشئ بالعامل على ما شهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغه
وقد استعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالعالم وهل يمكن جعل ذلك لغير
صانع فالتمسك بالعام وارتفع احد من مثل اعتبر قشر المذرة بالحنطة فلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس
الشرعي بطريق دلالة النص على ما يتعذره فان التعليل الدال على القضية المذكورة قبل الامر بالا
علة لوجوب الاتعاظ بنا على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان الفاء اذا صرح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة
وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان

كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون ما يعرفه كل من يعرف اللغه وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد يخص منه ما سوغ فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسه وسيغه الامر يحتمل الوجوب وغيره والمره والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والمتعدد بعض الاحوال ولانه فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان عتبر وا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف والغلط اولى الابصار مع المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والملاحم التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للاباحة الظاهر ان الامر للاباحة والمتعدد الصفه المذكوره للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند اتفاقها لكنه لما علل بمفهوم الصفة وامكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة سعيا لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للاباحة باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثله فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جايز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للاباحة ان المامور به واجب وهذا الاستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثله ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعت الحنطة فراعوا المماثله واذا اخذ الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يجب به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون عند القياس الساقع فيه كالاسباط من النصوص الخفيه الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط من المنصوص مما يوجد في الكتاب والسنه وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا الاية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لقاء كثير من الاحكام وهي التي سنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فعدت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد دونا في اخبار السنه احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر تبلغ حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة ونعلم عمل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام معللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فايدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام معللها لا يوجب كون العمل فيها بالقياس بل فايدتها معرفه الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس من وجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وانكاب معاصل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وانما يعلم به بالعين وثانيهما ان علم بالقياس وبما حشم فيه يترجح البعض على البعض تارة وتتاح من غير نكير وهذا وفاق واجماع

على حجية القياس وما نقل من رد الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص ولعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيره بلا انكار متطوع به مع الجزم بان العمل كان بها المشهور لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فضلا عما نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعلم جل من الياقوت و محرس الزنج مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والجملة الحكم بالبراءة الاصليه شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفه قوله فصل في شرائط القياس عبارة محمد الاسلام في الشرط الاول ان يكون الاصل مخصوصا حكمه بنص او اجماع لا يكون المقيس عليه منعقدا على سبب نص او اجماع دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمه من بين الناس بقبول شهادته وحده فقال خص رسول الله ﷺ بذلك اذ ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعباده ولا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فعلى كما في قولهم في مازن الاقام انه اختص بزيد اللام للتي ساد راليه الوهم كثيرا حتى انه جعل الاستعمال الشايع على القلب فلذا عدل المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمه فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه او في الاعرابي ثمن ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الرواتين فذلك التخصيص بطريق الكرامة باعتبار انه فهم من الخاص جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا به الي معدولا به لانه من العدول وهو لازم لا بعدان يجعل من العدل ومن الصرف فيكون متعديا قوله فانه نافي لان الصوم فعل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا سلمنا ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكذلك المانع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم بقوم المعدوم اذ العلة شيء من العادل والمعادل بينهما شيء وما لا شيء لا شيء بينه وبين الشيء قوله تعالى وَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وقوله تعالى لخباط على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا حكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وتاليهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون لمعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما لبس بثابت قوله باحد الاصول الثلثه اشارة الى ان حكم الاصل يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان احدث العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يحدث بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها

الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة وحرمة الربوا بعلة الكيل والجنس زائدا قاس شئ اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولغوا فقياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة اسقاط علة الحكم **قوله** من غير ضرورة كما لغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم والمانع من الحكم باعتبار الحل وباعتبار صيرورته طعاما في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون العدل حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره **قوله** والاستيفاء متعلق بالمعدى المذكور اما الاقتضاء فالمتصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا بد فيه اشتراط كون الفرع نظير الاصل والا لكان كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور ابعناه حسنا فانه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة **قوله** فلا شك اللغة بالقياس يفي اذا وضع لفظ لمعنى مخصوص باعتبار معنى وجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العنب المدرك اخو الخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجب بانه يشترط في الدوران صلوح العلة وهو ممنوع هنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لاغير وان العدة في تحية القياس الشرعي هو الاجماع هنا ويرد على المتمسك بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه الا لام ان غاية المعنى سبب للاطلاق لكن سبب الوضع وترجح الاسم على الغير عليها سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس على ما ذكره من وجوب الحد على الملامسة قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص **قوله** ولذا اجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد يوهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وهو ممنوع وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان كون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السمك على البيض في الحدوث يجامع الالمعية وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة يجامع الحلاوة واشال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا توقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان كون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لمنع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر **قوله** والتحقيق ان هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز ان الطلوب اثبات حكم شرعي فيما واة في علته ولا يتصور ذلك فلو قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كوجوب الاسكار اذكما سمي خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الاعظام **قوله** وهذا مبني على ان القياس يجري في اللغة وقد في العقليات من الصفات والافعال **وفائدته** تظهر فيما اذا قاس النفي فانا لم نسلم ان المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي القياس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لسوغه بدون القياس وانما الاجماع وقد ذكر في كثير من المسايل ولذلك نقول انا طالبين بيان المقتضي في الاصل وما ذاك الا لكون النفي حكما شرعيا وقد سبق ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن اجمل اى لفظ الخ على سايل الاشربه مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في

ذلك الاطلاق لما يلزم الخروج من الحقيقة والمجاز الله ان يطلق مجازا على شراب مخامر العقل فيشمل الخمار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** والمعنى في الاصل الخ يعني ان الحكم في الاصل قد يثبت بالحرمة وبيع العقار يغبنه وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تسمى اكيلا فلما بطلان الاسم بالكيل الناجا من ضبع العبد وهو القلق والظن لا ساس الشرع والشرع انما اسمها مساهمة بالمساواة كلا اعني قلق القلق والظن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عدده اى عدد الخطا دون غير النسيان لامكان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي يحضر جبل الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فالحاجة اليه اعتض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به فصدا الى ما عاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثر في كتبهم الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل قياسا على قتل العمد على الخطا والمس المعوس على المنعقده في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه قال عليه السلام حمس من الكبايد لا كفارة فيهن وعد منها المعوس وقتل النفس بغير حق **قوله** وانما بغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طعاما سواء كان على وجه الاباحة او التملك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمومنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فان المراد بغير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى كفارته اطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لمان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط علم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نصه ان على الحكم المعدى وعلمه وهنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التملك والا وقد قال بعضهم ان غير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر بعضهم بغير حكم النص نفسه باطل ثم مثل لهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها بغير النص بالراي فهم الشارحون بانها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع بمكان العقد وردهذا القياس بامرين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية ايجابا او الزاما والزاما ولا عبرة بالقياس لحكم النص الا ان نخالفه المفهوم سماعي جبرا لواحد عمر قاصرة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون معلوما مقدور التسليم والسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل شمل على اجل

المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه
جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى
اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك
لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف لا عدولا عما هو خلاف مقتضى العقد
اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة
العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره
من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة
الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب
عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص
حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء
ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم
مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل
وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل
ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة
بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو
كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار
كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا
كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وبجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى
القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال
وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف
وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر
بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك
الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل
لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص
خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة
ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة التقويم اوردها

وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي
التقويم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة
فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على
وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف
فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية
باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال
انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة
تقع لله ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي
الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة
وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق
الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله**
وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم
لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء
بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا
يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه
الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم
او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك
فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف
لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق
فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي
العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء
للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك
لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا **قوله**
على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول
بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل
صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلنا لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق

136

الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا
وسكت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما
وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه
جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول
اذ العضو طاهر لا ينجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد
مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق
بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة
ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث
فمعقول قلت ياتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث
فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان
الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل يجب ان قلع الخبث وازالته
بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا باس بذلك
بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه
لنفي الشمول لا لشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك
افرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث
جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا بنائه
على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **فصل** **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما
يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم
يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة
عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخر عن معرفة الحكم
فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم
عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان
يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا تنافي كون احدهما اجلى من الاخر بعارض **قوله** بل في الوجوب
الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون
اثر الشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب فيه انه
حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير
العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل

العلل الشرعية كذلك قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها
بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب
وكذا في كل ما يحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت
كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت
مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود
ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب
لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب
اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم
لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره
الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة
او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال
العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني
قول من ياتي ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم
موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا
يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار
لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا
مما يجلب نفعا او يدفع ضرا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال
المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير
المصنف بل على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط
يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان
المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله
تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو
الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما
عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول

البحث الاول

فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد
عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة
مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة
الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف
ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار
ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص
التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل
وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص
وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا
بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف
الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه
المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم
اخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم
ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا
يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع
او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها
ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع
وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على
ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز
الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا
اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل
على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين
الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب

المماثلة

المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب
الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن
حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع
الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى
شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين
فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا
تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير
الموزونات لان ربا الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبني
تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى
بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه
معللا في ربا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربا في النسيئة وان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة
الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة
الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم
ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل واستغنا بعض التعليلات عن كون النص
معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد
اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة النوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار
كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** هذا ما قالوا
انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسيئة كاف في كون النص من النصوص
المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت
بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب
بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله**
الثاني اشارة الى نفي شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه
ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان
المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في
فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه
ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة

البحث الثاني

للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر
خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ
ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب
انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل
جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتباريات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول
او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير
العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد
الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر
بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من
غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان تعلق
الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان تعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو اي النص اذا كان
معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى
الحكم ولهذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم
التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة
المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل
لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على
شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع
وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف
في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة
لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل
القياس ففي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفايدة الفقهية ليست
الا اثبات الحكم لقايل ان يقول ان اريد بالفايدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع
في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفايدة اخرى
متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة
لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه
التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فتفيد الظن بالحكمة

والمصلحة

مسئلة بلغ سماعا

العلة القاصرة بجواز التعليل

والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة
بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند
عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان
قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها
لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير
الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على
التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم
اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية تثبت اولا ثم تكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على
اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول الوصف في صورة اخرى
مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار
الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علته وصف اخر قيل
عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق
قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله**
او ثبت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلفت في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في
الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص
هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل
عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل
التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا
فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله
بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف
الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من
التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو
ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل بعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان
كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط
والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم

النص

مسئلة بلغ سماعا

ص

مسئلة

البحث الثالث

فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة
فيه ان الفا للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفا على كل منهما ملاحظة للاعتبار
وهذا دون ما قبله لان الفا للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفا ولفظة الراوي
مثل سهى فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايما فهو ان يقرن
بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان
غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلا السوال عن الجواب
وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال عليه السلام واقعت فكفر وهذا
يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفا ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايما مع احتمال
عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها
سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم
العبث والايما ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا
من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايما على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفا مثل انها
من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع
تقع موقع الفا وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايما نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية
ايما لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفا او بدونها قد تورد في امثلة الايما ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار
ان والفا وايما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف
اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم
المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايما لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال
ان يكون العلة شيا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية
والاستثنا وغيرهما سوا في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجايز اتفاقا في
المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايما مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سوا امكن
بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه
متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه
نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة
واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره
فنحن نورده ونزيد عليه نبدا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز
في اثنايه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلما على ان الوصف لا يصير علة بمجرد

بلغ سماعا

الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه
للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد
لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل
على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة
شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير
نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة
ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابا الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف
على وفق ما جا من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من
هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط
ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو
كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف
كونها مايعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المصنف
كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس
والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زايد على ذلك فلا بد
ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن
المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو
اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب
ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من
المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ
النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل
لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا
لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان
يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب
الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير
انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة
ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص هو كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب

مثالا للمتضمن لمصلحة

ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص
الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول
ثم قال ان من القياس موثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه
او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف
من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر
عينه في عين الحكم موثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في
عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول بن الحاجب ان الملائم
هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاوه بل علم
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص
ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين
او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير
الذي ظنه المصنف **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف
وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب
في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى
ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة
بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير
العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو
جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية
يعني ان القايلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى
ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع
او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف
ما اورده ذلك النص من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة
الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب

حال

خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من
ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى موثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر
شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو الموثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه
فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم
او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم
على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاوه والى ما لم يعلم الغاوه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم
الغاوه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في
قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص
ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل
السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس
الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب
كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده
وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه يحصل مصلحة هي نهيه
عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاوه كتعيين ايجاب الصوم في
الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار
الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها
ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في
محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن
حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل
او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها
ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يودي اليه راي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة التترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا
الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
يوثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة
مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة

بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقراين الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال
بعد ما قسم المناسب الى موثر وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومنا
لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده
ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد
المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملايمة فالاولى ان
يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك
قوله والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي الموثر مقبول باتفاق القايسين وقصر ابو زيد
الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للموثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا موثرا فالقياس
ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف
في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس اذا افرق
الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم الموثر
بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنس
مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب
مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير الموثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن
الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الذي يجعل
علة لا مطلق وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس
انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة
النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق
الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة
التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذي

بلغ سماعا

الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو
العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل
على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا
في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما
يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف الموثر هو الذي ثبت بنص او
اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى
النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع الحكم كعدم دخول شي في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك
النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل موثر
في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة
عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر
لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطوف
ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن الموثر **قوله** وقد يتركب بعض الاربعة لا خفا
في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو
النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او
ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة
للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط
ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار
النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس
او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس
الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه
يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات
الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه موثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع
العداوة والبغضا موثر في الحرمة ثم السكر موثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرق او
دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضا
موثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف
فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا موثر في الجنس اي في سقوط
الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب

بلغ سماعا

او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس

مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الما وهو النوع موثر في الجنس وهو عدم
وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يوثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه
شرعا موثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع موثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا
ما على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الما وهو النوع موثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس
غير موثر في النوع لان العجز المذكور لا يوثر في التيمم من حيث انه التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الذي علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه
وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا
تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها ولجنسه
وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراة مطلقا
واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة
فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهي مخالطة نجاسة
يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع
في الجنس كافطار المريض فانه موثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب
الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا
فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي
بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية
والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل موثر
في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال للحاجة الى بقا النفس والمركب من اعتبار الجنس في
النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين
كما في اليد وهي الة للتطهير موثر في ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس
كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل موثر في سقوط العبادة للاحتياج الى
النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى موثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف **قوله** ولا
شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار
الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزا اكثر اقوى من المركب
من اجزا اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة
النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه
قوله وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يوثر نوعه في نوع
الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات موثر في ربوية البر

ولم يوثر جنس الطعم في ربوية ساير المطعومات كالخضراوات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية
ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من
نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من
ان اعتبار الجنس او النوع في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في
النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار
الجنس او النوع في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص
من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم
المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه ولذا التعليل بالوصف الذي اعتبر جنسه او نوعه في جنس الحكم
اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم
يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل
بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال
الامام السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في
الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغنا عنه فيذكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف
الموثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان
يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل
قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا
اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت
الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت
احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير الموثر والمعتبر في الملايم
هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير الموثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين
من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا
والثلاثة الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك
الحكم لكن لا نعلم اعتباره ولا الغاوه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد
واشار المصنف في اثنا كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين
يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار الجنس او
النوع في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة
وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون
المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم

ان وجد بدون الماشر قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وقد بينا ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل الموثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان كون له اصل في الشرع واما الزوم ان يثبت نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القرب في نوع الحكم او جنسه القرب عليها فمنوع ولا نكفي العميد وحصول الظن بوجه ما من مسالك العلة كيف وقد يوجد العلل عند الموثر ايضا وعن الثاني بانه لا يلزم الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقوله مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقوله قد اعتبرت الاجناس البعيده ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مراده بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان كون الوصف مناسبا ملائما بالاضافه الحكم اليه سواء كان موثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او وجد بتمام الاستدلال لعهد ظاهر في كلامهم وفي هذا المقام ومن تقريرهم الماشر في الامثلة المذكورة فتوى قوله عليه السلام اني لاصاغين الطوافين لبس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميته في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في اكل الميتة وفي قوله عليه السلام انها من الطوافين اشعار بعلة الحكم لان نجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون نجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما موثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فان العبد يصلح للقيام بين يدي الرب لاطهارا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض ثبت عادة دائمة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن وانجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعي اسماكه ورده فلا يكون له تاثير في التخفيف بان يحكم بعدم وجوده بقياس الطهارة في وقت الحاجة وهو وقوف الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكان حدث لبعضهن مشغولة بالطهارة ابدا ولم تشرع الصلوة قطعا وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء مجته اكان يضرك لعدم قضا الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكان المضمضه مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبله مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القرب قوله وغيرها اي وغير المذكورات من اقيسة النبي صلى الله عليه وسلم واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم الصدقه على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بها ثم مجته اكنت شاربه كذا اورده محمد الاسلام وغاية تقريره ازهذا تعليل بمعنى موثر وهو ان الصدقه مطهرة لاوزار الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقه على بني هاشم تعظيما لهم واكراما واختصاصا

بمعالي الامور كما اخلص الصحابة رضي الله عنهم في الجمع الاخوة واجتمع كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى موثر هو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجدمع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن وغان فالغرب بين الغرعين اولى من القرب بين الغرعين والاصل ان الغصن بين الغرعين والاصل واسطة فهذا يقتضي رجحان الاخ على المجد لان بين الغرعين والاصل جزئيه وبعضيته ليست بين الغرعين فانهما فكان لكل منهما ترجح فاستووا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه الجدمع الاخ فاصل كمثل نهر شعب من وادم ينشعب نهر آخر من ذلك النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين شعبا من وادم فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جريا في اقيستنا في المسايل المختلف فيها فقلنا بالعلل الموثرة فان المسح اثر في التخفيف فانه ايسر من الغسل وتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في الغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون الثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار لحصول اليقين او يظن فرب منه وكذا الصغر موثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان موثر في سقاط وجوب التعين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العادة والعبادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمه فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل ما ثيرها في ايجاب التعين قوله وبعض العلل قد اشتبه امرها بين الاصولين اي بين مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدم ابطال علية بعضها ليثبت عليه الباقي وقولنا هذا مقامان احدهما بيان الحصر وكفى في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف وصدق ان عدا الله وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف وكفى في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفايه الثاني كون الوصف مما علم الغاوه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالذكورة والانوثة والصغر والكبر بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه علل اخبر عالا طريق لنا لمعرفته الا اخباره وجنبة المعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والممسكون بالسبر والتقسم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو

مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق
الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن
بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون
مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي
بتنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن
الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته
اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في
احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة
معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف
الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك
الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه
اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع
عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا
انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه
عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا
كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف
فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما
في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله**
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة
اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا
تناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث
عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه محل القضاء وهو غضبان
يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء وايضا النص قائم
في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب
اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور
مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل
على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا

لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير
مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة
قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر
ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لم يتأت منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك
ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو
فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه
لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع
التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى
كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف
باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار
من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا زيادة
تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم
للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة
وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد
يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم
عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة
والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انما اشترطوا من قيام النص
في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما
هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة في محل النزاع فانا لا نسلم في
المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء
الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه
من وجهين ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له
في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب
فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب
على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور
اداء الصلاة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من
المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص
واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من
قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب

فان قلت الدليل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يعرج بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالادلة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استحاله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقدة الى ازالتها بخلاف اجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي ما يتحدث فصح معه بالحدث الثاني ان ترك التعرض بالحدث في نفس الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع علم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند علم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما اعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للحدث اجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد فرض موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على القدر اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لا تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة الفضل مع وجود الوصف وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة معنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وهذا لحصل المقصود وهو منع فتاح النص في المالين مع علم حكمه لان الكل ينتفع بانتفاء العجز بالنسبة الى انه تعرض الشرع لحال العلم ايضا زيادة لتحقق المقصود يعني انا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرط معلوم المخالفة وهو ممنوع **فصل** لا يجوز ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لا تلزم للتعليل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل لا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل اخر مماثله في التعليل فالتعليل بمختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالراي وهو لا يجوز لاثبات شرط حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخه بالراي وهو لا يجوز لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك اما اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل ويعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي في محل ان يجوز ان يجعل شيء احد

علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء الحنفية الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلما احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انهم لم يجوزوا ان يثبت بالتعليل ان وجدها اصل في الشرع ومنع انها توجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل تصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس يثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الغير بما ذكر في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس فيه وهم ورود الاشكال عليه بالمسلم بالقياس علة لتحريم الربا وعلة الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعليه القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص وايراد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلها من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وسنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فليتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل فانا وقع ذلك للمصنف من اصولي الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نجعل سببية القتل بالسيف بل نجعل ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الوجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه محرم النسية وهذا خلاف وقع في الوجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نعنيه بالراي ادلة فلا نصلا نقيمه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقلنا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه ثمنه بحقيقة لما روي انه عليه السلام نهى عن الربا والربية وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبرنا في بيع الحنطة المقابلة بغير المقابلة لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة

الربا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة
حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شي لحكم بنا على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به
بان يكون موثرا او ملايما فكل شي يوجد فيه ذلك المعنى الموثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا
من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو
من مسالك العلة فيكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بنا على
انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فنحكم بانه
علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشي للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شي اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته
لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات
العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله**
فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشي حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم
تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون
به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقايلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق
انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقا ونحو ذلك وعن الشافعي
انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شي للمكاتب من نجوم الكتابة واما من
جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت
فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به فلا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان
العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في
قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين
البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على
الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري على القياس فيما اذا
قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى
الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في
تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله
في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه

لقبول

لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا
او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو
حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب
اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع
عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق
فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا له
قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل
من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي
خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفا الصحة في القياس الجلي خفاوها بان ينضم الى وجه القياس
معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك
العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع
الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهايم كالفهد والذيب لمخالطته اللعاب
المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح
للغذا اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر
كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ههنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم
بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة
الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهايم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس
وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان
قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم
طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والماكول لانعدام
العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن
الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا
جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا
ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالها
على التعظيم والانحنا فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون
قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشي يقتضي حسنه
لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا تتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه
نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا
على جواز اقامة اسم الشي مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم

كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة
ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو
العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم
بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا
اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير
للركوع فينبغي ان لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات
التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في
الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره
وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار
القوة والضعف وتارة الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي
الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة
الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان فاما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه
الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما
بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع
التعارض على ستة عشر وجها حاصله من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان
فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن
يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصله من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس
فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا
بقي اربعة اوجه حاصله من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر
وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف
النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى
ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق

في صحة

في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة
ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ
لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان
كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما
ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب
او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة
لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في
ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن
سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه
المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات الا
انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس
الخفي وهو ان البايع منكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب
زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض
المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب
التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري
لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح
مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف والفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف
بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر
على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظاهر وان
اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت
المتعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا
يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية
واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة

كان الصواب
من ان حكم القياس الذي عارضه
الاستحسان في صورة ثابت في ساير
الصور

الاستحسان في سائر الصور وقلنا ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سبق من ابطال تخصيص العلة وانا قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الاناء الشاربة وما وجد ذلك في سباع الطير فاسقط الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف لاثر جليل اقوى هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله وفصل** في دفع العلل الواردة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا يدمن دفعه والمذكور في اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وبمنع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول العرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورة فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم فلما تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالتعليل بخ لو كان الخبث الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي يسيل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فاجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند علم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى احق فيوجب الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه الثليث لانه انما شرع لتاكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيده المسح وبقيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الافضل فيه افضل وفي الثلث توكيد للذكي فبقي هذا الكلام على ان يكون للمداد بعدم سنية الثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي الدبر النظر له وعدم قابليته للملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه اليها بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انهم اثبتوا في المدبر المانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بخصوص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم الذي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخصصة والفرع صورة الجلد الطاهر والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا حجة لمنع استقرار الحكم فيه ادلا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن

الباغي

التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجلد الطاهر بالباغي قبله لا يقال روح المحل عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فوجب مال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة وما يجب الضمان على الملف فاجاب منع انتفاء الحكم في صورة النقض اي سلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض عليه المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة ولكن في التمثيل الغرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السيلين لان اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا انه غير السيلين كونه حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يبقى بعد زمن العلة واستغاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** فاعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل الموثرة لان التاثير يثبت الاجماع والاجماع لا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فذاك والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لاستغناء الحكم عن الدليل من عدم مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل لما قلنا تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان وصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه وبقي التاثير مقتصرا على المحال الاخر لما قلنا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها لكون انتفاء الحكم في صورة النقض مستندا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعلم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية ومنع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موادها والنقض المانع معارض للعلة يشبه التخصيص بخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعقد الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان وهو يعني تخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة محتمل ان يكون لفساد في العلة ومحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا منزلة

العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملقى بالطلق المحلول قوله وذكروا ان كلامهم

القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لانهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا منها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وانع يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما منع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعلة في اقسام المانع هو الاستغراق والمذكور في القوم اربعة لانه ان كان بحث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج الباقي للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعي وقد اضافوا اليهما للتمييز لزيادة التوضيح وفي كون استداد الجرح وحبر ورته بمنزلة الطبخ ما نعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبخ وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرئ فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا منعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير زمنا بافضائه الى القتل فاذا صار طبخا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه يشكل مبنى على التسامح ولا قائل بعلة للقضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص لجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص يلزم المجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه والملزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا يلزم المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل كتخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ونصف اللفظ بالمجاز ضرورة استحالة في عدما ومع له ويمنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى اسقاط الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من شرط القياس انلا يعارضه دليل اقوى منه فانسقاط الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تعقل جميع المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وبقوله انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد

نعم

بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا يعدمه عند وجود المانع فعلم من تذكيم التقييد ان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما تتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او سيطيلها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لا بعدام ركنها او شرطها وهنا نظر وهو ان غلبة الظن التي هي العلة سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يمنع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لمنافاة وصف على ما جعل علة بان يكون علته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار بيع مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي يوجد لا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لانتفاء وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالجارح الغير قاتل مع وصف عدم الجرح علة لانتقاض الوضع فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستدامة قوله ومنه اي من دفع العلل لوثوره فساد الوضع التام مسح فيفوت الثليث كما لا يستتبع فعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمنع من التاثير اعتبار الوصف في الشق ويمنعه قوله ومنه اي من دفع العلل لوثوره علم الانعكاس وهو ان وجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلة لجواز ان ثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس فيها تاثيرها الايجاد وقد مر جوابان المنقوض اذا حصل منه البول والغايط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله الفرق ان سماعا ومنه العتق وهو ان يبرز الاصل وصف له مدخل في العلة لا يوجد في الفرع فكونها صالحة منع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر هو مقبول عند كثير من اهل النظر ولا كثرون ان لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السايل جاهل مسترشد موقف على انكار فاذا ادعى عليه شيء اخر وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض جديد لا يبقى سايلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد دون به دفع وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق على وجه منع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا والا فلا يكون مجرد الفرق بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن ما يجاب

القود لما قلنا من ان قصور الجنايه بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد
بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفيه اذ الخلف
لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضيه القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو
مفقود هنا لان الحكم في الاصل وهو الخطا ايجاب خلفيه المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب
مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمه الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا
عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط
التعليل بان لا تغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا
ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرايط التعليل او تحقق
اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا
يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد للجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى
اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع الخبث كالما فلهذا احتاج
المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة
المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة
هي اساس المناظره لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل
في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيره وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب
والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة
ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار
نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد
الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثره بالممانعة والمعارضة
صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضه
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحه مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فترتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت
حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب

والعكس

والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند
يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضه لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة
عن منع مقدمة الدليل سوا كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تغيير وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون
المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ
شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لان السايل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض
اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شي من مقدمات الدليل
وهو الممانعة والممنوع اما مقدمه بعينها مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها
وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شي من الصور واما ان يكون باقامة
الدليل على نفي مقدمه من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضه
في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضه واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط
في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسايل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود
بنا على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض
للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابره لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة
وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شي من مقدمات دليله
والاولى تسمى معارضه في الحكم والثانية المعارضة في المقدمه ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضه
والمعارضه في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شي عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما
المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم
على النقيضين فان قلت في المعارضه تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي
في المعارضه التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضه معنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفا الملزوم بانتفا اللازم
قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل
اخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا
او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضه فيها
معنى المناقضه والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون
لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها

خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور
التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين
التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قايل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه
بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له قوله وان كان بزيادة شي عليه يعني زيادة تفيده تقريرا وتفسيرا
لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشي ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشي رددته
الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشي الى اخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي
صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور
وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول
العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستوا الذي لزم
منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم
ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها
بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم
وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السايل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع
مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه
الوفا لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان
المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في
عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير
واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها
معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان
علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب اقوى من
العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جا بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه
بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجي الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العكس جا بحكم مجمل وهو الاستوا
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جا بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستوا
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع
اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة

القلب
العكس

بلغ سماعا

هذا

هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال
المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب
نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشي جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل
الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشي ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشي على
سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها
وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم
بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشي على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه لما جا بحكم اخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا
لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستوا حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى
بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في
الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن
تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة
التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض
مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس
دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا
في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات
ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاوليا صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح
كالتي لها اب لعلة الصغر فنقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما
يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض
لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار
يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته
وحقيقة الشي اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه
قوله وهي قلب ايضا من قلبت الانا جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع

القلب

152

وهو اسفل فيدلهما مسئلة جعل الكون مفقوسا الى هذا المكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا
على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو
اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة
في الحكم مرجعه ان السايل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه
المترتب عليه فغير نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
والمخلص ان يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بان الاحتراز عن ورود ذلك لا
يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذا استباع في جعل المعلول دليلا على العلة بان نفيد التصديق ببيونه كما يقال هذا الجسم
قد مسته النار لانها محترقة وهذا التخصر متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند
تساوي الحكمين بحيث ان كون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في التلازم
والتضوع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الدم والجلد وبخلاف القرابة في الاولين والحرية
فان قيل ان اريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كالنفس والمال متبذل والنفس مكرمة وان
اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي به الاستدلال
عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كما في اكله
الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون العكس محتاجا في
النفس لعدم الكفو بعد ذلك وقد يحتاج في المال لكثرته فتبين وبهذا ظهر ان قولهم لا يقبل ما سبق
من ان التعليل لا يكون الا للعلية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي القيمة دون الوزن ويقبل هذا الكلام فيما لو كان مقصود
المعترض ابطال علية وصف العلة فاذا بقي علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
المعترض عليته لو كانت متعلقة لم يكن للمعترض اثباته في اصل اخر وبهذا يندفع ما ذكر
في بطلان المعارضة باثبات علة متعلقة الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى
وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني
القدح في عليته وصف المعلل بقي الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول
نعم والحق قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف اخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استدلالا وان يتعدى الى الشئ الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع
مختلف فيه كما اذا قيل الخمر مكيل فقبل بجنسه فحرم متفاضلا كالحنطة فعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى النواة كه ومادون الكل كبيع الخفنة بالخفنين وجريان الربوا فيما مختلف
فيه فقيل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة اما هي احد الوصفين

فقط اذا استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات عليته احدهما يوجب
نفي عليته الاخر وهذا خلاف ما اذا تعدى له فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل علية وصف
المعترض ايضا قوله بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم لزم ان الاقيات والاخاد
ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في المماثل مثلا
قوله فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وما ثيره فانتفاوه بثبوت عليته وصف
المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بنا
على ان العلة واحدا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علته وصف
المعلل وبعد صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه
المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين مرجح في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال
العلتين واما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة
والفساد مستند الى معنى يوجبه وفيه نظر لان علم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد
احدهما عند صحة الاخر لا نقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا
قطعا لانا نقول ٥ يعني بفساد العلة الاهلية وهو انها لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للا يحاق
على ان العلة احدهما والاولوية بدون الترجح قوله فصل في الاعتراضات التي ترد على القياسات
التي لا يظهر تاثيرها علل بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا
وعدما وينبغي ان يراد بالطرد ههنا ما يلبث موثره لنعم المناسب واللائم فخص الحصر
في الموثر والطرد بنا وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل
فان الكلام صحيح في اشتراكهما في المانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة
في الطرد به بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل
الطردية حيث قال انه تبقى المعلل بالعلة الموثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب
دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطرد به قوله وهو
اي القول بموجب العلة النزاع السابق ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسلم الحكم المتنازع
فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع
انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا بانا في القصاص كالقتل بالمحدد فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب
القصاص واما تحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة مسح الرجل وتعيين النية
فان المعلل بدا لسلت اصابة الماء محل الفرض بلث مرات وبالتعيين بعضا فقال
مزحمة الصماء والسايل يحمل التسلث على جعله ثلثه امثال الفرض والتعيين بعضا اعم من

153

العقوبة المتعلقة بالجماع وقد صح السائل الجديد على كفارة الصوم فظهر فساد ما نقال ان هذا منع
لنسبة الحكم الى الوصف معنى ان وجوب الكفارة لا تتعلق بالجماع بل بالافطار وكما نقال منع التفاخة بالتفاحة
بيع مطعوم مطعوم بجامعة فحرم كبيع الصبرة بالصبرة بجامعة فنقال نمنع الجامعة مطلقا او
في الذات بحسب الاجزاء والقسم المعلق لحرمة ربا فان بيع الحنطة بالدقيق جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز
مع كون عدد جبات احدهما اكثر والثاني اردأ في الجامعة بحسب المعيار فلا تسلم سوتها في الفرع اعني بيع التفاحة
بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول ممنوع وفي المثال الثاني
مبني على احد المذاهب قوله وان عنيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا تسلم ثبوت
الحكم في بيع الصبرة بالصبرة بجامعة فانها ان اكتيلا ولم يعلم احدهما على الاخر عند القائل بالجواز
فان قيل المراد مطلق الحرمة ممنوع اعتبار المتناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس عدم الحكم
والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله الثالث
فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد
الاداء في الشهادة اذ الثاني لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الكلام بخلاف
المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يقتصر الكلام نوع تقصير ويغير ادنى تغيير كما نقال
الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انما تطهيرك
حكمان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث
لا يصح ان يرد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى قصر الكلام
على بيان قوله ولبقاء النكاح عطف على قوله لايجاب العدة وعدل عن الباء الى اللام مع حيث
نقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد
لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين
صح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح
وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع ثم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة
لها فكون منافية للنكاح ولا بقاء للمبني مع المنافي لكان استدلالا لا براسه على بطلان بقاء النكاح مع
الارتداد لكنه لا تعلق بمقصود المقام اذ ليس همنا بيان ان الحكم قد يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا جدد نية مطلقة لان
مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير
رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع
بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى انه حمل المقيد على المطلق وهذا مما يقل به احد
وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على
خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مستدعيا خلاف الحكم

ان يكون بعض الصائم او بعض الشارع حتى لو صح المعلل مرادهم لكن القول بما يوجب
بل تعيين المانعة والثاني ان لزم المعلل تعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فوجب القطع كالغصب فيقال نمنع الا ان يستبعد المنزلة
الاولى في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسابل يسلم المقدمة
المذكورة ويسقي النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يتبع
مع المقدمة المذكورة بقتضي حكم المعلل فحصر قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يدعي الغاية
المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغاية فلا تدخل المرفق في الغسل والسابل يدعي انها
غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فنبقى داخله في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين
سقوطها لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه ينبغي على
ان هذه الاعتراضات لا يحسن القياس بل مع الادلة فان قلت لئن تكون هذا المثال من
القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسابل لا يلتزم ذلك قلت
المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل تعليله من حيث انه معلل وهو هنا الالتزام
عدم دخول المرفق تحت ما هو غايته له وقد التزمه السابل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد
مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان الصنعة او نحوها لكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان احسن قوله
فالاستيعاب ثلث وزيادة لان الثلث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة امثال فقد
محل الفرض الربع والثلثان فدخل الربع واخواته والمحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة
التكرير والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرير وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة
والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرير واما
المسح فمحله الراس في غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع بزيادة على مقدار الفرض فيمكن تكميله
في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا بزيادة توضيح وتحقيق لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
الثاني المانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل والفرع او منع
صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع
فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت
الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت
الوصف في الاصل فكما نقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فنعترض بان الاستنجاء ليس
طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما نقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل نفس الافطار على وجه
يكون جناية كاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف

فائدة قوله ان ما ذكر الشافعي في اجابات الفصل الثالث اعتمد اجابات الفصل الثاني فارتقى بالاعتقاد الفصل ٢٠

بعني المصنف ترك مثال القسم الثاني وذكر الثالث والرابع مثالين غير حاجة ٢٠

المانعة

الفقوية

اقول هذا ممنوع لان المطلق والمقيد اذا اختلفا في الحكم كما في مسئلتنا لا يحمل المطلق على المقيد عند الشافعي رحمه الله تعالى كما صرح به في الاصول وهو المذكور في كتب الفروع ايضا فاذا ادعى الشافعي ان الفرض يصح بالنية المطلقة فقد ادعى ما يخالف المذهب فيطالب بما يدل عليه والدليل المسوق لا يدل على ما ادعاه فيكون غير مستقيم

154

الذي ربطه كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفا في ان المثالين المذكورين
من النوع الاول قوله المطعوم شي ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقا الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء
النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق
ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهوا ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض
في ملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء
والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رضي الله عنه في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا
صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط
النية صرح به المصنف ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته
وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء
سوا نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي
غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة
النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير
مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم
بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب
اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط
النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر
ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب
بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن
الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة
الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل هو على تطهير الاعضا المخصوصة عن الحدث لتصير العبد به اهلا
للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا
يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب
له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به
لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود
حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا

المناقضة

بصير

يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال
في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان
المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصوده سقطت لحصول
المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل
فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول
ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج
فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في
ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف
لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا
للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن
النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء
الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث
جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضا الذي هو اقل البدن خصوصا
الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقوله
فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضا الاربعة غير معقول
فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويتكثر وقوعه والاكتفا بالاعضاء
التي هي بمنزلة حدود الاعضا ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع
الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول
الثاني مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه
قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض قوله واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد
الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام
ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية
ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب
ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط
القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس
ساير المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم
معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم
معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع

بلغ سماعا

155

ما تحت خروج النجاسة في زوال الطهارة لما سيما من انها في الاشباه النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما نجس الماء بلاقاه الحيث او الحدث لمكان الضرورة والحاجة الى السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه وبهذا سمي بالنجاسة الحقيقية جمع البدن حيث حكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني وحق جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين والحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت وفق تعلية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جايز كما ستوا الجميع الردي في باب الربوا تعدي في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند الفاضل واما حته عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس ما هو الحكم وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث مرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت الحاج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وبهذا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان غير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول واين يطهرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدلك وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل النص لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقول المعنى لا بدرك العقل معناه اي علته او بدرك انا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن يطهرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه وهو خفاء وفساد ذلك ظاهر وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطرد به فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لعدم فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام وكيف في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في الانتقاض في اتفاقا القاضي في قياسه من كلام الى آخره والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم هو حشو في القياس خارج عن المحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان اسفالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان اسفالا في

ادلا يعقل ان يحس الدا والوجه خروج النجاسة من السبيلين وعاد صاحب الهداية معقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ارهذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدلك تلى وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد ورود وانما تحاصل الاشكال فرق الوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدلك العقل ترتب الحكم على الوصف ام من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الحيث انما صح باعتبار انها في معناه مزيلة له مثله الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذا لا ازاله حقيقة وعقلا فلا تعديه الى سائر المزيلات على الحيث فان ازالة الماء امر معقول فتعدى الى سايد المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ناقص ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا صح الى البيه لا يقال تطهير النجاسة معقول في الحيث والحدث الا ان العلة في الحدث هي القلع الموجود في الماء وغيره فصح القياس في الحدث هي التطهير القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الحيث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو وجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة فهنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا معقول معناه فيجب ان يشترط فيه النية كما لتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الدال على معقول وصف محل القبول من الطهارة الى الحيث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة بالماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى ههنا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي الى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه تتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا بعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو بعد

العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
والا لكان حشوا
في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة
القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر
يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس قوله
يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث كيلا
يطول الكلام بالانتقال عن دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال
من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض
من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل
ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود
ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر الا الى نهاية نعم لو انتقل في
معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا قوله واما
قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل
وانتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه
على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلى الله عليه فان معارضة اللعين
كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد
حيا الا ان الخليل صلى الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة
ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد
بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر
على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة
الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة
الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة
غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه
بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام
دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب
بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله

الاستصحاب

فان

فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون
الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا
دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم
بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلى الله عليه الى زمن
نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع
مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب
عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها
والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى صلى الله عليه تواتر نقلها وتواطؤ جميع
قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل
على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم
للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني
بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك
توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب
وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى
كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال
ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل
على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر
ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون
الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع
فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على
البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء
والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان
كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند
الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة
لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة

المدعى على قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يصح النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس مالا ولا يؤول
يقال الخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال ولذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق
كل منهما بعلة اخرى للظهر الا اذا استدل بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم
كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يستدل ان عدم ضمان علة اخرى للاجماع على ان علة
الضمان هنا هو الغصب لا غير واعلم انه قد قيل بان التعليل بالنفي لاحدى المحل الشرعيه بمنزلة الاستصحاب
حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك قياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطرديه وغيرها وبمنزله التمسكات
الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا استدل بنفي الاجماع ان العلة واحده فهو استدلال صحيح مرجعه
الى النص او الاجماع كما اذا استدل بين امرين بثلاث اوتاف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من
انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه
فانه ترجح فاسدا حد القبيلين لوجه يراه

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنيه قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك يعرفه جهابذة عقب مباحث الادلة مباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر
انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو مناط
واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وبابتحاد الزمان عن حل وطي المنكوحة قبل
الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا
تعارض بينهما ولقائل ان يقول اذا اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب
واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لجواز ان يكون المحل
وكذا المحل قابلا للحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك
مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص
على ما هو مناط الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان فالتعارض يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال الغلط
ولا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا فوقه اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كالملزوم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح
في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زايدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان
الرجحان اي القوة لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بما يعتد
به على معارضه واشترط ان يكون بما يحتمل ان يكون قوة احدهما مما هو معتبر بالغ لذا لا يكون بما
لا يقال الترجيح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة

احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا مثل قولك بحت الوتر اذا دق بحاب الوتر فحتى مثالا لكثرته فلا
يلزم فيه الزايد اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف حتى لا تقوم به المماثلة ابتداء
ولا تبقى حين صار الوتر مسعودا عن المزيد عليه قصدا في العارية وفي الامام السرخسي لا تسمى زيادة
ولا تدخل على العشرة في احد الجانبين بحيث لا يكون المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الجودة ونحوها بحيث
لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام الوزن بالوزن مثلا بمثل سواء بسواء هكذا نزن معنى رواج فانا
نعاين ان الاثنين هكذا نزن رواجا على الواحد فضلا عليه فلا يكون بينهما بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة
وقد يقصد الموزن عادة للربح ربحا في قضاء الدين اذ لا يتوان لكونه مبطلا لاهبته المتاع فظهر
ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفى بتحقق معنى التبعية

قوله اقوى معنى اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او على الثاني
اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع فقوي الصورة الاولى بمعارضه ولا ترجح وفي الثانية معارضة
مع ترجح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجح لا بتنايه على التعارض المبني على العمل وحكم الصورتين
الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية او كالمعارض
بين اية واثنين او سنة وستين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجح
ولا قوة بكثرة العدد لتحقق الترك للدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه كان التعارض بين قياسين يعمل
بايهما شاء وان كان بين اثنين واثنين او بين قولين او فعلين او مختلفين او اية وسنة في قوتها
كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فانسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا لخص الواحد المتاخر من
الكتاب او السنة المشهورة فهو بين من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع
بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان وذلك لان ترك العمل بالدليلين وحمل ان امكن المصير
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار اليه ولا تقدر الحكم على ما كان عليه قبل
ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا نص
فيهما المتقدم والمتاخر وانه لا يترك التعارض بين الاجماع ونص دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا
يتعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل
بايهما شاء بشرط الخبرة كما في القياسين وعند اوجب يقلد الصحابي لو لم يدرك القياس يجب
المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر في الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين
سنن فالمصير الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالمصير الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين
قول الصحابي مال المصير الى السنة عند تعارض الاثنين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله

عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات معارضا فمرجا الى القياس على سايرالصلوات وهنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانبها سنة او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الاية الواحدة او الحديث الواحد لاصرار الكثرة الى السنة الى القياس اذا لترجيح بالكثرة ولزم من هذا ترجيح الاية والسنة على اسير فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار قوة الاية بالسنة او قوة السنة بالقياس فاذا جاز بقوة الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز بقوته بما هو مثله وان كان باعتبار سقوط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز سقوط الاثنين ووقوع العمل بالاية سالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان يصير مسئلة التابع للاقوى فنرجحه مخالف المماثل او نقال القياس يعتضد تارة على السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان تساقطان ويقع العمل بما تاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودها ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض المقتضين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والكلام بما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامة من المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالمقتضين وانما المراد زمان نسبة المقتضين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قام الان ثم قيل ليس بقام الان لم يكن ما قصا ولو قيل زيد قام وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقام في ذلك الوقت كان ما قصا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع الا كذلك قوله كما في سور الطهارة اشك الطهارة لمعارض الاثار وفي ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس ومعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل اتتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن الوضوء الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس فان واثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقال الشك في الطهارة لخلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في الحرام يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ازحرمته ما كاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان الدليل المحرم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشا من خلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا يقينا والمتوضى محدثا فلا يزول بالشك الا ما يعلم للطهورية الا هذا فيكون اهدار الاحد الدليلين بالكلية لا يعتد به الا اصول واذ لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم بقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضى اخذ بالادنى

والله اعلم

طهارة الماء والحدث المتوضى وانما يحكم بقاء الطهورية لانه لا يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك

والامر للحكم باب الطهورة اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين الكلية خلاف ما اذا حكم بقاء الطهورية والى ما ذكرنا من فارق الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدها يشير كلام المصنف حيث صرح باوان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار بانا الى ان الشك في الطهورية حيث قال وكذا الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم او مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار بحث لا مساواة ثم ضم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عليه بطهارته ولحم نجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحم الجانب الحرمة الا انه لا يورث نجاسة لحمه من الضرورة والبلوى اذ الحمار سبط في الدور والافنية فيتذرب من الاوانى الاان الماء لما فيه من الضرورة اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره فبقي سوره مشكلا وهذا الحوط من الحكم بالنجاسة لانه حصل بضم الى التيمم وجود الماء الطهور احتياطا قوله وهو ان يتوضا مرتين او قائمين في اية واحدة كقدامى الجزء والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر لمجاورة المغسول فيكون عطفا على المغسول نوفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول ذهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوا في الوبر والقطر فان القطر معطوف على سوا والجر بالجوار وقول الفرزدق فيا لك ايك الى آل بسطام بن قيس فما طب بخفض خاطب على الجوار عطفه على ايك عوض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غايرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على برؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فلو من قبل الماكله كما في قوله قلت اجمعي ابيجة وقيصا وفايدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الرجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا يمسح لكن اينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعتبر به عن الغسل هو المقدار الذي يبل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لانا انما حملنا ذلك لما اشتهر من ان النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان الغسل مسحا وزيادة اذ الاسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخالف قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا انتفى واحد منها امكن تقوية احدها يطلب المخالف من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاولان فالمخالف

من قبل الحكم فعلى الوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا
بالاخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع
اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب
اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفايدة اذ
فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة
التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي
لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على
كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط
احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وفيه نظر لان
العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد
القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه
فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية
اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما
الحقوق الدايرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة
ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف
في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس
في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض
لها لا نفيا ولا اثباتا ولا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال
نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة ههنا بالكفارة
فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف
حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الاخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير
للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب
وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة
فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى اخره واعلم ان

اللايق

كقسمة الفص بين مدعي الخاتم والفص معا وبين مدعي الفص فقط عند الوصية بخاتمه لانسان ثم الفص منه لاخر صار الفص للاول بلا منازع الفص بينهما نصفين بحجتيهما

اللايق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول
من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولا وجه
لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا
وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك
اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القايلين بعموم الفعل المنفي
يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او
باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء
والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه
العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه
ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه
فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه عن القربان تجوزا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة
الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان
المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله
تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل
به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة
التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
معناه توضان اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة
صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما
ذكره الشافعي ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي
ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين
المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود
النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود
النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل
بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير
حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا
بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ

المخلص من قبل الحل

المخلص من قبل الزمان

ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو يوجب الاباحة والثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فمحل اذ القدر انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة انهما قيما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فالخلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا يوقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل اخر على جعل المحرم رافعا لا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالشارع اولى اذ لو جعل الناقل في اولى بلزم تكرر النسخ بخلاف السبب للنفي الاصلي الناقل للاثبات وايضا السبب اشتمل على زيادة علم كما في معارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان السبب موسس والناقي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان الناقي كالمثبت وانما يطلب الترجح من وجه اخر وقد دلت بعض المسايل على تقدم السبب وبعضها على تقدم الناقي فلذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في نفسها وبما وترجح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان منهيا على العلم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين نظر لبس الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية سقوط الشهادة على النفي بان يتساوى الناقي والمبيح ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا نظر فيه ليس **قوله** ويتفرع على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه سبب اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا محل عند النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعلامة عليه اي يطلب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يمتنع جمعه في حق اصابة الحق والقلب للمومن نور يدرك به ما هو باطل الادلة عليه فيرجح اليه **قوله** فكل واحد معنى لما كان المجتهد فيه كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد امتنع كون كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا خلاف النص فان الحق منهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **فصل** ما يقع به الترجح لتيسير بعض ما سلف ايهما ووجوه الترجح في النص والاجماع اما ترجح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص وغير ذلك وبالسند اخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود فالاول كترجح النص على الظاهر

والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجح بفقه الراوي وفي الرواية كترجح المشهور على الاحاد والمروي كترجح المجموع من الذي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجح ما ثبت انكار راوية على ما لا **قوله** والثالث كترجح الحظر على الاباحة والرابع كترجح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة لترجح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علية بالايماء في الصحيح ما عندنا خلافا لاقلب وافرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا ترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام لا يعني ان الراجح ما اثر العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على ما اثر نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من اخص يقدم على المركب من مرجوح فان اوسط ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين تشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقتسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجح القياس وهي قوة الاثر وقوة الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان الظاهر اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تفاوت **قوله** وانما اشترط العدالة لظهور رجحان الصدق وقد تقدم ان العدالة مما تختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما في مثل طول الحرة اي الغنا والقدرة على مهر الحرة واصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول والحد الذي له طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة عندنا خلافا لمن رخص له قياسا على الذي تحته حرة عادم ارتفاق الماء بالاستغناء والارتفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارتفاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر امهد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارتفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه سفي نكاح الامة لانه ليس بارتفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا

بحرمكا لحق بقي مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح
ملكه العبد فيملكه الحر كسايرالانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء
لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح هو من اتم
والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والصيق فاتساع الحل الذي هو من باب
الكرامة للعبد وضيقه على الحر دليل لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة
قلب المشروع وعكس المعقول لان ماثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وهذا جار
لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وقد اجاب بان هذا الضيق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من نزوج الخسيس مع ما فيه من مظنه الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية الكافر
دون المسلم قوله وضيقه الخ اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو
اهلاك حكما دون وضع الملك بالعتق لانه املاك حقيقة اذ في الارقاق انما نزول رقه الحرية
مع انه امر رضا يرجع زواله بالعتق وفي العتق نفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان
قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك
قلنا في الشرع ايضا امتناع من ايجاد صفه الحرية اذ المالا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان
يوجد منه الرق والحر فروج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فمن يخلق يخلق
رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الذي وصف
ارقاق الآدمي مع الاستغنا عنه مطرود لوجوده فمن له سرية اولم ولد مع جواز نكاح الامة له وهو
نظير ان الحر لو كان فقيرا على ان شترى امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي
فلو كان له سرية اولم ولد قوله وكما لا يحل نكاح الامة الكتابيه فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي
قياسا على نكاح المجوسية وعلى هذا اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر في حرم النكاح في الجملة
كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الخمسة للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى
المنع لكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق المآل مع الاستغناء اذ الضرورة قد
ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابيه وهذان القياسان فوق تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق
انما هو في النصيف دون الكسر فان قلت هذا لا يتقيم في المراة فان حلها ينصف على المملوكة
والرق يزيدها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت على النكاح وملك اليمين
جميعا قلت حل النكاح بعد من الجانبين فنصف برقها كما ينصف برقه وحل الوطي على ملك اليمين
انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيا قوله واما في المقارنة
فقد علمت الحرية فان قيل الحاجة الى ذلك لامكان حقيقة النصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان
حاله الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحاله الانضمام وذلك بالمقارنة او الاخر قلت في احد الحالتين

فقد حقيقة النصيف فلما المقارنة والاخر حالتان مختلفتان معدتان ان تحققه لا يصيران واحدة
بمجرد العينية عينا بالانضمام فلا يلزم القول بالسبق ثم الحاق المقارنة بالاخر بغلبة الحرمة احتاطا
كما جعل نصف الطلاق واحدا شكا ملاحيث جعل طلاق الامة ثنتين لواحدة احتياطا لان الملك كان
ايسا سقين فلا نزول الا بعد اليقين بنصف الثلثين وذلك في الحسن دون الواحدة
والتنبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف اللاء اسن في جعل طلاق
الامة سين غلبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا مغلب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه المسالة
زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في الراس فيه على مقدم سلم تاثير الركبة في السلب فاثير
المسح في الخفف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل
ليس الا للتخفيف واما التسليم فقد يوجد دون الركبة كما في الحضة والاستنشاق وبالعكس كما في
الثاني الصلوة قوله والايمان في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزه يعني لا يشترط نية التعيين في
الايمان بل يكفي بان يعين انه يودي الفرض بل على اي وجه ما تاتي به يقع عن
الفرض لكونه شيئا عن مسنوع الوضوء ونفل وتصح الصلوة وقع على الايمان انما فتح جمع ميز قوله وكونها
كتصدق الصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق لسنه في الخ قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقديرا
وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية يجبر بكثرة الاجزا
في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستوفا قيمة وبقي التفاوت
فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في المنطة من حيث الجنس واللون وهذا معنى المثل تقديرا قوله ويلزم
منه نسبة الجور ابتدا الى صاحب الشرع لانه الذي اوجب الاحكام حقيقة فلا حاجة الى ان
يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نايب الشارع قوله والثالث الترجح بكثرة الاصول التي
يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كما ثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف
والجبيرة فرجح على ما ثير وصف الركبة في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فحديث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة
الرواة فوه وزيادة اتصال فصير مشهورا مع ان الحجة لا كثرة الرواة قوله وهي قريب
من الماني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة الماثير لكن الاقرب النظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس
الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قرنته في مسئلة الا ويمكن ان يقدم النوع من الاخرين
فيه وقال المصنف اذا كان الماثر بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم
فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ مستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب
اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الاخر فقد يهما عموما

اكثر الماثير وجود في قياس ابي ثابت المطلوب في الوضوء واحد المحدثين

احوى من حاسة انقطاع حق المالك من العين بالقيمة بصنعته في المغصوب نحاطة اوصياغة
اوطحن ونحوه ذلك فان المغصوب فان ظاهر الوصف الحادث والاصل ستعوم ولا سبيل الى ابطال
احد الحقين والى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من ذلك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب
لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب
والبقاء محال بعد الوجود وتحقق ذلك ان الصنعة قائمة بمزكل وجه و مضافه الى فعل الغاصب
الخ وجودها بغير ولا اضافة الى المغصوب منه فانه تاب مزوجه هالك مزوجه جهة فصار صورة
ومعنى عاينه القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب مزوجه وهو الوجه الذي به صار
مالكا معنى لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجح ابن الماخ على
العم في العصوبة لان جانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة وجانب العم في حال القرابة وهي بنوة
الغرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله

فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم
مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها هنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة
الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بوصف الوصف لزيادة فائدته والثالث
الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس
بعين الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصوره بان يتكثر الاوصاف او يسكثر محال الوصف او بقلة
اجزاوه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاله وقله الاجزاء فيه منزله الاحاد في النص
والخلاف في عدم ترجح النص الموجب على المطلب والعام على الخاص بل عند التعارض يقدم الخاص على العام
والمقابل بان مقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وحينئذ لا يجوز ترجح
احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا شاع في تقديم
الموثر وان كان الاخر اكثر انواعا او اوسط لا يخفى ان قوله علة ذات جزء بنا ها اذ لا تركب من
اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له قوله لهما ان كل دليل يعني ان
الترجح يقوه الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لانه ما هو مستقل بالتاثير اد يقوى
الشي انما يكون بصفه توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة
بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجح بالقوة لكن لا نسلم انه
لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف تتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا
لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الحضر وهو ما اذا ترك ابنى عم احدهما اخ له من ام بان
تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة
الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جهتها

من وجه ولنا قال هو قلب من الثاني قوله الرابع العكس بمعنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة
وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحدود والمحدود وهذا اصطلاح متعارف
والمصنف بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل
انسان ضاحك والعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عدمي في قولنا كلما وجد
الوصف وجد الحكم وانما كان عكسا منطقيا قوله مع تعين اي معين فلا يشترط قبضه هو
بقيا المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو مستثنى عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض
في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم ليلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تعين
في العقود وكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون
دينا فان قيل قد تعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في
الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فيها نعم الان معرفه ما يتعين وما لا
يتعين امر خفي عند البعض فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فا
القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس
المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وبعكس
الى قولنا كل مبيع لا يكون معينا فيشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن
لا يشترط فيه القبض اصلا وبعكس الى قولنا كل مبيع لا تعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض
في الجملة ثم اختلفوا في ان المقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والاكثار على الثاني
رحمه الله ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشروط في النكاح لا متاخرا
لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن هنا المقارنة من عند نزاعن لما فيه
من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع
فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فتاح
الى الترجيح لذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون كل من القياسين ترجح من وجه فقدم الترجيح
بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم
بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فتقع به الترجيح اولا فلا يغير
ما يحدث بعده كما جتهاد المفتي حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشي وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد تقابل حال التي على احز حال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا
ترجح احد القياسين بترجح الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزاءه والاجزاء يرجح الى وصف
يقوم بذلك الشي بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للاساك بحسب اجزاءه والثاني
يجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف الذاتي مثلة

