علم اصول فقه
تصحیح و توضیح

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بحجج
فروع الحنيفية السمحاء البيضاء حتى اضحت كليلة الليالي واضحة الاساس شامخة البناء كثيرة طيبة اصلها ثابت
وفرعها في السماء اوتدت بمشكاة الاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجتماع الآل على اقتفاء آثارها
نبراسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلاة
على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا
ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا اللهم على من التزم بمقتضى اشاراته الدالة على طريق العرفان واعتصم
بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وافتتم في شريعة سماحته كرائمة الاستحباب والاستحسان من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول
الى ديار المحصول جلا بانتظم في احكام الشرع قبول التبول واغرب بما يتحد كالطلا باعلام الحق بقول العقول
ان كتاب التنقيح مع توجه السمي بالتوضيح للامام المحقق والمحرير الدقيق علم الدراية وعالم الدراية معدل مسيرات
الاصول المنقولة ومنقح امهات الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام على الله درجته في دار السلام كان
شاملا لخلاصة كل مبسوط وافيا بنصاب كامل من عرفانه كل متخبط كالريحان يحبط مستصبح كل سديد ويسعد ذكره
منوعة اسوله من كل وجيز ورسيخ فيه لغاية لتوسم بيان الاصول مذهب انصافها وحسن نهايته في تحصيل ساقي
الفروع وتعديل اركانها قد سلك منها جادة بنائي لتنقيح اسرار التحقيق في استيلائي الاسد الانحى من رفع منار السنة
مع شريف زيادات سلبتها يدي الافكار لطيف نكات سافرتها رقائق ذاتهم انوار الابصار ولمحة اظهارها كالحاظ
الاحداق صار كالات الاصداف الى الافاق حظائر الاشهار والاشتهار التمرغ في نصف النهار ولقد
الفت مختارتي بما وراء النهر لكثير من فضلاء العصر افاده قصري الهمة وكباة اعانة ملية وعقولها جاسية بين يديه
وجهات مستوفية المطالبة الديه مستعينين في كشف اشاراته بالجواهري الاطراف قاصرين في بحار اسراره عن المالي
بالاسماك الاحل ناشر الانظار فقد سطعت بيان ابواب مغلقاته والطابعة بقد تحت حجب
الاشارة وعوارفه في خيام الاستتار مقصورة تترى حوراتها مستشرفة الاعناق ودون الوصول
اليها مرمى سهم الاحداق تأسرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام ان اخوض في لجج نوايده واقوض عن
فرايده فوائد شريطوبات ريوعه وظهر بختيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل صعابه بحيث يصير
المتن مقررها ويزيل الشرح بيانا وضوحا فطفقت اقتحم موارد البهر في ظلم الدياجر واجاذب اهداب الذكر في ظلماء
الهواجر بالباكل صعب ذلول لاقتناص شوارد الاصول وتأنافا لملالة الحذق في الوصول الى مقاصد الابواب
والفصول حتى استولت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واسطت عن وجوه غرره قناع الحجاب ثم جمعت
هذه الدرر المنثورة بالتلويح الى كشف حقايق الشيخ صفة الاطلاع تترى فوائده الفت وشرح معانيه وتفسير مغاليه
الوجاب تكثير فوايد مع توضيح لما اثرته المصنف بكلام الظلام وتوضيح لما اقتضب عليه من الاحكام في ضمن تقرير بالغ
سطع نوره وصدا صداف الافاق وتحقيقات بهرت الاذكياء اعطاف الاذهان وتوجيهات بنيط الاشياء بالكف
ونقل [illegible] عند سماعها الكلال نعم الى مسئول الرواية على اشهر من الكتب الشريفة وسمح جاني من