قوله وذكر الاب حال للاسال كلها ذكر الكلي للجزئية بالوصف

اخوى

لذا كانت غير مستقله والاخوه لام لذلك لكونها من جنس العصبة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها
لا تستقل بالتعصيب فكون مثل الاخ لاب وام مع الخ لاب مخلاف الزوجيه فانها ليست من جنس
القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما للعصوبة
فصح من اثنى عشر سبعه لابن عم هو اخ لام وخمسه للاخوان الاخوه لام وان لم يستقل بالعصب
لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العصبة بل اقرب فلا تكون تبعا لها فلا يصلح
مرجحا مخالف الاخوة لاب ... لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما يبلغ
حد الشهره تعرض للشهره لانها اذا كانت مرجحة فالمتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم
يبلغ حد الشهرة والتقارب امرها بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راى تعرض له الشرح للتواتر
وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثره ان زادت الى حصول هيئة اجتماعيه هي وصف واحد فوق
الاثنين صالحة للترجيح لان المدرج هو القوة لا الكثره غايته ان القوه حصلت بالكثره والا فالكثره
اجزاء العلة توجب القوه كما في حمل الاثقال مخلاف كثره جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد
واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من فصل الشرح
قوله القياس بمعنى قياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة لكون من كثره الادله اذ لو وافقه
في العلة كان من كثره الاصول لا كثره الادلة اذا لا يختفق تعدد القياسين حقيقه الا بعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل قوله وهذا يعني كما ان كلما يصلح دليلا
مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا تصلح مرجحا لانه لا يستقلا له
لا ينضم الى الاخر وكما يحتمله لفقد القوة ثم بين ذلك في العلل الخمسه للاحكام الشرعيه التي وقع الاجماع فيها
على عدم ترجح بكثرة العلة بمعنى انا لا نسقط الاخر بالكليه وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات
الجانيين على محدوح واحدهما مرجحها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هذا انما يعتبر الكثره
مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبه لوضع الدية على الجراحات كما في فقد الجناة
قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيره فلم نعتد بعددها
وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها
وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة
لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث يتعدد باستحقاق الشفعة وتسقط صاحب السدس
لان كل جزء من اجزاء سببها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب
الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فحكمنا بكون النصف المبيع بينهما انصافا لتساوي الحكم
على العلة المختلفة في كل جانب وعددا في الاثنين فاعطينا لصاحب السدس وثلثه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك فما فعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك
فسقط بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعه علة تثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها

العلول بمنزلة النجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان ما ثبت العلة العاقلية في المعلول ليس بطريق
التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون رب استحقاق الشفعة على الملك كتربيب الثمر
على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فغيب الحكم على اجزاء العلة وجعل
كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصف للشرع بالراى وهو فاسد بالاتفاق لما كان بحث الاصول
عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد خرج مباحث الادلة بباب
الاجتهاد وهو في اللغه تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي وهنا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقه بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ عن الفهم وسعه في معرفه
حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفه حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد
ان يحوى اى يجمع العلم بامور ثلثه الاول الكتاب اى القدر الذي يمكن معرفه معانيه لغة وشريعة اما لغة
فان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيحتاج الى اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثره
في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم
خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبالقياس من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير
ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك كما سيجيء
فان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم
بواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنه
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرف متنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها
الينا من رواة اثر وشرح واحاد وفي ذلك يعرفه حال الرواه والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال
الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل ائمة الموثوق
بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد
معرفه متن السنه بمعانيه لغه وشريعة وبما قسامه من الخاص والعام وغيرها الثالث وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكذلك يختلف من الاستنباط
الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفه ومعرفه موافقه ليلا يخالفه في اجتهاده
ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعيه للجازم بالاسلام مقلدا ولا علم الفقه
لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا تتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته
الفروع فمن طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولئن الان سلوك
طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما
المجتهد في حكم دون حكم ففيه معرفه ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت

لا بد من معرفته جميع ما يتعلق بالاحكام ليتمكن باجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت
بعد معرفته ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم
ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام
النكاح قوله وهو اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد
في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند
اختلاف المجتهدين في الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون
كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وعلى التقدير الاول اما ان لا يدل عليه دليل اصلا وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان الاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد اليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق ومنشا ذلك الى الاشعري في انه لا يتعلق الحكم بالمسئلة
قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين لله دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على
دفين فمن اصاب اجر اثنين ومن اخطاء اجر الكد واليه ذهب طايفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد ماموربطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين ثم
اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم
معين وعليه دليل ظني وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابتها لعجزه
وعفا عنها فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلاف هولاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء
او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف قوله لهم اجمع القائلون بتعدد الحق في المسايل الاجتهادية
واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان
الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق وهو اصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو
كان الحق واحدا لكان المجتهد ماموربا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه
وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد
المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق
وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي ماموربا ستقبال القبلة فلو لم تكن جميع الجهات
بالنسبة الى المصلين الجهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطاء جهة الكعبة واللازم
باطل لانه لا يؤمر بها عادة الصلوة فان قيل نعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتناقضين
كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد
فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين او استحالة مسموعة لجواز ان يجب شيء على زيد
ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص

كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من لزم تقليده عند واجب على آخر وعلى
مقلديه ثم اختلف القائلون بحقيقة الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم
الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان مرادي اجتهاده الى وجوب الشيء وهو اكثر ثوابا عند الله
اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق ينافي
الاجتهاد به وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تعدد عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين
في الاجتيه وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل
الاخرون بانه لو تساوت احكام الاجتهاد به في الحقيقة لجاز للمجتهد ان يختار ما شاء من غير تعب
في بذل الجهود وطلب ليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير
انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان
تساوت في الحقيقة الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له
ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق
الحكم قبل الاجتهاد وجواز المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن
من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الرأي على
حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون عند اختلاف اراء
المجتهدين وهو يدل على الاجتهاد يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت احقية
الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوى
ما يحتاج الى غاية الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدل على ذلك ما ذكر في العوام انه لو
تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البادل كل جهده في الطلب الجلي عذره
بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا اجمع على ان الحق واحد والمجتهد مخطي
ويصيب بالكتاب والسنة والاثر دلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب
الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها وقوم
اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد
دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا
لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجهة فانه وان دل على
نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاهم فيه على ما بينت ذلك في موضعه وقد
يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان فتوى الحكومة التي هي احق وافضل ولو سلم اعتراض
سليمان سببا على ان تلك الاولى من الانبياء منزلة الخطاء من غيرهم بشعر بذلك قوله تعالى وكلا

166.

اثبتنا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل
انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة
والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الاحاد
الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر
لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره
من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع
فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما
شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد
المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى
الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها
من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان
الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب
ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد
مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح
احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا
لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله
والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره
انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد
والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا
والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما
ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا
بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطا عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف
راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه
وان كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو
كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة

قوله

قوله وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس
بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في
الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع
والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داوود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان
مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه
لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك
الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام
فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة وتنصف اجر المخطي في الاجتهاد
بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء
لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه
ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد
وامتثال الامر قوله واما قوله تعالى القايلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء تمسكوا
بوجهين احدهما اطلاق الخطا في قوله عليه السلام وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان
ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية
اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد
الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان
ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسايل الاصول لم
يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص للنبي صلى الله عليه وسلم في الفدا ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة
فيه لمسكم العذاب في تلك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق
عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد
هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء
العذاب على الخطا في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق
ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم
وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي
في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل
الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد
لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض

اي بالنظر الى الدليل صح

في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين زعم القاطع وامانة المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد مخاطب بل مخطئ ولكفر كان الحق فيها واحدا عناها والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وعلمه وروية الصانع وعلمها فالمخطي فيها مخطي ابدا وانتهى وما نقل عن بعضهم من ذهوب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذ لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين **قوله القسم الثاني من الكتاب** قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لكون الخطاب متعلقا به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفترق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دايرا بين النفي والاثبات مفيدا للحكم بموجود واحد الى ما احتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بداخل بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما لا يكون اشارة واتى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من المراد وذلك ان الحكم اما ان لا يكون متعلقا بشيء اصلا او يكون متعلقا بشيء ثم ان لم يكن فالحكم اولا اما ان المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول سمي الفعل بالنظر اليه تارة الى الصحيح والباطل والفاسد تارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى ما افاد عينا افاد وتارة الى الملازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان كون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي فمفروض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقه مسلوكه في الدين فمسنون والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز او الحقيقة اما ان يكون اولى لحق معنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فالحامل فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه اذا حكم الا باصاب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطا للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه

والمحكوم

والمحكوم به ما هو في الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خطاب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او عنده ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كالرقبة او المنفعة وثبت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر اذ الحاصل للمالك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوها فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس للملك ونحوه حكما لانه اما ثابت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا حسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء او يكون مستعملا بيان مراده بالحكم استعمال الى اخر مصدر فوقك حكمت بكذا الا الخطاب واثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيدخل فيه جعل الوجوب والملك ونحوه ذلك افتاما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان الصحيح ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كفراغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب بفراغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي اثبات الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمه دسومه وحرمة الخمر على حكمه احزوبة ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي واخروي اعتبارا اوليا لسرحا صرا دايرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل بفراغ الذمة قلنا لذا بالشروع فحصل باد ايها بفراغ الذمة واما عبادة الصبي فحكم المستفي لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لغير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المتعة في الاجارة والبينونة في الطلاق ولذا يعني صحة القضاء يترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة يترتب لزوم

القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق مقصود دنيوي او وقع بحيث
يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهته خالف اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد
فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد
بمعنى انهما قبيل خطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان
امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه
حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شيء بشيء يعلقا زائدا على التعلق
الذكر بدمنه وكل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك لان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل
وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع
لحصول الملك بين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند
عدم تحققها متعلق الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد
معان متقابلة حاصلة لها لكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه
والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه
بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فاتت المعنى من وجه للازمه
ما ليس مشروع اياه عدم المال مع تصور الانتفاع بالمحل والباطل ما كان فاقدا لبعض ما هو ركن من اركانه وجوده
مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي
والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد سيان مترادفان لما ليس بصحيح
وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه للاحتجاج عليه نفيا واثباتا والمقابل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابله للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب
فراغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل انا قد
نرتب الاثر عليه ثم على ما ذكره الحافد اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح
والنافذ قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوها هو فعل المكلف
والحكم الذي هو الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي هو اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة
ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات وبفهم منه تقسيم الحكم وكنا نفهم منه تعريف
الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى
اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما
هو لازم ممتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك
في المباح استواهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما تعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت نحون

ان كون العرفات رسوما لا حدودا ولو سلم فقع الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحوذلك من اقسام ما هو اثر فعل المكلف لا صفة له
كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ
الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له لا يخفى
ان الحكم الغير المبني على الذي مبني على اعتبار العباد ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة
والمندوبة والمباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض يلزم عملا اي يلزم اعتقاد
حقيته العمل به لشوبه بدليل قطعي حتى لو انكره فقد اواعتقاد انه كان كافرا والواجب لا
يلزم اعتقاد حقيته لشوبه بدليل ظني وبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل به وجوبه للدليل
الدال على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مواظبا لا يفسق ولا يضلل
لان المواظبة مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستحلا يضلل لانه خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن مواظبا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بتركه ما وجب عليه والى هذا اشار
بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله
بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز
له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لانتفاء الشافي في الماهوت
مفهوم ما ثبت بدليل قطعي لحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني لحكم خبر الواحد في الشرع فان خالط
الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ما لا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب
لفظان مترادفان مفهوم عن معناهما اللغوي لا معنى واحد هو مدح فاعله وذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد توجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا
يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان المخصص ان يقول لو سلم ما لحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع ان يجب كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني ولكونه ساقطا علينا بدليل
قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجاب
ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي تابع مسنفض كقولهم الوتر
فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك وسمي فرضا عليا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك والى
هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فالفرض الواجب يقع على ما هو
فرض عملا وعلما كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه

الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين
الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال
الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وعند
جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام
بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا
يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة
صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول
اللغوي ولا خفا في ان المجرد عن القراين ينصرف في الشرع الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم للعرف
الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي
حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي
واجب بالسنة قوله والنفل ثبات فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم
تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران كالنافلة بعد
الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر
والنفل دون سنن الزوايد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف
النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ
بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى
النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح
الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ
يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد
زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع
وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان
ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق
زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة
اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي
ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير
بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة

واحدة

واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة
المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف
صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه
فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد
الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء
الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو
صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء
الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب
لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة
تمام عبادة الحي للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون
الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس
اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم
حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث
ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء
الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان
كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل
على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة
العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم
البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة
العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة
العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج
عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل

بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان بعا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان
مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة
وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب
الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف
الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه
ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات
الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه
الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة
منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف
المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة
على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة
صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت
لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى
الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة
انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق
العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام
ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها
كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا **قوله** واما
الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة
الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار
العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي
فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا

قال في خلاصة الفتاوى في اخر قوله جنس اخر في السنن
من ترك السنة بعذر فهو معذور قال كالله اي المؤكدة ولو تركها بغير عذر
تهاونا بها لا يقبل فرضه ويسأل عن تركها قوم اجتمعوا على ترك الوتر اذ بهم
الامام وحبسهم وان كانوا مصرين قاتلهم وان تركوا السنن كذلك والمقاتلة بسلاح او بغير
سلاح [illegible] في فصل الاذان وهذا اذا تركها لكن راها حقا فان لم يرها حقا يكفر [illegible]

بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما
لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع
فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر
ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية
ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان
دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في
حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان
العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم
وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم
لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم
العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما
فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده
فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون
العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت
الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما
الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا
او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا
التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما
تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف
الاخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها
والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ
العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة
كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة
ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند
الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب
كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو

الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة
اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب
واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة
تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة
والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام
التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فما استبيح مع
قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة
ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا
مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب
والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب
الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله
وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام
ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام
وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها
مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها
رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان
يكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم
والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى
الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط
الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى
تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد
ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها
التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت
صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبه اي طلبا
للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة
ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا
فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد
عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله

واما

واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد
بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف
فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق
الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير
قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه
وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات
وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب
في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله
تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه
الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه
على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى
ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد
القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول
ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لم يظفر برواية تدل على تساويهما
بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل
الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل
صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله
من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة
كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة
ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا
توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا
والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا
دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان
مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخر
فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف
التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت
ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب
قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي

الرابع

مشروعا في الجملة قوله بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق
مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى
يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان
له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه
عليه السلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير
اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار
فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة
ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان
النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة على الاصل ومثل قوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على
عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم
الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي وقد فصل لكم الاشياء التي حرمت
كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية
وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا
يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا
مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب
لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة
في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة
باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من
تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في
شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى
ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس
عن تغذي الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم
صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا
المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله روي

قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة
والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل
وهو معسر بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان
معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة
متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاوفق ولا يرد التخيير بين الركعتين
والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر

ما لا يحتمل التمليك

[illegible]

باقيه [illegible]

تناول القدر الزايد على ما يحصل به ابقا المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في
شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشيا الحسنة والقبيحة ولا يبقى
ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القايمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس
عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم
صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا
المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله روى

عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة
وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي
باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصار الناس الصلوة
اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت ثم ان سوال
عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السوال
يجوز ان يكون بنا على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا
يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض راسا براس حتى جعل
سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو
كان دالا عليه لفهمه فلم يساله وهو ممنوع لجواز ان يكون السوال بنا على وقوع العمل على خلاف
ما فهمه كما يشعر به سياق القصة ولذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول
بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية
فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفا الحكم
عند انتفا الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في الكتابة
المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر
المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء
ولا يخفى ضعفه كيف والامة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزا الصلوة قوله والتصدق
بما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين
قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة
والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل
وهو معسر بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان
معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة
متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاوفق ولا يرد التخيير بين الركعتين
والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر

ما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته صح

اي العدم الاصلي

اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك صح

173

والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة
في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة
القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء
الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار
الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية
ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد
الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل
المانعية لتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى
لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال
كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان
قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى
الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد
الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا
بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في
المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على
وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق
لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص
الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب
عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان
قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق
الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة
المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور
الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا
فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق
ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز
على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما

كتطويل فجر اليوم على فجر الامس

الركن

العلة

يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا
في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها
بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة
ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون
موضوعه في الشرع لاجل الحكم ومشروعه له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك
المصنف تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي
ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط اعني العلة
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما الحكم والمعنى والا فثلثة ايضا لان الحاصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان
تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط
والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى
وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كان العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر
لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه
في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق
التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط
لانه ذكره في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لا نزاع
في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة
العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه
يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ
يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل
ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية
فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام تدل على انه يلزم عند
القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة
العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق
على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها
فيلزم تقدم العلة بزمان فاذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين

وباعتبار حصول الامور الثلثة المذكورة

العلة اسما ومعنى وحكما

فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية
لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا
والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع
بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على
ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان
ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا
لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا تتصور
حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها
ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما ياتي
في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه
فيكون علة له اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون
علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط
الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم
دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا
الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية
كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما
وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه
علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة
على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع
الفضولي وتمضي مدة الخيار في بيع الخيار يثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين
الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان
قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك
المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها
اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة
للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا
قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من
غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى
يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك
على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث

العلة اسما فقط

العلة اسما ومعنى

الركن كالنصاب والوصف كالنماء كما يجيء ذكره

وجود

وجود الاصل يكون الموجود علة تضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن
حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم
ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما
ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب
على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت
علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية
الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه
الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة
والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل
حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة
متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار
من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك
الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه
الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة
سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا
انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة
لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب
ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فتشبه
الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى
فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود
النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في
مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير
تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه
اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان
ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان الموثر هو المال النامي لا مجرد
وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية
حقيقة

كالو دل رجلا على مال الغير فسرقه

بلغ سماعا

175

لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء الحقيقي
هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك
لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله
ولو كان متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي
يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من
جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل عن الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة
اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل
على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية
المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان
الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه
السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة
يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى اخره وانما قال
شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب
سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا
وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا
حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى
عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا
حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب الى اخره وههنا بحث وهو ان
كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجي فلا معنى لنفي ذلك
والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة
العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس
من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة
فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس
بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما
تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه
بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير
المصنف هذا الكلام الى ما يرى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبهه كالبيع بالخيار
والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد

زوال

زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة
والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين
الطرفين في الشرطيتين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر قوله حتى يوجب
صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول
ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة
في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما
يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما
قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا
حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة
ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية
والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط
شهادة الشهود عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية
خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل
ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو العتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب
من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى
القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح
فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف الى ان الظاهر انه
ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم
بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق
الثاني فقط في مثل شرى القريب قوله واما ما له شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على
قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر
والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا
تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلة لانه
مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة
في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا
هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة
الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى

انه فيه بعض المدعى لان القرابة بضعه ولو كانت القرابة معلومة بضمن بالاتفاق لان الملك لا ترث ليس من صنعه قوله او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فهما لكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن الحبة و ينتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بالملك لا يطلع عليه الا باخبارها فمثله تخييرها وهو ينتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق انما محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون لما انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة انما تظهر لا بوقوف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة الجماع فاعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تنبيها وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحبات الملك يعني ان الموثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيما انتفضا حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه اذا خفي فاقيم دليله وهو استحبات ملك الوطي ملك اليمين مقامه فان الاستحبات يدل على ملك من استحبث وتلقي من جهته وملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل والاستحبات يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء فلو جد واستحبات ملك الوطي ملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحبات يصير من هذا استبراء يلتحق من البايع ومن غير طهور براءة رحمه عن مائه فلو كان الوطي الثاني بمنزلة الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بمنزلة الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب ما عبارة والهذا سماه الامام الرضي السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تخدم الداعي الى داعي الجماع من المس والقبل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط لان التشبيع العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على بوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة يعني لوجود الباعث اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم الباعث اذ لا باعث للسبب الداعي فكيف لجزئه وكالملك الشرط الذي يعلق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا

الحسن فلا يسمى العلة بل يتوقف بنوبه على تحقق العلة اعني القدر والجنس كيف والتقرار و هو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين موثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود الباعث والاتصال به اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة مع الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لكن لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا تجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان الاخير تحقيقا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما وبصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لاضافة الحكم الى الملك وثبوته به ايضا هو شايع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كما لو انضم الاخير في ثقال السفينة والقارح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير عند الحكم بحيث بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لاستحالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام الرضي وغيره والملك ليس بموضوع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ هنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للعتق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله وبضمن لو اشترى رجلان قريبا محرما احدهما فان اشترى الاجنبي شقصا القريب بعده ضمن نصف قيمته للاجنبي بالاتفاق وسئل كان القريب او بعيدا لانه افسد على الاجنبي بضعه ما هو علة وهو الشرى وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن نصف ما سوا علم الاجنبي او بعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من جهته وعند ابي حنيفه رضي الله عنه لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سوا علم القرابة او بعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا يرضى منه بالفساد فان قيل لا تسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن قد يدير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا عبرة جهله اشارة الى هذا قوله حتى يضمن يدعي القرابة يعني اذا اثبت ان عبدا مجهول النسب ادعى احدهما بضعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن يدعي القرابة لانه لم يحصل بضعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفه رضي الله عنه و يختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن يدعي القرابة حصته لعلم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما

Scanned with CamScanner

بلغ سماعا

السبب

باسر فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا
الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان نذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا ونعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق
الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى
المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس
بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب
ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل قوله
فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه فايدته التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى
ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة
فيه فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة
فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوايمها
ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فما يرجع الى بدل المحل
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة
ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية
لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية
اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود
القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا
للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد
والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب
كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا
كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح اي فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه
على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها
حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب
النسل فيكون المزوج صاحب العلة والاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما

السبب بمعنى العلة

السبب الحقيقي

لم

له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب
للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب
له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث
العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد
الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته
سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة
للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا ليبقى مدة بقاء
الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل
لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض
وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهاد به افتوا فيها بغير القياس استحسانا
لغلبة السعاة قوله فوجابه هو من الوجي وهو الضرب باليد او السكين قوله كالتطليق
اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب
مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لا فضائها
اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء
حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو
كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا
للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه للكفارة وكاليمين وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية
لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط
كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة
وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين
لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع
عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في
بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا
القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير
قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السببية في اللغة ما يكون طريقا
للشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازيته
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر

السبب مجازا

لاستلزامه عدم شمول هذا القسم من السبب لجميع امثلته لخروج اليمين بالنسبة الى الكفارة

178

الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز وبالعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول
الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق
اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة
انه نوع افضا الى الحكم في الجملة ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي
سماه سببا مجازا شبه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز
محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال
زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما
وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك
حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه
حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء
في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله
على المحافظة وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما ان تزوجتك فانت طالق
كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول
الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم فاشترط الملك
حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل
في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام
يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان
يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا
لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في
ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها
بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر
اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في
اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان في اليمين بالله يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء
شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب
فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام
قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم

عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب
ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا
بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل
مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات
محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلث قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه
في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده
حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما
شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء الحل لا الى بقاء الملك فحاصل
هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث
واما ما ذكره المصنف من ان طلقات هذا الملك متعينة للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل
طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه
الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان
جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر
لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط
ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة
وابي يوسف رضي الله عنهما فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط
ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات
ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة
الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون
دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو
عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا
الجواب مستغن عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة
التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا
للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير
النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان

عمله المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام
المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث
فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة
قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام
النظم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط
ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد
ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه
وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى
صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب
الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انتقلت الاحكام عنها
ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود
فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب
على افعال العباد فيجوز ان تضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس
الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد
بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام
مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا موثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا
ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب وجوب الايمان بالله اي التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى عالما لانه علم
على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى
سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بايجاب الله تعالى
الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث
يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني
على ما فسرتم لما كان القايلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير

والاحتياج

والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع
العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب
بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله
تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب
وضوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين
فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك
في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر
في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن
فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند
بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم
يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون
معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس
كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله وللصلوة
اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما يحقق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان
مطلق وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب
الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى
واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف
الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء
تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المشتمل على الفصول
الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما
يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب
هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر
الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب
صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو
مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف
الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق

اي قضاء صوم جميع الشهر لعدم استغراق الجنون الشهر

بعد مضي الشهر وهذا صحيح نية الأداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الأداء
فيه بل وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الأكثرون وهو المختار عند المصنف ان
كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي يجيء من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم
كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فتعلق سبب
على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الصوم
قوله وعن اما لانتزاع الحكم بعد ان كلمة عن بدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها
للبعدية المجاوزة فاذا وقعت صلة للأداء فمن يحكم الاستقبال اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال اديت الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على انها وجب على محل فادّاه
عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي لا مؤنة له والمكلف مرفوع عنهم
فمن يؤدي وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا تكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل العبادة
والفقير من تجب له فلا يجب عليه وتصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وكذلك
في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صفة ظاهرة
انها عليه كالنفقة والمولى يؤدي عنه ولكن في الحقيقة قوله وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما
عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد على اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت
كلمة عن اشارة الى الخلاف الاصلي وهكذا نقول في الصبي واما الكافر فخراج عقلا لانه ليس من اهل
القربة قوله لجواز تضاعف الوجوب فانه امر متحقق لا محتمل الاستعارة التي هي من اوصاف
اللفظ لا قائل وليس بسديد لان مراد القايل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب
مجازا فلم يجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه شبه السبب في احتياج
الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر فتضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد لان جعل تضاعفا للسبب كالدليل على ما مر
واما تكرر الوقت فتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة بتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم العيد وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل
اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سنية الراس هو
اضافة وعنها وضح بانه ترجح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة رجح سنية الراس
لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصفة
يجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يمونه عليه كما في العبيد والبهائم ففيه شبه ايضا
على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا
الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة

كما في التعجيل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة قوله وللعشر في ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية لانها سبب
للغنى الذي هو المقتضي والخراج بالنص المقدس وهو الفلك من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجزء الخارج والخراج بالنص المقدس فقوله مقدرا بالدراهم فلكي النماء المقدس فقوله
مقدر بجزء الخارج فلا يلزم من حقيقته والخراج مقدرا بالدراهم فلكي النماء المقدس فقوله
الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيه الاهلية الكاملة
لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين
والضعفاء الذين يهمهم استغلال التفرغ للاعداء وتشترط في السنة الشهباء فكون النفقة
على الفقير نفقة على الارض بقدرها باعتبار النماء المحتمع العشر عبادة لان الواجب جزء
من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء
المقدس الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد لانه صغر والكبر والاقبال
على التفرغ للهموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار
وهذا هو منزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فكون كل اعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فمنافاة
باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله
يجب العشر من الارض لحاجة الخارج عنه لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر
الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مستعمل السببية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون
ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الفرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين
يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا الوتر ضا من غير وجوب كما لو توضا قبل
الصلوة واستيقظ الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم
يقصد ليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلابسه والحدث يزيل الطهارة وينافيها
وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا
الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا
محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث
وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان الشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود

الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمقدم غير
المتاخر قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون علة وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضه تكون محظورات محضه كالزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارات ملابسها من وجه الحظر
والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الحظر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل العبد
الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العباده محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء
وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مسائل الشرب
والزنا فانه ملاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة
اليمين هو اليمين فانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث
واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام هنا على المسئلة الجازية لانها اظهر واشهر
حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها
سبب بصفة كونها معقودة لانها دائرة بين الحظر والاباحة لا المحمود وشرط وجوبها فوات
البر احترازا عن حنث حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر لصيرورته لم يفت فيشترط
فوات البر ليلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل
اعني البر لانها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله والشرعيه المعاقبة
يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين اجله وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك ونقدر ان الله تعالى قد لهذا النظام المنوط بوقوع الانسان بقا الى قيام الساعة
وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في
البقاء الى امور صناعيته في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونه ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل ذلك يفتقر الى اصول كليه مقرره من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المناكحات المتعلقه ببقاء النوع والمبايعات المتعلقه ببقا الشخص اذ كل احد تشتهي ما للامه
ويغضب على من نازعه فمع الجور وتختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات
قوله وللاختصاصات قد سبق ان الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعيه فسبب الافعال
التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية العملية على ما مر وفي انها ان تعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان تعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه
على اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما سببه على التفصيل قوله واعلم ان لما كان

المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير وكان في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان
في المصطلح فيما سبق ان العلة ما تاثر دون السبب وكان بعض ما سماه هنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى
كونه مؤثرا اشار هنا الى خلاف الاصطلاحات ازاله للاشتباه ونفيا للوقوع في اعتراض وهذه اصطلاحات
ماخوذة من اطلاقات القوم لا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض
وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط يجازا اي اسما ومعنى احكاما ووجه الضبط ان وجود
الحكم ان كان مضافا اليه فهو الدابر كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم
فعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو المسالك كجزء العبد ولا فان لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الدابر كشق الثوب وان عارضه فهو الاول لدخول الدار فانت طالق ان دخلت
الدار ذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم
ان قام الشرط ولم تسم صاحب الهداية للاحصان شرطا محضا معنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او
السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا
كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متاخرا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط
المحض اما حقيقة متوقف عليه الشيء في الواقع او حكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصالا كالشهود
للنكاح او الاعذار للطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة
الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلها كالكلام على التعليق لكلمة الشرط لكلمة النشر
عليه دخل المراة التي ازوجها طالق كانه في معنى ان تزوجت امراه فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف
يعلق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط المحض وانه ليس بمنزلة الشرط المحقيقي
بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها
فالحكم يضاف الى الشرط لانه شابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة
الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير
المدخول بها بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق والنوع نصف مهر
المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم
شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار و
اليمين اي المعلق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة لما عتبار ما يؤل اليه او باعتبار
ان العلة اعم من الحقيقة وما في معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة العدلين وقضاء القاضي اتصل
الحكم بالعلة فكل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان
لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها فرجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول
مع انه شرط والنوع علة فلنا هنا بنى على ان شهود الدخول ابطلوا شهود النكاح عن الضمان حيث
ادخلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما غرم فيه قوله

كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف
الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه
وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون
شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والمين جميعا ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال
وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد
فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان
قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن
البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود
عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد
سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا
وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها
لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه
فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب
الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة
دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق
بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور
في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية
هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي
الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر
والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود
التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع
فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين
ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤد
الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها
فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة
الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم

وانها لا تصلح لضمان

بالكذب

بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة
شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما
ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك
في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى نضاف الى العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال
فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح
يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به وقد تعذر الاضافة
الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف
اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي
ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا راوية
في ذلك بل الراوية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه كما اذا كان في
ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان يقيد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف
ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف
ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة
اليها فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا
لا شروطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل
في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض
عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض
مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التطليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج
ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا
كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب
الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا مشعر
بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
وتقريره ان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب متقدمها لانه طريق الى الحكم
ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون مقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط
المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت
الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا
في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة

بلغ سماعا

وان حرم لغيره في بعض الصور

183

به خلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد
وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو
مفض الى الشيء وسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه
على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا
الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله له اي لمحمد
ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا ولا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران
عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المايع فظهر ان كلا من كون
فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام
المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما انه ان اريد ان فعل الطير
والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد
انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن
سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه
بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول
من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب
شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم مضاف
الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي
ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان
لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق
الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط
اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب
الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا
لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل
انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى
ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا
يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما
يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف ما تعلق

بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب
والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا
فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم
شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك
فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود
النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم
التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء
عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر
المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى
بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل
هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم
ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهور
العلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم
يسمى علامة كشروط الصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق
واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر
فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما
كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقايل ان يقول كونه علامة وان
صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة
اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال
حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة
المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق
هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا
الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة
تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت
سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما
تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا
يقبل قوله وههنا لا يثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة
النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة
قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو

ما ذكر في اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعاء به الرق ورفع انكاره لا استحقاق الرجم وحاصل الكلام ان استماع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحدود ذلك منتف في الاحصان لانه علانية لا موجب وانتفاء قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحرية خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلانية بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لا ثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستدل به على ثبوت النسب وكون الولادة علانية معترفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق بنى فما اذا لم يكن الحبل ظاهرا والزوج منكر له اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع مجرد اقرارها بالولادة كما في تعلق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة هنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فنعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امراة فست ما سبعها من الطلاق وعتقه وعند ابي حنيفة نعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا استماع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا استماع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البايع فما اذا اشترى امة على انها بكر وادعى المشتري انها ثيب وشهدت امراة بذلك وتحقق ذلك بان كان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والباب بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة نظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد ثبتا على الزنى والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان تقدم الجلد على اللعن كما سيما ان القرآن في النظم يوجب القدر في الحكم عند الشافعي رضي الله عنه فان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على قوله يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار فلم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لم الغا الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرطا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فكلف في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس كذلك بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني ان القذف في نفسه ليس كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جبسة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه

مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم تكن جناية محضة كان ينبغي ان لا تعلق به الحدود كالشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يعمل الا قذاح عليه وان كان صادقا الا ان وجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان تمكن من احضار الشهود وهو الى احد المجلسين في ظاهر الرواية والى مجلس الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال كالمستندة الى اصل لاحتمال انه قذفه وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة متنصفا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لما كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف حتى لا يثبت بالقذف الا ما يثبت بالقتل فكما اعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان ابى البينة على زنا المقذوف قبل يقام الحد عليه وان اتى بها بعد ما بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم نقم الحد على المقذوف لان عدم العلم بشهادة يدرأ الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى بيته اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله باب الحكم به** وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا يلزم تحققه حسا اي من وجوده في الواقع حتى يلزم ذلك الحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بالمحال لكونه لا وجودا اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يدرك بالعقل بطريق الغلبة ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجوده ذلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل المعين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد والسرقة لوجوب القطع والقتل للملك بخلاف اكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه لعدم ما له وجود شرعي ان وجد جميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت المذكورة والمراد من الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالمال والخمر سببا فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع الحر والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ولا فالخلق

الكل سوا في الاضافة الى الله ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه
لا يتصور قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي **قوله** اما حقوق الله تعالى
فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وحقوق دائرة بين الامرين
كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** وكل
اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع
اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع
ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله
لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها
مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما
هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي
داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره
السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم
كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق
باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل
لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره
كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان
مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
حتى الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا
لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه
انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال

وقاصرة كحرمان الميراث م

لو اكره على الايمان م

نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة بما فيها
من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها
تطويع الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم
المسجد وتكثير النفس الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة
لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا
لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة
لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة
والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة
فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة
والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين
لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر
ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة
بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها
باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان
في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه
ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج
ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية
فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع
فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير
العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه
من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا
نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفر وخلا عن وصف القربة
وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر
ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين بعذر

وجوب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقدرتهم من الدوام فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قام بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان تعلق بذته عبد بولايه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق لله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى لانه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واسقى الخمس حقا له حقا لازما اداوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الخمس الى الغانمين والى اباهم واولادهم وخمس المعدن الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق لله تعالى اذ لا ينفع فيه المقتول مع انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لحقه لم يزل بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول وحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والقصد لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل فلم تثبت الحرمان بدون التقصير لمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب لان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواقع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عقائد الشافعي رضي الله عنه ضمان المتلف ولا فرق في اللف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان لحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الفائت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في عمده فظاهر **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصلة ونوعد بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الظهار فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب الصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان تكون كفارة الظهار ايضا كذلك فاستدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فلزم ان تكون جنايته جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما كون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويدخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان

مرارا لم تلزمه الا كفارة واحدة كما في رمضانين عند ابي حنيفة ولا تتداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو محقق الحرمة لان الكفارة عنده كانت في الاصل للطلاق وعمل التشبيه للكرامة وبهذا تدخل قصور في الجناية فيصلح ان يجاب المحقق الدائر ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول العود انه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز ادا وها قبل العود لانها انما شرعت انماء للحرمة الثابتة بالظهار فجوز تقديمها على الفعل الذي الحرمة بها فتع الفعل بصفة المحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى النذر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة التي هي الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة بصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس اصبح فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان مزجر عنه نفسه الى الافطار طلبا للراحة فامر عليه من المشقة انزجر محالة وما في الكفارات بالعكس لا يسعى انه لا معنى للزجر عن القتل خطأ وان كفارة الظهار شرعت فما يذب الى تحصيل ما تعلق الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فما يذب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه فيد الافطار بصفة العمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق اللقمة في المضمضة فلو لم تعتبر في سببها كمال الجناية ما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا دليل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان مما عن تسليم الحق المستحق لا بطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد قيام الحق بهذا الاعتبار فتصورنا في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لا فعال وجد

فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء معنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدى بطرق القربى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قضاء الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فانها للعقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل خطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كما قالوا الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة وبودية الامام عبادة لانه مأمور بها قائما واما على ذلك وهو ان يجب التي عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر لان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولو ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارة لكنا نجعله لكفارة الفطر فحسن النظم ويستقيم المعنى للمدفع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة بورث جهة اباحة فيما هو محل لجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقلبان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها لا تسقط بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قيل سبه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضا القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتشدده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته فافطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم تلزمه الكفارة لان القضا هنا فظاهر انه يورث شبهة حل الافطار اذ لو كان فافا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل ونعني ان قضا القاضي برد شهادته حظا لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد واما القصاص على رجل فقضى القاضي عليه فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجعل الغير في حقه بمنزلة حقيقة كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى انقضت الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة ولو ان الرجل اذا افطر ثم مرض اما المبيض فلانه يعلم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه بزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يجز له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الخالص وحق الله غالب حد القذف فانه واجب يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل فلو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط

نعفو

بعفو المقذوف ويستوفي بالطلب وتفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الخالص وحق العبد غالب القصاص كان له في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فلم تشرعية القصاص اخلا العالم من الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة لما على فكان حق العبد فيه بجاوزا فلهذا قوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض اما واما حق قاطع الطريق فالخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى مقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق العبد من جهة انه محل يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه تعنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي عند ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجدا واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو للاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين عند علمائنا الثلاثة خلافا لابي يوسف التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كان الميت خلف عنه في الميراث وعتله عليه وكون الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه للخالف فكون الخالف خلفا واصلا وقد يقال الاستتباع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله للنبه اي للصبي خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء وتأدية الفرائض به وتحقق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل فادة الطهارة وازالة الحدث فاذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكم التوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق اباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو اباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري يعني انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز بقاءه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتمس واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فمن له اتا ان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ما طاهر متيقن يقدر على استعماله بدليل الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق

عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانائين في حكم العدم
واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري
جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الانائين بحالة
السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند
الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا
ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا
ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد
بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور
فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلفية مطلقا اختلفوا في تعيين
الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف
عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب
العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية
في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر
الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا ترى ان استغناء
التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد
المتوضي ماء لان شرط الصلوة في كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على
الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فانه كان في زعمه
ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد
ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمه الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن الوضوء لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء
المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط
الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء
قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل
ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة
الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم
الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا
حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان

البر

غير المومي

البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه** وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب
بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا
ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف ولو قال غير متعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن
انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه
واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا
على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو
ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من
العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها
ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب
ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته
وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج الى تفسير العقل فقالوا
هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى
النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين
المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان
يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي
والمكلف ثم فسروه هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما
ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة
اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء
به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة
الى المطالب ومعنى اضائتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا
الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل
ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب للقلب اي للروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس
الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه
لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه

محل العقل

اي في تعريف العقل

قلت

ورات

وهذا المقام

ونقائه واعلم ان العقل المتحصل الادراك باشراقه واضائة نوره ولكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس
الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال هو العقل الذى هو اول المخلوقات ففى
كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر
للعقل باعتباره محصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول
الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والهدى الى طريق النزول الى المقاصد ولما على
هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعانى فان قلت من شان القوة الماشرة الفعل ومعنى القابلية الماثر
والانفعال فكيف تفسيرها قلت هى قوة باعتبار سبب المبادى وتهيئه للعلات والتصرف
فيها وقابليه من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وسوفق الملك العلام فان قلت القوة
التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابليه الاشراق التى هى المرتبة
الاولى عن العقل الهيولانى قلت المراد قابليه الاشراق الى ان كل جمع الاثاره وحصل
غاية المطلوب وهذا يشمل المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح
مراتب قوة النفس وقابليها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فما
ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار قوتها
فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فجعل تارة مراتب النفس وتارة
مراتب قوتها النظرية اى الجزء الذى يتكمل من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى
ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان ادراك الغائب من الشاهد اى استدلال من الاثار واللوازم
على الموثرات والملزومات مثل استدلاله له من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما عنيا عما سواه
بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحراره هذه
النار ان كل نار حاره ولذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفه بالعوارض
المتشخصة الخارجية حقايق الكلية واما تحقق المراتب الاربع فبان للنفس بالنسبة
قوتين احداهما مبدا الادراك وهى باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا
والثانية مبدا الفعل وهى باعتبار ماثرها فى البدن الموضوع مكملة اياه باثار اختيارية ويسمى عقلا
عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب
وذلك ان النفس فى مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك منزله استعداد الطفل للكتابة
ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة
يقال كاستعداد الامى لعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك منزله استعداد
القادر على الكتابة الذى كتب ولم يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضره عندها شاهدة

لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك منزلة الشخص حين
فاكتسب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات
للنفس وهذا مظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك
الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولانى استعداد النفس الانتقاع بعد حصول المحسوسات
والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة التادى الى المجهولات النظرية
واما جعل المستفاد نهايه ومرتبه رابعه فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه
سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار
مرة اومرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كما لتلك الاول واوكاها لها
كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال
قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا وبنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا اومنفعلا وجعلوا
المرتبة الثانية وهى ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها
يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتهيا وزادراكه المحسوسات قوله
فاعلم ان بداية ادراك الحواس على ما ذكر فى تعريف العقل لادراك الحواس نهاية لزم ان يكون نهايته بداية ولما
ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل
قوله من حيث متعلقا بيتدا والضمير فى اليه عايدا الى حيث اى طريق يبتدا به من المقام الذى ينتهى
اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية ادراك الحواس بداية ادراك العقل فذكر ان بداية ادراك الحواس
هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية فى البدن كله بها
يدرك الحار والبارد والرطب واليابس وحواسك الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح والسمع وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ
يدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تلاقان فى مقدم الدماغ
فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والخفاء ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس
لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة بل صورته كما ان
المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى علوميته حصول صورته لا حصول نفسه
ونهاية ادراك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك
وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ وبادى اعصابى الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات
فيدركها والخيال وهى قوة مرتبة فى اخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات فتبقى فيها
بعد الغيبة عن الحس المشترك من خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى اخر التجويف الاوسط من
الدماغ فى موخره على ما ذكر المصنف بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لا تتاد

اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي
قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم
بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ
بها تقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان
له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس
على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره
المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ
ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم
اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولهذا قال
ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني
واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية
لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان
مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش
بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية
ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا
الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه
لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل
المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس
الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات
والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك ذلك الطريق
فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك
الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام
قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور
في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل
بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس
القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك
البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما

طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك صح

خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق
وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير
واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى
وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت
البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل
عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة
لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة
فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات
على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم
العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة
عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول
النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في
ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما
بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة
العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل
الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكاليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة
وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات
الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة
العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات
والتحرك للادراكات فقدر ما يرى من المصلحة فيحصل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان
المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة
المطلوب فلا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب
الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى
العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من

فيه نظر والاصوب انه استدلال بالاثر على المؤثر

عقلي وسمعي ومنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما
الشارع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع لما لعدم وروده وانما الكلام وصوله اليه هل
يجب عليه بعض الافعال وحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فنفاه المعتزلة
ثم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ الحكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق بحث
ذلك **قوله** فقطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء
بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة
الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة
بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات
بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فما من حقه ان يستقل فيه العقل
كما في الفهم بالحدس الوهم ومدركاتها اكثر **قوله** فهواي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به
كمال النفس ورد به امر الشارع لما ذكرنا من طرق الخطا وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك
شيء والكتاب حكم البتة على جمهور راي الاسمعليه في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل
لا تكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه
معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في فعل الجوارح لضعف
البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف الوجوب والموجب هو الله تعالى عند
مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله**
وان كفرت الى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتفكر من
الاستدلال اذا لم نعرف ذلك حقيقة انما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل
اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان يعذر
المراهقة التي كفرت كالمراهق فسد بانه لا مشقة فيه اصلا فانه تبقى النفس بحالها قلنا دلائل
في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره **قوله**
وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد
عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف
الكفر كان من اهل النار للادلة على انه وجد زمان التجربة والتفكر من الاستدلال واما اذا لم يعقل شيئا
فان وجد زمان التجربة والتفكر فليس بمعذور ولا مغمور وليس في مقدار الزمان دلالة عقلية او سمعية
بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رضي الله عنه حيث قال
لا عذر لاحد في الجهل خالفه الماتريدي من الافاق والانفس واما في الشرايع فمعذور الى فتح الحجة فان
قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدد منه بل يضمن فالله فالجواب ان العصم
لا يسب بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن

قاله واذا الصبي والمجنون اذا اقتلا في دار الحرب **قوله** فصل ع الاهلية يعني بعد ما ثبت
ان الحاكم عليه من اهلته للحكم وانما لا نسبه الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما
اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية الاداء
اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة والواقع في كلام
البعض الذمة امر معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف بسببه في ذمته حاول المصنف الرد عليه بحقوق الذمة لغة
وشرعا واتيانها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان
محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وندب له حقوق
العصمة والحرية والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يجب لهم وعليهم حقوق
المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب
ما يقع الى يوم القيامة في اذن مدة كموت الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ع اعادهم جميعا في صلب ادم ع انسانا بذلك الحالة
ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من
بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكالف يواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية
بها نصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف نصيره الانسان اهلا لما له وما عليه
واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف
مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب
والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم تثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف
بمنزلة السبب للون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت
فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته لنا وله معناه الوجوب على نفسه باعتبار
ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما مثل وجب في العهد المروة ان يكون لنا ولنا واما على ما ذكره فخر الاسلام من
ان المراد بالذمة في الشرع نفس مرقومة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار
كونها محلا لذلك العهد فالمرقومة تفسر للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم
الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين

تغير للنفس والعهد مع

الى انه مثل والمراد نصب الادلة الدالة على البعثة والوحدانية الجميع انواع الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية مثل الزمه العمل له لزوم الطائر العنق من حيث اعتبار اسعاره في العنق عند انعقاده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يعاد به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علام البيان اولا قوله تعالى وخلقها الانسان فالمراد بالانسان الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملن وحملها الانسان مع ضعف بنيته وخلوه قوته لاجرم فان الراعي لها والقائم بحفظها مخير بين انه كان ظلوما حيث لم ينف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بحملها مشقة عليها جهولا بعاقبة عاقبته وقيل لانه بالعقل والتكليف وعرضها عليهن اعباءها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم القوة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان كون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوى حافظا لها عن التعدي وتجاوزه الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسرسورتها فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي حاجة الى هذا التكلف بل دليله قوله تعالى فيهما الصلوة والزكوة على هذا المعنى اظهر ولاثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان كون ذلك لذات الانسان على احتمال الرق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان من سانحا الساغ ما وراك منابتة اي يمنعن ما يترك الى ما بنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد منه طائر يطير اليه من غيب الغيب وكذا القدر والقضاء ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره او اعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي هو الحكم من الله والامداد

والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع الحادثات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منتشرة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز علا ان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرب منها يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الاذهان وقيل ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن وهذا كناية عن شأن الارادة والقول قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والقول قد يطلق على الارادة قوله فعلى الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه متصل بها سقيا لها ويتغذى بغذائها ومستقل بنفسه من جهة التغذي بالحيوة والتهيؤ للانفصال فكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوب عليه حتى لو اشترى لوليه شيأ لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فصيرورته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اخص واجبا ته عما لم يكن اداؤه عنه فلهذا احتج الى تفصيل الواجبات وقسمناها وجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عملا للرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الالزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا تحمل الدية وان كان ذا عقل وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء النصرة لحفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بملتزم والا بالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او اعتبارا لشمائله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وخلوق العالم وهو السبب متقدم في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو اداه الامان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم

والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب
ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو ياباه بعدما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب
شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم وهو
الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط
والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما المالية
فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء
ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد
الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال
الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده
فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايمان
واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما
اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويودي عنه وليه اجيب بان فعل
النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية
كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد
لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج
انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة يكون بالعقل
الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب
بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فان كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في
الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله**
فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما
حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو
حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان
قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة
لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم
فهما من ثمرات اسلامه واحكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما

وضع

وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه
من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله
يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الارث عن المورث
الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم
احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد
والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو
عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد
رضي الله عنهما حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق
الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما
لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة
وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة
في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد تصرفاتهما بطريق
الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا ان ياذن الولي فيندفع قصور رايه
بانضمام راي الولي فتلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من
النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات
اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق
بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الاقراض قطع الملك عن
العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار
الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون
القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا بينهما
اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمصنف
جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا
ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي
الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي
بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة
اذا اجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي

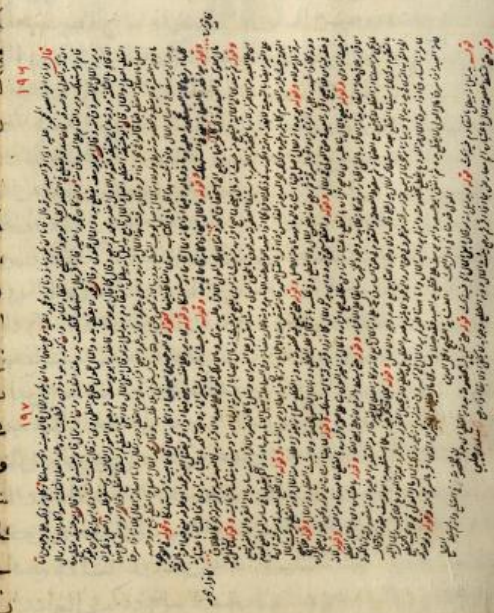
ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي يصرف الصبي عاديا الولي فما يحمل الضرر والنفع عنده الى يوسف وعندهما ما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتضيه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راى الولي شرط لجواز التصرف لما يخصه رايه لخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راى الولي شرط لجواز التصرف لما يخصه او الصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حتى جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لم يجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بدل الغير كخصوصه بان عمل بدل نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطله جواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فلا يتوقف على الاجازة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تفويت زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي له ان يملكه هنا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في وجهه الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لان غايته بيان التضرر في الوصية ولزم منه صحتها بادن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها محض نفع لانه بمنزلة ضرر محض والنفع الذي تضمنه انما وقع باسقاط المال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته فانه لا يصح كما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لا يخفى ضعفه وعلى تسليم جواب المصنف على التقدير الثاني يمكن ان يقال مراده ان ضرر ها اكثر من حيث ان الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يندفع قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله وخصه محمد الخ اذ كمال الاهلية بنوعيها مشروع فما يعترض عليهما منزلتهما او احدهما او يوجب نقيصا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه من الصفات الفانية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بها لعوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر لا على سبيل الغلبة م العوارض نوعان سماوية انلم يكن للعبد فيها اختيار والكتسابية والتسبب ان كان له دخل فيها بالكتسابها او ترك ان لها والسماوية اثر تقديرا والشدة اثيرا فقلت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل فعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه او لفساد في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما الاستيلاء

الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويغتم من غير ما يصلح سببا قوله لما فاته اي لما فاته قدرة الجنون القدرة التي بها تمكن من اتيان العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع وباعتبار القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله فسقط لانه لو طرا الجنون اما متمادا وعند متمادا وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالمتمادي مطلقا مسقط للعبادات وغير المتمادي كان طارئا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الاستداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا نسلم في اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك من باب الولاية والولاية بدون الذمة لان اذا انتفع الادا عقلا وشرعا بلزوم الحرج في القضاء يتعلق الوجوب الثالث ان الجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة والحرج في ايجاب القضاء فيكون الادا ثابتا تقديرا بتوجهه في الوقت ورجايه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير المتمادي طارئا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطارئ امران احدهما ان الاصلي في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فتكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصلي وهو الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان بمثل الطارئ وجه الفرق ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محمد كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله م الامتداد في الصلوة بعني ان الامتداد عبارة عن عجز المكلف عن الاداء في الوقت الذي قدروه بالادنى وهو ان يسع الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليله يجب القضاء وقال الصحابة رض اذا الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء اشترطوا في الصلوة التكرار لتكرار الوقت فيجعل الخروج الاداني معتبرا وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر عن الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

في علم ما خير من الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو التوجيه وانما سقط عنهما خطاب الاداء فما رجع الى حق الله تعالى خاصة وانما

النسيان

الخ هذا في حق الصغير خاصة لذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو علم ما للصوره الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتذكر من غير ملاحظة اي وقت شاء وبسي هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتذكر من غير ملاحظة الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان لا شك في الوجوب لبقاء القدره بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في



ثوب عن النجس وفي الوقت ان علم النائم نفسه صحة به وذلك من الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان فقهته النائم في الصلاة

ولم يشترطوا في الصوم التكرار لانه من شرط الصحة في الما كيدان ما سلف على الاصلة وظنه الصوم لا يفعل الا مضى احد عشر شهرا فيصير التبع الاصل ولا يلزمه زياده المدة من غير اعضاء الوجوب ما كملا للفرض ان السنه وان كثرت لا مال الفريضة وان قلت فضلا عن يزيد عليها والاستدراك في النكوة ما سعاب الحول لانه كسر في نفسه وعطائي يوسف في روايه هشام عنه ينام عنه لكونه مقام الكل نسيا وخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حدا لان الحد هو ان تم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي و ايمان المجنون استعمالا امام يعتبر لوجود ركنه وهو الاعتقاد بخلاف امانه تجاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس كذلك ولا شبهة وبهذا نظهر الجواب على قال ان عامة ائمة التبع ان يجعل منزلة الاصل فاذا لم يصح يجعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل عنه اولى **قوله** واذا اسلمت امراته لوذ لم يدل على انه يفرع على صحة امانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كابنيه تحت مجنون كابي له ولي كابي بعض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعاله وبقي النكاح ولا فرق بينهما وكان القياس الماخير الى الافاقة كما في الصغير الا ان هذا استحسان لان للصغير حالا معلوما بخلاف الجنون فجاز الماخير ضررا بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدره المجنون على الوطي **قوله** وتصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه وذلك لان اللفد بالله فيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة بقيه لا يكون بخلاف ما اذا ارتكاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان مقرر ركنه فلا تعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان الاتلاف في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداوه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانعدام معقل المعاني فلا صح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الجنونان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل واسترق فانه لا يسترق الارث لما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما نشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام ولبا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبعه وشراؤه لنفسه بلا اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي النتوم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امراه المعتوه اذا اسلمت لا يوخذ عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستحسان ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل

النسيان

النوم

الصغر

العتة

في علم ما خص عرض الاسلام لان اسلامها صحيح وحظها بهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجية وانما سقط عنهما خطاب الاداء فما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما

النسيان

الماجن في حق الصغير خاصة كما في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة المعلومة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتذكر من ملاحظتها اي وقت شاء وسيء هذا وهو السهو او يكون بحيث لا يتذكر من ملاحظتها الا بعد تنبيه كما حديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب ايتاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها مبنية على المسامحة لحاجتهم الى الابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحتراز فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يعم المرء النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث يتذكر مع وجود المذكر وهو بقية الصلوة فلا يكون عذرا واما لا يتقصير منه فكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى الانسان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي لا تركها لكن ليس هناك ما يتذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسلط المصلي في القعدة فن داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن ادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تتعطل بالنوم وعن الحركات المراد بها اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب ساقط نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام والامكان الاداء بالاسباب او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها قلت في لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لكان اداء عن الصلوة **قوله** ليبطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاخبار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه منزله الجان الطور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فاذا قرأ في صلاته لا تفسد هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تسقط عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان فقهية النائم في الصلاة

196

ولم يشترطوا في الصوم التكرار لانه من شطر الصيغة في الماكيان لا مدخل في الاصل وقضاء الصوم لا يدخل الامضى احد عشر شهرا فيصير التبع الاصل ولا يلزم زيادة المزمن على اصله وقضاء الصوم ناكمل للفرض ان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والاستدلال في الزكوة باسعاب الحول لانه كسب في نفسه وعطائي يوسف في رواية هشام عنه يتم الحكم مقام الكل نسبيا وتحقيقا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله لا بعتبر حكمه نظرا للصبي والولي وايمان المجنون استعمالا امام يعتبر لجوزه وهو لا عتقاد خلاف امانته تعالى احدا بوعه فانه يصح لان الاعتقاد ليس كذلك ولا سطا وبهذا نظهر الجواب على يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بنفسه

نفسه لعدم صلا
يشرع على صحة اما
الاسلام على الولي فا
الى الافاقة كما في الص
بالزوجة مع ما فيه
بلغ مجنونا او اباه
بعد تحققه بواسط
اذا بلغ مسلما ثم جن
بالتبعية او عروض
مال الانسان لتحقق
بها شرعا لا سفا
الحرمان بالكفر و
كولاية له وهي ال
بر شي واما الرقيق
في اول حاله عليه
والفعل حتى يصح ا
ومنع ما وجب ال
ولا يمنعه وشاؤه
كتن المشتري وتسل
العبادات احتياط
الى كمال العقل هذا الاستدلال ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل

الصغر

العته

تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان
النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعن ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضا
ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما في القهقهة
من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم قوله ومنها الاغما اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف
اجزاء الاغذية تسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة يليق بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة
ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك
الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها
ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة
بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها
واظهار اثارها كان ذلك اغما فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه
الانبياء عليهم السلام ثم الاغما فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات
لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطبا من ضروريات الحيوان استراحة
لقواه والاغما ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار
في الاغما اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه
بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه
بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغما وندرته لا سيما في الصلاة كان مانعا للبنا
حتى لو انتقض الوضوء بالاغما في الصلاة لم يجز البنا عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البنا
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب
وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضا والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتدا بمعنى انه ثبت جزا
للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتامل في ايات الله للتوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة
البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتدا ثم صار حقا للعبد بقا بمعنى ان الشارع جعل
الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزا وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر

ويبيحه القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا
العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي
الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتدا لكن لا نسلم امتناعه بقا فان وصف الملك
يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر
مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية
فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا
على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما
مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار
النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القايلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم
الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول
الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشي لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا
فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي
الاخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجزي فانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق
البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام
اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فتوقف
في الحكم بالعتق الى ان يودي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق
ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي
فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان
الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزا للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفا اللازم
يوجب انتفا الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقا المملوكية في الجملة بل زوال بعض
الملك من غير نقله الى مالك اخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
كالقنديل لا يسقط ما بقي شي من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق
الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا
لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتدا الرق جزا على الكفر لكنه تبع بقا فان
الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والى هذا اشار بقوله ففي الابتدا ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء

ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد بيس كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق
من الاربع الى اثنين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان
الحر يملك ثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات زوجتها على
زوجين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات
وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة
الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط
ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رضي الله عنه يجب القيمة
بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة
المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل
ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في
ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رضي الله عنه جهة النفسية لانها اصل
والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان
النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان
مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة قد انتفت فيها احدى
المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالنصف واما العبد فقد ثبتت له
مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية
العبد ولم تنتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها
نقصان لانها تشبه ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم
بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع
في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن
وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل
المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر
المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة
اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح
فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين
احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في
كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح
والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح

لو كان

لو كانت كاملة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج
كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني
المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها
باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان
في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلايمه فالنقصان في المالكية يوجب
النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال
مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس
بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا
تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان
المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها
ينتقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد
بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار
المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان
زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وان زاد عليه وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره
الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو
ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر
معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قايمة بها تابعة
لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل
هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون
الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله**
وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه
بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق
ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن

اليده

في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص كما مر بخلاف الاذن الساقط لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه بل باهليته ولي بطريق الاستفاده من المولى كالوكيل وليه في الاكساب بدليله كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ الدائما استفاد ملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التملك الاحتراز عن ملك الغير ولا ملك للمولى في حاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه اهليته الوسيلة لا توجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يعقل رداءاته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خاطب بحقوق الله تعالى وصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا ملك المولى في ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة انه اله العبد مملوكة له كما لو ارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون طريق قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهليه القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا بالاولى لانه مال بدليل ان الحيوان سمي مالا في الكتاب مقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا شك ان المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف يعقد للعبد فتكون احكامه له لانه سببه تصرفه الا انه لما بقي اهلا للملك بعدما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافه عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر ما لكية العبد بخلاف الوكيل لانه لا تصرف في مال غيره فسماه الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه فخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى وكما يقع للوكيل يعني ان المأذون يقع للمولى لا كما يقع للوكيل ابتداء

واما قوله في بقاء الاذن فبناء على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه بعد الحجر فيبطل فما يبطل وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن عم وانما قال في مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسايل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام وكذلك اذا كان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون يعني كون المولى جعل المأذون بدون رضاه كانه له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف الكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون رضاه نفسه

قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم مع تحريم التعرض له بالاتلاف حقا له والصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على ما يقدر التعرض للدم وهي بالاسلام ومتقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فساواه في العصمتين فجعل الجد العبد قصاصا لان بين الضمان على العصمتين والمالية لا تحل بما وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على المالية والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تحل بذلك قلنا قوله والرق موجب نقصانا في الجهاد لانه سبب لما لكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلاة فلا حل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكفاية وفي الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم وهذا خلاف سفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وله الولايات كلها منزله التفسير لما سبق من انه بنا في كمال الاهلية ليدل به على ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك كولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره وعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اعتناما واستيفاء والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغنمة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان خاطب يستحق الرضخ الا ان المولى خلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ وحقه اولا يتعدى الى الغير ولم يسقط حقوقهم لان الغنيمة لا تجزئ حق السوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه لا تثبت في حقه ابتداء تتعدى الى الغير وروده ولس هذا من الولاية في شيء فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ

استحسانا لانه عنه محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القضاء بالمال وزال
ضرر المولى واصيبت الغيمة بيت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القضاء
كما حال القضاء او قبله حتى يكون الامان استقاطا لحقه ابتداء بعد الى غيره فالحاصل انه شريكه
له في الغيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت
خطا واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا صلحا ما على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد للجناية
الى وليه صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت
الجناية عنيا للقتل والورثة اذا كانت القتل ويكون فيه العبد بمنزلة الارش فان قتل العبد
يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس
بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك المتناول قوله الا ان عتاد المولى
الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان فلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية
الخطا لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت
الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل وليرتبط بالافلاس وعجز عن الفداء وهو ضعف
ومحمد يصير اختيار المولى الفداء منزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل
في الجناية ان يضاف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطا من الحر لتعذر الصرف
فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما
وهما استظهار اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا
انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والنجاسة
وللصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم قضاء الصلوات حرج للحيض لها
في الكثرة فسقط وجوبها حتى لم تجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله
ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض يميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه عمل يضعف
القوى وتزداد في اللام قوله وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغرماء بان تعلق
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان تعلق عبدا بزيد قيمته على ثلث ماله قوله
نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني
لتقييده بالقليل وهذا ما قال في الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز
وقوله استخلاصا اي استنقاذا من الموصى على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر

الدين

الحيض والنفاس

المرض

استرداد

الموت

الثلث وقوله لبقاء الحجر والتهمة اي تهمة اضرار الورثة على الاقارب باعتبار ضعيفة له اصل
في الشرع لايصاء المريض لاجنبي لا استغراق له قبل الموت قوله بان بيع بمثل ما يتغابن الناس
في مثله مثل الهبة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة معنى لا
العوض صورة ولا يجوز تقدير حقيقة لان حق الورثة كما يتعلق بالعين فما بقي منهم
وعظمها يجوز لعدم الاخلال بحق المال واما بعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمرض من
التصرف مع الاجنبي فما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء مثل
القيمة هذا ما ذكره في الجامع وقد روى ابو حفص في الوصايا عن اصحابنا رحمهم الله متفقة
هذا ما ذكره في الجامع وقد روى ابو حفص في الوصايا عن اصحابنا رحمهم الله متفقة
على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء مثل
القيمة وعلم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالعين وهو المالية لا
بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يخاصم العين لنفسه وينقض الدين من ماله اخر بخلاف
الورثة فان حقهم تعلق فيما يتبع بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيا
لنفسه بنصيبه من المبيعات ولان ما خلا التركة ينقض الباقين القيمة واما اذا قضى المريض
حق بعض الغرماء فانما تتاركم الباقون من جهته ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضا
دينه لان من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فما يتبع قوله ومنها الموت هو اخر العوارض السماوية
قيل هو ضعفه وجود به خلقت هذه المياة لقوله خلق الموت والحيوة وقيل هو
عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق
الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق
الام او عنها وهو اما ان كون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان تعلق بالعين
وحكمه ان ينفي بقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا
ان يوصي او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني
اما ان صلح لحاجة نفسه وحكمه ان ينفي ما يقتضيه الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة
والاخروية حكمها البقاء سواء وجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والظالم
او استحقه من جواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة
ما فصله في الكافي قوله وان كان ناقصا لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق
ما ضعفت بالرق اذ الرق يبقى بعد الموت بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة
وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل
الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل وتبقى
لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عندي خلافا
رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما صح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا

201

اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفا لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة
الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار اي
فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه
والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث
يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغايب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن
للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقا الذمة فضلا عن قيامها
واذا ظهر مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفا والتبرع انما يصح من جهة ان الدين
باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة
فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله ترتب منها اي من
التركة حقوق الميت كمون تجهيزه ثم قضا ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما
يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل
القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي حاجة
المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية
حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج
الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق
اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى
بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها
الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقا مالكيته يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن
بقاوه بدون بقا المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان
حرية المكاتب الميت لا بد ان تستند الى زمان فان حكم ببقا الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى اخر
اجزا الحيوة على ما قيل ان الموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ
ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا
وصل وحكم بحريته في اخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر
العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب
ان معنى بقا الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى
ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
حال ادا البدل هالكا قوله ويثبت الارث اي ولاية بقي ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق

الخلافة

الخلافة عنه بطريق الاولى لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس
اليه نظرا من جهة ان انتفاع اقاربه باموالة بمنزلة انتفاعه نفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت
سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي
المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص
الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت
حر فان كلا من الايصا وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصا اثبات عقد
الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني
فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير
صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقا الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين
ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين
كمجي الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية
والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن
ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع
ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان
كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط
التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان
هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة
وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها
قوله اما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اوليا الميت
لانتفاعهم بحياته فثبت لهم القصاص ابتدا تشفيا للصدر ودركا للثار لا انتقالا من
الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي
ان يثبت القصاص بحقه قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب
فثبت ابتدا للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للموكل ابتدا عند تصرف
الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب
الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس
ان لا يصح قبله لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير
قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية حتى اذا اقام الحاضر بينة على القصاص
فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة

اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم

لانه سبها ابتدا فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثوب في حق احدهما ثبوت
في حق الاخر بخلاف ما لو كفن ميتا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث كالمال
وهو المال موروث اجماعا والخلفية لا خلاف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا
للورثة ابتدا انما هو لضرورة علم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح اوبالعفو
والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون ونفاذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار
الواجب كانه هو المال اذ الخلف الواجب بالسبب الذي يجب به الاصل فثبت الفاضل
من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد
مدخل بما شرعه الاسباب كالسكر والمخمصة فانها تكون من ذلك القبيل **المكلف**
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان كون من عذره عليه كالاكراه فهي الاولى اي التي
تكون من المكلف لجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو الذي **الجهل**
بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه مما يتعلق
بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا
فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه
مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة
وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره حسدا واستكبارا قال الله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وسئل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا
يعرف الحق ومكابرته تركه النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره
مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى
الجهل فهم عدم التصديق المفسد الاذعان والقبول **قوله** وكعبدة الاوثان كعبدة الشمس
والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها ولذا الحنفية **قوله** فجحدوا قائم اي قادف
المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال كونه هذا فيدفع على ثبوت الاحصان وقوله وجب
به النفقة يفرع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان ولا يكون عطفا على قوله فجحد
قادفه بل على ما قبله ولذا قوله ولا يفسخ ان نكاح المحارم يرفع احد الزوجين الكافرين
الا ترى القاضي طلب حكم الاسلام الان يجتمع النكاحان على الترافع فيفسد بفسخ واذا لم يكن
هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان ذكرها عنه في ابتداء الدليل
على ثبوت الاحصان مضيا الى الدليل على وقوع الجحود بعقده وسوق ترتيب وانما وقع في
ذلك لتغيره اسلوب كلام فخر الاسلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان زنا بامة عبده
دافعه للتعرض لا الخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا
بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا عبرة بانكارهم للاسباب

الضمان على متلف الخمر والخنزير بيع ولا اعتبار المنفعة على ما لا يحل الحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب
بان موجب المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكان ثبوت حكم
المذكور من ضرورات ذلك **قوله** والحكم الربا وقد نهوا عنه من سبه والقلم والصواب واحكم الربا **قوله** فان
غاية الكافر عينا لا يكون مقتضاه مخالفا للاسلام لانه لا يكون صحيحه خلاف ما يوافق الاسلام كحرمة
الربا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما
بينهم سواء ورد به شرعنا او لم يرد وسواء كان حقا او بطلا دافع كنكاح المحارم في دين
المجوس فانه وان كان باطلا عندنا ثابت في دينهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فكون دينه لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم
لا دياتهم اعتقاده واحلاله **قوله** وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد
جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالدين الذي دافعه
هو المعتقد الشائع الذي عقد على شرع في الجملة **قال** شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه بيت الدليل جواز نكاح المحارم في شريعة
آدم عليه السلام ولم تثبت كونه سببا للميراث وذبيحته فلا تثبت سببا للميراث باعتقاد
ودياتهم لانه لا عبرة لدياتهم الذي هو حكم اذا لم يعتقد شرعا **قوله** ولا كذلك من يسر في نكاحها
اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتا من احدى محارمه وتقريره ان من
يسر في نكاح المتاركين في السبب التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث لا حد يسر بمنزله
زوج المحرم حتى يأخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير السلام منه فلون بعد بنته
خلاف نفر الزوج بالنفقة فانه بالنزامه فان قيل ينبغي ان تؤاخذ البنت الغير المنكوحة
بديانتها واعتقادها لانها مجوسية والتفت الى زعمها في زعمه الميراث لانه منكره
نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزام هذه الديانة
حيث نكح المحرم خلاف البنت المنكوحة **قوله** وغاية معنى ان المال في نفسه الى قل
وان تزر والحاجة دائمة لامكان الحياة الى يوم القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل
المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه
خالقا للشرور والقبائح وجواز الشفاعة لخط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم
خلود الفساق في النار وانما لم يكن جهلهم عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى يقول للقرآن اي نصرفه عن ظاهره
الدال على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لان يتبعه ويراظهره مثل الكافر
وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي يتمسك به مشاركا اياه في ما يوافق اعتقاده
وانما لم نسمه مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيته القرآن

203

ونبوه محمد صلى الله عليه وسلم قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشوكة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فجعل بتاويله الفاسد ولا يخفى ضمان ما اتلف من مال ونفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه ملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان وما يتبعه لا يكون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعيه قد انقطعت بمنعة فاية حسا فما عمل السقوط بخلاف الامام فان لمنعته لا تظهر وحق الشارع لا تسقط حقوقه وان لم تكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فوجب بالضمان وجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله لان البغي معصية وتنكر وهي المنكر فرض وذلك القتال وقيل انما تجب محاربته اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله لانه محروم الميراث بقتله اي فقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وبسكه ما عرضت له من الشبهة ولا يمنا منقطعه عنه لكان المنعة فكان قتله اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزله الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد جعله بمنزله الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث لك على الحق وانا الآن على الحق ولا افسخ اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان ملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يتنبى على كمال العصمة وذلك عند اختلاف الدارين من كل وجه فحين لا ملك للباغي حتى اذا تلف في يده لا يضمن قوله الباغي يرد عليه ام الولد والمدبر فانهما يعتقان في دار الاسلام لكن لا يضمن امولهما بالاتلاف لان اختلاف الدارين مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اختلاف الدارين بمنزلة اختلافهما ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فعلى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب عبد المسلم فان قتل لا ناقص بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب فلو ملك لم يجب رده بعينه والملك والضمان انما يجتمعان ابتداء الا بتداء قوله وكجهل من خالف اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا وللكتاب والسنة المشهورة والاجماع فلا يكون جهل صاحب الهوى وقتل السنة بالمشهورة لان مخالفه المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان

الكتاب ايضا كذلك فمخالفه اما لا يكون كفرا اذ لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا في هذا محل الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر فلا معنى لقوله فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواتره غير قطعية الدلالة فمن مخالفه الكتاب القول على متروك التسمية عمدا عند ذبحه مسكا بقوله عليه الصلاه والسلام ذبيحه المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر لله عليه التسمية وان تركها عملا لقوله عليه الصلاه والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطافي الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لانه قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون عائدا الى كل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد به ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فهو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهاده المحصله في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهاده الواحد مع اليمين ومن مخالفه السنة المشهوره ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في القسامة وهو ان وجد قتيل لا يدري قاتله من انه ان كان من القبيل واهل المحله عداوه ظاهره او ظهرت عليه بقيه بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يوسم الولي بان معين القاتل وحلف المدعي انه قتله عمدا وعصى له من القاتل وكذا عند مالك واحمد مسكا بقوله عليه السلام لاولياء المقتول وجدتم في خيبر اعلقون وتحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفه الاجماع القول بجواز سبع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية بقوم وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت ولقاها الخلف بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر اودد مسلتين اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتمة وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفه الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم بعض الظهر بنا اي بعد علمه قضا الظهر على انه لم يكن عالما بعدم العصر حين صلى والصلاه المؤداه بلا وضوء من عجب علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص للاخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينه من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل

في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القضاء بيقين فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم انتفاء التصف في حق الغير فتكون محل اشتباه وتكون شبهة في درء الحد قوله اذ فيه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا اشتغى فيها فانه يفسد الصوم فحصل له الظن بالملك وبلغه الحديث اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعندي يوسف رحمه الله تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقيه والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع قوله ومن في جاريته شبهة الولد الخ اعلم ان ملك النكاح ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والانتفاع به على الوجه المعتاد والنكاح ليس كذلك وانما هو ملك الاستمتاع بالبضع وهو حل الوطء وحل الوطء ليس بمال وانما هو اباحة فقط وكذا ملك اليمين

الصحو ان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون
السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية
الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم
جميع التكاليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح منه الاداء ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر
التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ
عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدره فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في
حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضا بخلاف ما كان
بافة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب
الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره
يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام
مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما
في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة
فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار
فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف
وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث
والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او
الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد
ابو حنيفة رحمه الله يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشيا ولا يعرف الارض من السما اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم
فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى
لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسره فخر الاسلام
باللعب وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد
بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع
اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها
المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة
او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم

الهزل

ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة
لاحكام يترتب عليها وتلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة
في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف
خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله
ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه
لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشي وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه
فالمكره على المشي مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله
تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاات او اخبارات
او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشا والا فان كان القصد منها
الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشا اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان
يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث
اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بنا العقد عليها او على ان لم يحضرهما شي
واما ان لا يتفقا على شي من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البنا او عدم
حضور شي او يدعي احدهما البنا والاخر عدم حضور شي واحكام الاقسام بعضها مشروح في
الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار
الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض
لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا قوله فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على
المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل
خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد
حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما
قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا للثاني قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد
الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر
فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني
صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شي والاختلاف في الاعراض والبنا لان العادة جارية
بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبنا عليه
صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البنا وههنا لم يتحقق المغير

فيها والتي وتصحيح العقد بنا فان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فسقط الاول وبهذا خرج الجواب
عما قالوا انما قصدا منكم الالف الاخر المسمى من عثمان بحاجة الى اعتباره في تصحيح العقد فكان
ذلك والسكوت عنه سواء كما في الكتاب قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا
مائة بدينار وقد تواضعا على ان كون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللائح ماله دينار سواء بنيا
على المواضعة او اعرضا او احدهما عنها وقال ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد لما مر من البدل ضرورة افتقاره الى التسمية
البدل وانا ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجه ان العلم بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح
بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو عشر ما كان في العقد
والمذكور في العقد كون مائة دينار وهي عند البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه لما صح
البيع مع اعتبارها بان نعقلها للالف الموجود في الاعيان قوله واما ان لا تحتمل النقض
عطف على قوله واما ان تحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما ان تحتمل النقض
فاما ان تحتمل البعض او فلا والمعطوف والمعطوف عليه جميعا قال فما تحتمله كالبيع
كان الصواب ان يقول هنا وما لا تحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة
فثلثة اقسام لانه اما ان كون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون
المال نقدا او متقوما قوله وكلاهما استدل على صحة الكل وبطلان الهذل بالحديث والمعقول
اما الحديث فيحتمل ان كونه ثبات صحة الثلاثة المذكورة في الحديث فقط ويحتمل الاثبات
صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فقد صحة الكل وحاصله ان الهذل امنع
انعقاد السبب وعند انعقاد السبب توجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع
واعترض الطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجب بان المراد بالاسباب العلل
والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار
قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر البدل بان ذكر في العقد الفان وكون
المراد الفان لفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللائح هو المسمى في العقد اعني
الالفين وان لفقا على بنا النكاح على المواضعة فاللائح الف اما عندهما فظاهر كما في البيع
واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة
دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة
الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او
جهالته وبدون ذكره فيخرج البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في
النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا واما المقصود بثوت الحل في الجانبين

ان احدهما يدعي عليه المضي فاعتقدا بعتبار ان اصله للجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون
باعثا للمواضعة الباقي قوله فعلى اصل ابي حنيفة يجوز ان كون عدم الحصول كالاعراض عملا بالعقد
فيصح في الصورتين وعلى اصلهما علم الحصول كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صوره اتفاقهما على الم يحصل شيء فانه عند ابي حنيفة
رحمه الله بمنزله الاعراض وعندهما بمنزله البناء وهنا بحث وهو ان اختصار الاقتصار في السنه
انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور
واما على تقدير اعتبارها في ادعاء المتعاقدين على ما يتعرف به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية
وسبعون ان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضها واما على
بنائهما واما على ذهولهما واما على بنا احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين كون اما اعراضهما
واما بناءها واما ذهولهما واما بنا ه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بنا الاخر
او ذهوله واما ذهوله مع بنا الاخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من المقادير
التسعة يكون اختلاف الخصم بان ادعى احدى الصور الثمانية الباقية فصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصله من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفا في ان تمسك ابي حنيفة رحمه
الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكها بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة
يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف
في الاعراض والبناء بان يعتقدا هما باعراض احدهما وبنا الاخر فهو قابل بالصحة واللزوم
وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا
عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف
المتواضع عليه وقلنا كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد وحكم بفساد العقد وثبوت
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناءها اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صوره
المواضعة في نفس العقد وجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم توجد
ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد لان كونه لو اعتبر يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد
فما ليس بداخل في العقد كما حد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان كون الثمن
الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل
العقد فبالزم صحته وانما هو كان في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو
اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد
من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة

بلغ سماعا
ذكر الصدر الشهيد في الفصل عشر من القسم الثالث من الجامع الصغير عن شيخه القاضي الامام ابي علي النسفي رحمه الله

للتوالد والتناسل قوله وعلى البنا يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على
ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البنا على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة
التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه
لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض والبنا فاللازم عند ابي حنيفة في
رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة
الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بنا على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال
الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض والبنا
يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان
الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار
ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة
الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشا المراة فمسئلة الهزل
في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله
فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البنا فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه
الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا
بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في
النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق
على مشية المراة لامكان العمل بالمواضعة بنا على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف

البيع

البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله
واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل
بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان
او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة
بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لكونه استبقا احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابرا اي ابرا الغريم او الكفيل يبطل بالهزل
لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سوا كانت اخبارا عما يحتمله الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسوا كانت
اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشي بكذا
او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه
يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب
كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة
لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشا الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه
لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما
كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضى بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان يكون هو التصديق والاعتقاد
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقا
العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل
انما يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة
على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في
اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقها من السفه الذي
يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق
المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا
على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم التي جعل
الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاوليا
على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون

السفه بلغ سماعا

فيها القوامون عليها ع على ايتاء الاموال بالناس تخلفه صلاح منهم على وجه التكليف المفيد للتقليد
حيث قال تعالى فان انستم منهم رشدا اى ان عرفتم وعلمتم صلاحا في العقل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفه السبب الظاهر للرشد وهو بلوغ سن الحدود فانه
لا سبيل عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنه او ثمان منه الرشد وابو يوسف ومحمد تمسكا بظاهر
الاية فقالا لا يدفع اليه المال تمام خمس وعشرين سنه الرشد بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها
اختلفوا في تحجير صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد بوجوه الاول ان هذا الحجر يطرق
التطرد دون العقوبة والزجر والسفه والثاني استحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر
من جهة دينه ومن جهته انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى عن الاخرة عن صاحب الكبيرة وان
لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه
يستحق النظر في حجر الناس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي فائدة الحفظ مع الكلفه
والوجه الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته لكون نفعاله بتحصيل المطالب فاذا صار
ذلك ضرا عليه كان نفعه في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير
مئنه لاذى الناس ومئنه لوجوب النفقه عليه من بيت المال فصار على المسلمين وبالا وعلى
بيت مالهم عيالا لاكحاكم الصف فانه وان كان خلافه واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه
سفه من جهة ان مالا ملك فلسا قط عقود تجاريه وقوله دخل في سوق الخاسرين فقطه وزاده
والمكابدة المقاساه والتلبيس الخلط والخفا الامر على الغير والتطرق ان يشي امام الرجل
ويقال طرقوا طرقوا وذلك عاده الكبار والتحذلق وسادة صغره والعثنون شعيرات طوال
تحت حنك البعير تعتريه عن اللحية وفي قوله عرف فنون اعني فنون الحيل والتزوير او العلوم
التي من جملتها الفقه التي يتعرف بها الحكم وكذا في قوله نسف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع
والمشتري والمكان هنا مئنه الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على
مذهبه اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استدرات الطاحونه للاجره وبيت
المنوال استخراج الابريسم من القيلق وامثال ذلك مما يكون المجنيان ضربين فلم المنع والاظهر
انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي
الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفه رحمه الله لا يحجر السفيه
لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم
عمل به مكابده وتكلفا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته
في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من

ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا منع واما تمسكه به فالجواب عن الاول ان عدم
فعله موجب العقل لما كان مكابدة لم يستحق النظر له كمن فقد حقوق الله تعالى بجائة وسفها
لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص
فانه يجوز لولي المجني عليه ترك الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر المسلم من حيث منع لاحد مذهب الحجر خلاف
العفو عن القصاص فان في القصاص حقوبة اجب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته
والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن المعنى انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى
ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المتاخرين فان سببه وهو
مكابدة العقل ومخالفة الشرع جنايه والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز نهوضه الى الاولى
دون الاعم لكونه عقوبة بعذر وادب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول
وان الحجر نظرا لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع البدن عن ابطال نفعه زايد والمال السفيه
بالعقد بخلاف الحجر فانه ابطال نفعه اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر
انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نفعه عظيمة والحاق له بالبهائم وفي تلك الجواب عن
الوجهين الخضر عليه السلام الى اخر ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قوله فاذا كان الحجر
يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان
يختلف في كل صورة بان يكون الحاقه بالبهائم انظر له وانفع له ففي الاستيلاد جعل كالمريض حتى سبب
الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض جعل كالكبير حتى عتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة
في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون
سعايه العبد المحجور نظرا له بان الغنم بالغنم كان الغنم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم
له شيء فكانت سعايه الغلام في قيمته للمالك وهذا يجر في الحجر المختلف فيه الذي يكون المكلف عن
التصرف في ماله نظرا له قلنا كون نفسه سببا في ذاته كالسفه وقد يكون سببا خارجا كالدين وذلك
بان كان زوال قابلية المال للصرف الى الدين او يمنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب
السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون
والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه
مردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجح احد الجانبين من القضاء والثاني
اي حجر المديون نحو فلس يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم وهو انما يقضا والمالك وهو حجر المديون لما سعاه عن صرف المال الى الدين كون بان منع القاضي
اموالا عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذ رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو
مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي او الذي ان منعه فان القاضي

سعه ولما كان هذا الحجر في مدخل ... فمضارع قوله اللجئه هي المواضع المذكورة اي في اصل التصرف او في قلد البلد او في جنسه على ما سبق في باب الحيل الا انه لا يكون الا سابقة والعذر قد يكون مقارنا فهذا الاعتذار هو الخوف ... في المغرب اللجئه ان يلجئك الجان اتى اسرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان يعني الى الكلد الذي اجعلك ظهرا لا تكن جاهلا من صيانه ملكي بمال الغافلان قوله الى فلان في الجا ظهره الى الدا وقيل معناه انا ملجا مضطر الى مالا شئه من البيع منك ولست بها قد حقيقه على ان لا يصح تصرفه المنع يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما ما يكسب بعده فسفلته فيه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا امتد قلت المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد مسيره مدة ثلثه ايام وليالها فما فوقها سيرا لابل ومشى الاقدام قوله واختلفوا في الصلاه يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاه فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكل مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وخبره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول ما روى عن عائشة رضي الله عنها وقالت يقال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج الى السماء ايد بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر والمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني انه اتى بالفاء وهو ما يوجب فاعله ولا يترك شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والخصم ان يقول ان الركعتين انما كانوا نفلا فضلا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا يلزم انه لا يترك تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا عبد الرابع ان التخيير انما شرع فيما كان العبد فيه يسر لحصول الكفاره في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكال فلا فائده في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه ثم افسده قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له فيما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف المسافر فانه يتملى من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولغط قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له يعني حكم للمسافر وافتى وحقه وضبط المسائل هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز للزوم الفطر بوجوب الكفاره وانما لم يلزم بل انما طرا في اثناء النهار فلا يبطل من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فانما ان يطرا العذر الافطار اولا بالعكس ففي الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز للزوم الفطر بوجوب الكفاره وفي الثاني لم يجز الافطار لان

السفر سماعا

لان استقبل الشرعي

لان الاصل في الصوم الوجوب

لان الاصل في الصوم الوجوب

لان الاصل في الصوم الوجوب

وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جنايته قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر قوله
ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو
بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب
عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام
القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن
كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي اذا كان ذلك الشي خفيا يعسر الوقوف عليه
وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود
الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شي مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا
ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول قام البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفا
يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو
الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شي مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال
العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي عند خفا وجوده وعدمه وعدم
القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد
الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه بعت هذا الشي منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطا فهو
كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عن اختياره او باقامة البلوغ مقام القصد
لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة
وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي
ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله
مستندا الى اختيار اخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد
الى مقدور متردد بين الوجود والعدم يترجح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده
فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجي بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس
او العضو وهو سواء كان ملجيا او غير ملجي لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام فكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يوجر
على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياثم مرة اخرى كما
اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض
والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى

حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى
الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره
مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق
بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة
كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل
على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل او
الحبس او نحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي رحمه الله اي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه
الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا
وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام
فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان
يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سوا
اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار
وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم مجبر الحقوق والعصمة تقتضي
ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بغير اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن
نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل
كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على
القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله وطلاق المولي
بالضم اسم فاعل من الايلا يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلا فطلق وقع الطلاق لانه يستحق
التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة
فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سوا لان في الحبس
ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة ينال من
بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح
وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل
المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ملجيا وعارض اختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من
قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير
وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنى
كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان

مقتصرا على الفاعل كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجي ما يكون التخويف
بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل اله ان
الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل
بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها
لا يحتمل ذلك يعني ان شيا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل اله للحامل فيه لامتناع
التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ
العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة
البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك
الحكم بنفسه يجعل غيره اله له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره اله
فالرجل قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا
تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير
واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل اله قوله فلان تنفذ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا
ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم
وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في
الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من
كل وجه فانتفا شرايط كمال النفاذ اقل فهو بالقبول احرى والنفاذ فيه
اظهر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى
بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي
كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل
ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف
لم يتعرض بوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية
مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما
ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من
الاكراه والهزل امرين من الامور
الاربعة

والرضا به بدون الفساد وينتفي اختيار الحكم والرضا به ومع الاكراه يوجد اختيار السبب

الامور الاربعة الا ان الدين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه
وان الاختيار هو المعتبر في غاية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد يفسد ولا يحتمل
تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف
الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال اي ان يتخذ محلها بان يكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال
يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة
واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة والرضا
به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق
ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا
بالسبب دون الحكم فيصح الزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة
فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع
الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد يثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع
من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على
الحكم دون السبب فهو لا يوثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يوثر في احد
الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم
لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يوثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا
يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع
الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا
يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع
لان حكم التابع يوخذ من المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا
تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط
النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه
الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه بالضرب سوا فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا
منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحاكم
قوله وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد

بالاكراه الملجئ لانا الافراد بخبر يحتمل الصدق والكذب وانما وجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اى على ان المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المومن ووجود المخبر به هو المؤيد من الكلام فلا يقوم دليلا على علم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى الدليل لا الدليل فيما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك قوله والاعتاق ما لا يحتمل كون الفاعل له للحامل ومنها ما يحتمل فالاول مقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائما حتى افطر فانه يبطل صوم الفاعل الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والمانى وهو ما يحتمل كون الفاعل له للحامل فمنها لانه اما ان يلزم من جعله له تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فمقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الالة لا على بوضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية تستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله تقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل الة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل الحرام الفاعل فلم يكن اياها اكرهه عليه فلا تتحقق الاكراه فلا يحل الاقتصار على الفاعل سواء كان موسرا او معسرا فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قتلا الفعل هنا سوى قتل الصيد اليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جانى على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد تجاوز الفاعل عن حق ما وجب به من الجزاء والمانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشئ وتسليمه على الفاعل اذا نسب الى الحامل وجعل الفاعل له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فصار البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل مسلما للعقد حتى ان المشترى ملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه

فلا يلزم ذلك قوله وفيه ان الفعل المتولد من المذكور ليس مما يحتمل كون الفاعل له اذا لا يعرى ان يجعل الشخص الة للعدو فى الفعل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يتأدى على الجناية على احرام الغير ولا على ملك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فى الاسلام من انه لو جعل الة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب ان المراد بالاحتمال للفعل كون الفاعل له انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون له بمنزلة السيف والظرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان لم يحتمل ذلك بالمعنى الذى من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل له ولا يمكن ذلك فى الاخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وكل ما له صيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل له فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل له لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون ولاؤه للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع سوت الولاء لغيرمن وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق سهو يخفى ايراد هذا الكلام فى عزهذا المقام انسب قوله وان لم يتبين هذا هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل له تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا تقلل من الفاعل على ما ذهب اليه بعض المشايخ فى الجناية على ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعندنا فرض القصاص على الفاعل لانه قتله لا حياء نفسه عمدا وعند ابى يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل اما الاثم فى حق الاخر وعندنا وجعه ومحل القصاص على الحامل لان الانسان مجبول على حب الحياة فتتقيد عليما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع فتنزله الة لاختيارها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق الاثم فالفاعل يصلح الة لانه لا يمكن احد ان يجنى على احد دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه الة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو امر الفاعل بذلك فسقى الاكراه واذا لم يمكن جعله الة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول

ما في وسعه وفي هذا الكلام تعريض بان لزوم سد محل الجناية على تقدير جعل الفاعل له مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل له ولو ذهبنا الى نفس الفعل يحمل ذلك ايضا لكن لا يعوله لكن لا يمكن جعله له معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحاصل انواع ما يمكن حكم الافعال المكره عليها في انها من تعلق بها من سبب وهذا بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الاحتمال الذي يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا ففي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون من حقوق الله او في حقوق العباد وفي حقوق الله اما ان يحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم سيبين في الكتاب قوله والذي يدل على ان الرجل بالمراة للاكراه الذاتي حقيقته واما المراة ممكنة من الزنا فدناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده افي قوات النفس فوات اليد من عكس الكل ليس حرمة بعضه فوق حرمة ذلك البعض حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل لو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان حد قطع الطريق من الحرمة مثله نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طريق الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم رجاء سلامة نفوسهم ولا يبذلون اطرافهم قوله والذي قال انما من جهة ان من لا نسب له كمثله الميت واما من جهة انه لا يحب النفقة على الذاتي لعدم النسب فالاولى ان يعلل بما ذكرناه من ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان يجب النفقة على الزوج الا ان الزوج ربما يمتنع مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله الاكراه الملجي سيما اي سيما الحرمات التي تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف التلف على النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة بشت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فرجى ان لا يكون اثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه تورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجي لا حد قوله وحقوق هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل بحال من الاحوال قط لكن قد يحض للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل السقوط كالايمان او محتمل له كالصلاة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق

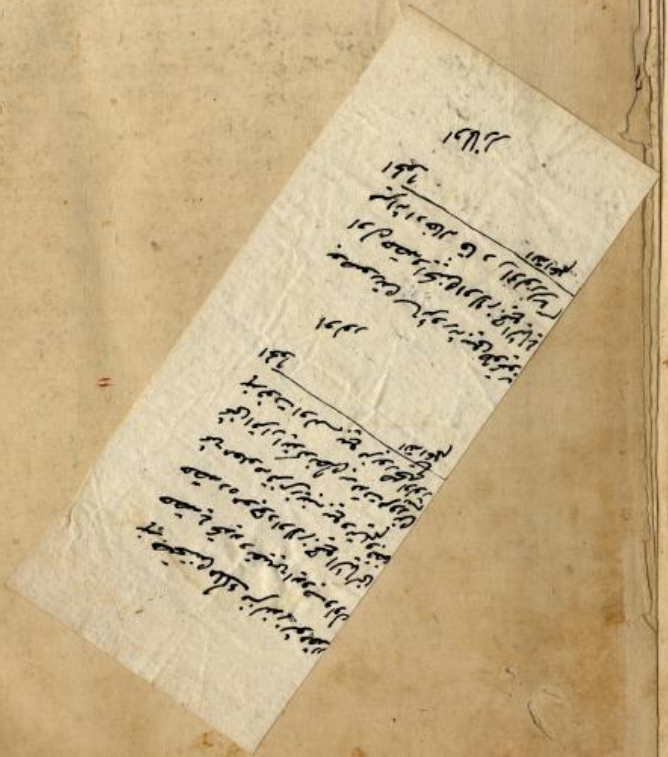
حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة لحقوق الله الكفر كفر صورة اذ الاحكام تتعلقه بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن والاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة من هو اهل للوجوب موبدة لا يسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنا فتكينها من الزنا حرام حرمة موبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فرخص للمراة مع بقا الحرمة في الاكراه الملجي ولا رخص في غير الملجي لكن يسقط الحد بالشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة يعني ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما لحقوق الله تعالى لا احد مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة وتتعلقها فان الحرام هو احداكلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة فكون قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى يساعد والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله وعدها اي عد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة بعد عد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا بان المد للتجرد لحاجة اليه عند الاكراه لانه كان منتجردا الى حين فوت النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك قطعا للشبهة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا فلهذا قوله المركبة في الرجال قوله وامافي حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهما يتلف ما جعله صاحبه صيانة لنفسه او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فلو اتلافه وان رخص فيه بما قبا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن تلك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بنا على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدنا الحكم بالاسلام فقالوا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن

يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتمله للسقوط وحقوقه الغير المحتمله له
قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان
لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن
لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو
صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا
لكن نفس الصلاة تحتمل السقوط بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على
اتلاف مال مسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم
مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان
في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وحتما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع
الهوى ووفقنا لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق

وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك يوم الاربعا
السابع والعشرين من شوال المبارك سنة اثنين وسبعين وسبعمائة
وذلك بالقاهرة المحروسة وكتبه العبد الفقير الى
الله تعالى محمد بن اقبغا غفر الله له ولوالديه ولمن قرا في
هذا الكتاب ودعا له بالتوبة والمغفرة ولجميع المسلمين
والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

قوله بحمد الله تعالى

العدد
٢١٢

43625

43625