الدراية على ما تقرر من الملك اللطيف وسميها الله ايضح بحار التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق اودعت
هذا الكتاب الذي لا يستكنف الشاع من حقايقه الا الماهرين علما الغزيرين ولا يستاهل الاطلاع على دقايقه
الا البالغ في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة الترجيه والتعديل واحاطة بتوابين الاكتساب والتحصيل والله
سبحانه ولي الاعانة والسداد والهادي بما فاضه الاصابه والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن
الرحيم جايز اجاله من المستكن في يتعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب حامدا الله طريقة الحال عاما والمتعارف
عندكم من الجملة الاسمية والفعلية 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 الحمد لله فهو اجذم
فحاول ان تحمل الحمد قبلا للابتداء حقيقا للاضافة كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية الان للمنصين متعارضا
ظاهرا اذا لابتداء باحد الامرين تقتضي الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان تقدم احدهما الاخر فتقع الابتداء
به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فيحمل الكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العمل
ليلا يشوش التسمية فيحل التسوية ولا يجوز ان يكون حاملا حالا من فاعل يقول الآتي وبعد فان العمد على ما في
النسخة المقروة عند المصنف صار فيه بالنسخ المقدمة الخالية من هذا العارف فالظاهر انه حال
منه وانا نفصل الحمد بقوله اولا وثانيا بما يحتمل وجوها الاول ان يكون بدل الاشتمال وهو ما فاته تعالى يستحق
الحمد فالاكمال ذاته وبعظم صفاته وثانيا الجمل نعمايه وجزيل آلايه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب
الثاني ان نعم الله تعالى على قسمين ما ترجع الى ايجاده اولا والى ايجاده وابقاءه ثانيا فحمد على القسمين ثانيا بالسبب
المستحق بالتحريد حيث اشير في الفاتحة الى الجمع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى
الايجاد وفي الملايكة الى الابقاء ثالثا الثالث الملاحظة لقوله تعالى الحمد لله الاول والاخر على معنى انه يستحق
الحمد في الدنيا على ما يعرف به من كماله ويصل الى العباد من افاداته وفي الاخرى على ما شاهدت من كبريايه وعظمته
من نعايمه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعريض للحمد على الكبرياء والا في قوله تعالى وله الكبرياء في
السموات والارض قلت تقديم الظرف يفيد الحصر فالمعنى ان الكبرياء ليست الا لله وفي قوله تعالى وله الدين
واصبا حقه تولية والعنان الساكن ثانيا اي صار ثابتا ملتزما على حامدا فلا معنى لقصد تعظيم ربوبيته الا ترى ان
ما يعطي لذلك من الاقوال والافعال وصرف الامور اليه اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر
بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان لا احد في العلوم الاسلامية منتهى ان يتجرد من
جانب الخلق ويتصرف بمعارف الشارع من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما افاده الصحيح الثاني وحده
فان قلت ليس هذا من شرط الحال المقارنة العامل والعامل المذكورة اعني حامدا ومصليا وهي للمقارن الابتدائي التسمية
قلت ليس ابتدائيا بل الظرف حال والمعنى بتقدير كما باسم الله ابتدي الكتاب والابتداء بالتسمية
عرفي يعتبر مضايقا بين الاحد في التصنيف الى الشروع في البحث وبقاريه التلبس بالتسمية والحمد والصلوة فان
قلت على الوجه الثالث يكون حامدا الخ مبنيا على ان الحمد وقع اذ ما حامد ليكون منه اقرار بالعجز عن الحقيقة والجواب
قلت يحمل من قبل الحمد وقوع اي وحامد الخ مبنيا على ان الحمد على الحقيقة

قوله وعلى آله وصحبه لما كان آل الشيء واصله الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه اللام صار الدعاء له على الله فارد فى الحمد بالصلوة وفى ترك الترجم باسم النبي عليه السلام على ما فى النسخة المقروة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل مترجلى لا يخفى على احد وانما اكتفى بالكرمين حيث يحم للبيان من كل باب استعير للعلم فالمجلى هو السابق من فراس السباق والمصلى هو الذي يتلو الاول راسه عند صلوبه ومعنى ذلك سبق الصلوة وتكريرها اما باشارة المجلى الى الصلوة على النبي وبالمصلى الى الصلوة على آله لانهما كرمان متعاونان لا يخفى حسن ما فى قرانهما بالحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصول باسباب المقام وان اتحسب اولا وثانيا على الطريقة واما المتاخرون اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى فى الاوائل كالفضلى فى الافاضل فلانه فهنا ظرف بمعنى فعل وهو حينئذ منصرف وصفة 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 او معناه فى الاول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله سعد جدة ايهام اذا جد البحث وابو الاب قوله وبقفى الله التوفيق حمل الاسباب متوافقة وبعدى باللام وتعديته بالباء تسامح وتضمين معنى التعريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال لمباشرته الى جانب المعنى قوله وقد من تضمنت ختم الكتاب فتحت والفتح للكسر بالتفريق واختتم الكتاب بلغت اخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام للاحتجاب من نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذى لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضة على الطالبين بعد الاختام وعدم سبيلهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فتق الختام

قوله مؤسسة على قواعد المعمول التى مبنيته على الوجوه والشرايط المذكورة فى علم البيان كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب ابنيه اى حسن مجيء يزيد بعض ما تعرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يستغن الى اصل سقيت الماء بين الى العالى قوله ابلغ صفة تدقيقات والعابد مجذوف اى لم يطلعها عرفان علم الاصول الى صفة الغاية من الزمان والمراد لم يصل عرفان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته البلوغ بالى لتضمنه معنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت المثبوت الثانى لمثبوت الاول فيقتضى سبق ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وضع لمغلقاته وتمام سل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يطلع سبا التسمية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب وانتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر للدلالة على حضور ذكره فى قلب المؤمن دائما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين للوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره ادلة العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال واما الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون ملحوظ نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى قدس وتعتصر عن طلب رضاه

ولا يلتفت الى ما جاء له لا قال ان اسند الى المتن التسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم تسند الزم ترك العمل بالسنة للاما قول قد يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان او ان تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تحمل جزء من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب المعمود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلام من الكلمة بمنزلة التمر من الثمرة تفرق من الجنس واحده بالتاء والتاء فيه كما ترى ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجوات ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع دالة على جمع كتمر وتمرة الا ان الكلم الطيب يتذكير الوصف دل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من اسماء الجمع فالاسبق ان يقال انه جمع كتمر وركب وليس بجمع كنسب وزنب فى قوله والكلم ان كان جمعا خزانة لا تخفى والسراب وان كان بالواو قوله من يحامد حال من الكلم سبانا له على ما قال النبى عليه اللام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحياها وجه الرجحان فاذا لم يكن عمل صالح الا انه

والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تنفع فاشار المصنف الى ان الشجرة المحمدية اصلا ثابتا وفرعا في الاستقبال الراسخ الاستقبالي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ماضيا الى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الرابع والاحكام واشار بالاختصاص الى ان المراد بالاصل هو الاصل بالاختصاص وقد يطلق المنابع المبني من الاستراب قوله على ان جعل تعليق للحامد بحصل النعم اشارة الى علم اسرار العلم الذي وقع التصنيف فيه دلالة على جلالة قدره وان اربعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك اصول الشريعة ادلتها الكلية وهي التي هي علم من علوم الذات والصفات والنبوات وتمهيد مانسبتها واصالتها لكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ووجه كونها غامضة لطيفة لايصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بان بها نظام الدنيا وتوالي المعنى وبدقته معالي الفقه ورفعة درجات العلماء ويليهم النواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودور 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 وكل ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والاساسة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله على اربعة اركان بمنزلة المدل من الجملة الثانية فتكون الاحكام الشرعية بمعنى جهة ان المبني اليها يأس هو المدون والدين وعذاب النار ناجاب الجنة يدعى الى الجنة كما في جنين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على اكثرها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في انها الكلام على الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل القياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لتنال اعتبرت التي اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية الدلالة والثبوت او الدلالة فقط الكلام في سنن السنة والاخبار في تقديمه وانما نوخرجت وهو ما عارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما تشمل القصر ما هو غاية في الظهور على ما ادونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستار بحيث لايصل اليه عبارة النص على ما هو ادونه كذلك قصر الاحكام تشمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله منصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار مخروبة على المتشابه محيطة به بحيث لايرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لايعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم منهم من التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية في متناهم من العلم باسراره فكان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاسعان في الطلب لكل العلماء يبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذا تامل كل احد انما يكون بما هو مطلوب خلاف هواه وعلى هذا قوله كيح عنان الدهش بتاليف كبح الدابة اذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع يتعدى الى مفعولين

تقول اودعت مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا معنى الادراج والوضع قوله منصة هي بيت العرس المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس هنا تستوي فيه الرجل والمراة تمادا ما في اعراسها مجمع الوث عارس المذكر على عرايس مثل عرسين وفي هذا الكلام نوع جزالة لان الملك المتصرف في الممالك اذا اراد ان يجلو عروسا من عرائس العلوم على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيظهرون احكاما ويستخرجون احكاما وحقايق هي تاج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز الحق والباطل او خطابه للمنصول الذي يتبينه من يخاطب به لا ملتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ الدستور بالضم بمعنى القانون هو الموضع ليبان اشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المبني على حجتيه بين الانام قوله ما رفرفي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء سرايم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر بامر الرحمان اي غالب الحجة فانها سر لوراي مدفون من لدن الرحمن في الارض في اللغة الاسرار المدفونة والعنصر الجوهر البطائم شبهها بها لانها الصفة الجزئية لصعوبة التوصل الى اهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والدرر الاشارة بالتنبيه او الحاجب يمتد الى فاصل الكلام سرمول على عوامق حيف وصل البعل فصار غوامض مسندة اليه والنكتة الملطمة المنتهية من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بمعنى قاصمي الثلث الخفية في اشارة اشارته الدقيقة والنظر تامل الذي بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الذي يوخذ العين والخلط بالفتح موخر العين والشفر المهذب تمول تحمل اجذع وشذب اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ثم كني به وبتسليم الذروة السلك جميعها كما سنفي بتريبة تساسة والكلام الاخلين من تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشايات يجب نفيها ومعاقل يجب حلها وانه نسن يحتي على قواعد المعقول بان يراعى في الترفيق والجمع شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التسميات عدم دخول الاقسام الى غير ذلك مما يلتفت اليه المشايخ قوله مورد اصدر اي في ذلك المنهج للموصوف يعني كتابه وكذا العبارات التي تاتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يوتى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يوتى بالبلاغة على عبارة عن اون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من عجزه جعلته عاجزا او لهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل لانه ببلاغته وقيل باخبار من الغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وصوكرنه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح ضما ما راته يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بلون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه ورصد اسع على طرق متعددة ووراثت مختلفة فلهذا قال اصحاب السحر بلفظ الجمع وغيرهم بالاعجاز بلفظ المفرد وعذب الشوب ما على اطرافه وعروة الكوز كالبته التي يوخذ منها خذه وهي اقوى من المهذب فخصها بالاعجاز الذي مر انه نوع من السحر في الصحاح السحر

الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة عن اهل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تصور الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم وتسمى الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب ما التي لطلب مفهوم الاسم وتسمى الواضع وهذا التعريف قد تكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان تكون تسمى الواضع نفس الحقيقة وقد تكون عرضها ولهذا صرحوا بانه قد يجعل التعريف الاسمي والحقيقي الا قبل العلم بوجود الشيء تكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في بادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده بصنعة صورية تعريف حقيقي قوله وشرط لكل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا فيها اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وصدقه على قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا من دخول غير المحدود فيه واما العكس فاحد بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وصير جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكلية بينهما كما يقال كل انسان ضاحك فالضاحك بالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان والعكس اي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فتصير حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس كما كليا بالحد على المحدود وبعضهم احد 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 وصوابه بان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله والسائل ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاضافي الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد متحقق له احيانا كان او غيره فهي جملة تعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجارة وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل قوله لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اياما وفيها نحث من وجوه الاول 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 يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز عن الاعم فضلا عما قد المحدود وبان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيقتصر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الذي هو شيء قديم صدق الاصل على الفاعل كيف يتاتى ترتيب عليه ومستند الجواب الاسمي للاشعة الاذكى انا لسنا ان كلامنا في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا النكرة تترتب امور معلومة فللسائل ان يقول ما اصل مادة النكرة حتى يتاتى الحكم عليها بالسرح حينا وصورة ما ذكر لا تعقل

تسمى المصنف وصورة ترتيب الحكم على ما ذكر ليلة قوله والنقد نقل الاضافة تعريفين منثورا ومنزيدا والمضاف اليه تعريفين مرتبين بتعريف احدهما دون الاخر ثم ذكر عنده تعريفا ثالثا والاولى ان يقال ما يعرف النفس به ما عليها بحيث آن يريد بالنفس العبد نفسه لان الكلام متعلق باعمال البدن وان يريد المتفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات من قبيل العبد الاخير لما دلالة عليه اصلا والاصطلاح وقد صدق في قوله ما لها وما عليها الى بعد ان اللام للانتفاع وعلى التقدير وقيد بما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بين المتاخرين شهرة ان الثقة من العلوم الدينية فذكر هذا التقييد بلفظة ما يتاتى ذكر بعضهم ان قولهم لا يتاتى كذا اي لا يمكن وكذا فان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فتصير حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس كما كليا بالحد على المحدود وبعضهم احد 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 وصوابه بان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله والسائل ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاضافي الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد متحقق له احيانا كان او غيره فهي جملة تعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجارة وقابلية الخشب ونحو 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 يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اياما وفيها نحث من وجوه الاول 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 يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز عنه فضلا عما قد المحدود وبان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيقتصر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الذي هو شيء قديم صدق الاصل على الفاعل كيف يتاتى ترتيب عليه ومستند الجواب الاسمي للاشعة الاذكى انا لسنا ان كلامنا في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا النكرة تترتب امور معلومة فللسائل ان يقول ما اصل مادة النكرة حتى يتاتى الحكم عليها بالسرح حينا وصورة ما ذكر لا تعقل

قوله والنقد نقل الاضافة تعريفين منثورا ومنزيدا والمضاف اليه تعريفين مرتبين بتعريف احدهما دون الاخر ثم ذكر عنده تعريفا ثالثا والاولى ان يقال ما يعرف النفس به ما عليها بحيث آن يريد بالنفس العبد نفسه لان الكلام متعلق باعمال البدن وان يريد المتفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات من قبيل العبد الاخير لما دلالة عليه اصلا والاصطلاح وقد صدق في قوله ما لها وما عليها الى بعد ان اللام للانتفاع وعلى التقدير وقيد بما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بين المتاخرين شهرة ان الثقة من العلوم الدينية فذكر هذا التقييد بلفظة ما يتاتى ذكر بعضهم ان قولهم لا يتاتى كذا اي لا يمكن وكذا فان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فتصير حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس كما كليا بالحد على المحدود وبعضهم احد 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 وصوابه بان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله والسائل ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاضافي الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد متحقق له احيانا كان او غيره فهي جملة تعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجارة وقابلية الخشب ونحو 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 يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اياما وفيها نحث من وجوه الاول 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 يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز عنه فضلا عما قد المحدود وبان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيقتصر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الذي هو شيء قديم صدق الاصل على الفاعل كيف يتاتى ترتيب عليه ومستند الجواب الاسمي للاشعة الاذكى انا لسنا ان كلامنا في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا النكرة تترتب امور معلومة فللسائل ان يقول ما اصل مادة النكرة حتى يتاتى الحكم عليها بالسرح حينا وصورة ما ذكر لا تعقل

قوله والنقد نقل الاضافة تعريفين منثورا ومنزيدا والمضاف اليه تعريفين مرتبين بتعريف احدهما دون الاخر ثم ذكر عنده تعريفا ثالثا والاولى ان يقال ما يعرف النفس به ما عليها بحيث آن يريد بالنفس العبد نفسه لان الكلام متعلق باعمال البدن وان يريد المتفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات من قبيل العبد الاخير لما دلالة عليه اصلا والاصطلاح وقد صدق في قوله ما لها وما عليها الى بعد ان اللام للانتفاع وعلى التقدير وقيد بما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بين المتاخرين شهرة ان الثقة من العلوم الدينية فذكر هذا التقييد بلفظة ما يتاتى ذكر بعضهم ان قولهم لا يتاتى كذا اي لا يمكن وكذا فان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فتصير حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس كما كليا بالحد على المحدود وبعضهم احد 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 وصوابه بان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله والسائل ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاضافي الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد متحقق له احيانا كان او غيره فهي جملة تعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجارة وقابلية الخشب ونحو 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 يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اياما وفيها نحث من وجوه الاول 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 يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز عنه فضلا عما قد المحدود وبان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيقتصر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الذي هو شيء قديم صدق الاصل على الفاعل كيف يتاتى ترتيب عليه ومستند الجواب الاسمي للاشعة الاذكى انا لسنا ان كلامنا في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين بدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا النكرة تترتب امور معلومة فللسائل ان يقول ما اصل مادة النكرة حتى يتاتى الحكم عليها بالسرح حينا وصورة ما ذكر لا تعقل

والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخاص عدم المنع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل
الحرمة فان قلت اذا أريد بالجواز عدم المنع الفعل الترك لم يخرج قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وتركا
سوى الواجب بجوز لها لان سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى لدلالة ترك سوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التشريح بد خوله فيما يجب عليها الثالث
ان يحرم عليها في الوجه الخاص يعني المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد
بمعرفة ما لها ما عليها تصورهما والتصديق بثبوتهما للظهور ان كشف القناع عبارة عن تصور المعلوم وغيرها والاعن التصديق
بوجود هاني نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام
واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحو مدرك بالدليل في نفسها في نفس الامر
بالوجدان كما في العمليات تعرف 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 فيما فيما وما عليها مع ان اطلاق
المفسر اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين 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 وغيره والحكم
اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا عن
دليله التفصيلي الذي ينط به الحكم اولا 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 وسمي اعتقاديه واصلية كوكون الاجماع حجة والايمان
واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول عليه السلام ولنا اعلم المتعلق لانه لم يحصل من ادلته التفصيلية قوله
يمكن ان يراد بالحكم الحكم بطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله المتعلق باعمال المكلفين بالاقتضاء او التخيير في اصطلاح المنطق على ادراك النسبة
واقعة او ليست بواقعة وسمي تصديقا ومرادين مرادهنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون
على ان الثاني ايضا ليس مرادا والا لكان ذكر التصديق والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي
العلم بها تصديق وبغير ما تصور وفي هذا اشارة لوجه خروج التصورات وسمي التصديقات فيكون الفقه
عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل بعد ما حاصلا من الادلة التفصيلية التي يجب
في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا المتدبر ويجوز ان المصنف جوز ان يراد بالحكم هنا معناه
الاصولي 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 منها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عليه السلام
لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلى وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي
عليه

بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالمقيد بالشرعية يخرج هذه
الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم
المعتبر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع والعقايل 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 ينفي توقف على وجوب الايمان والتصديق
والاعلم العلم بوجوب بها غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وبغير قيد والمنافي لتوقف وجوب
الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان الوجوب لا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف
على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية كوكون الاجماع
حجة وهذا انما يحتاج على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وقيد كلام سيجيء قوله اي
العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من 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 المانع ليس من الفقه قوله ولا شك ان هذا مذهب
ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول 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 من الدليل شعرا بالاستدلال
اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول ايضا قلنا لو سلم ذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله سائغ في التعريفات قوله والمعرف
الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق باعمال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين
الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرع قيد زايد على خطاب
الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تنقيح كلامهم فنقول
عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق باعمال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام نقل الى ما يتوجه به المخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي وذهب الى ان الكلام لا
يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهامهم هو به منتهى
افهامه ومعنى تعلقه باعمال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ الخطاب يتعلق بجميع
الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كالمباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وشئونه وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف للابتلاء اضافة الخطاب الى الله تعالى
قلت لا نسلم ان الحكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولي الامر والسيد لخطابهم ايضا حكم الله قوله لما
وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فالاحكام لا حكمهم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل في المعرف
المبينة لاحوال المكلفين اعمالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست
احكاما فرد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل به من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان
تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك
للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لحاجة 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 القصص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض عرضت المعتزلة على هذا
التعريف ثلثة وجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا
حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه
يشمل على كلمة او وهي للتشكيك او التردد فيما في التعريف والتحديد بالثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية
مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اخرج في تفسير الخطاب
الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك
هو المتعلق والمعنى تعلق الحل 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 بانا لا نسلم ان الحكم نوع واحد بل هو اجناس
متعلق الاقتضاء ومتعلق التخيير بالملل جمعها في حد واحد بدون التفصيل في انا لا نسلم فالزمه بعضهم
وزاد في التعريف بيد الشرع ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله
واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان سلم فنمنع ان كل ما تسميه حكما فلا حاجة
معه وعلى تقدير التسليم نقول سلمنا ان 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 اسباب
والشروط والموانع ورد بانا لا نسلم ان الحق زيادة القيدين الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكرا جاب
ذكر الاخير لا لوجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران والزمهم احدهما
الماخوذ بعض المصنف لا يدل على الحاد ما واما خبر بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الحكم بمنع كون الخطاب
الوضعي حكما وصالحا على تسميه بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل
كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي غير شامل له فان ضرورة في

تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه سامح
والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ بكونه سببا او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذكر في
بعض المحققات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى ثم اعلم ان المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض للحكم الشرعي عند البعض الاطلاق لا حد
من الاشاعرة في ان هذا تعريف الحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم فتعلق الشرعي يا يتوقف على
الشرع ليكون قيدا مفيدا لخروج الايجاب ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فتعلق الشرعي بما ورد به خطاب
الشرع لا يا يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود للايتناول لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اسناد
اسر الى ضمير الخطاب اعم المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا الماسبق من ان الشرعي هو الذي
ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه
ليس من الفقه فلا يخرج بقيد العملية قوله والفقها بريد ان الحكم في اصطلاح الفقها وجميعه فيما ثبت بالخطاب
من الوجوب والحرمة ونحوهما ومجازا لغوي حيث اطلق على الحكم على المعلول اعني المحكوم به قوله يرد عليه
اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان التصور تعريف الحكم المصطلح بين الفقها
وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات
الله وهذا مما اورد في كتب الثانية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما اريد بالخطاب ما
خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما
والحلال على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة الحسن 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 غيره الفعل سمي وجوبا وبهما يختلفان بالذات مختلفان بالاعتبار تعلق
وهما بحسبهما اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب
الثالث انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة باعمال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق باعمال العباد وقد اجيب
عن ذلك بانهم بان الاحكام التي هو نفس تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب على اداء الحقوق
من مال الصبي وردّ المصنف الاول بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونه سيدا وبانيا بان تعلق
الحق بمال الصبي اذا تضمنه حكم شرعي وادائه الولي حكم اخر ترتب عليه وهذا السؤال الاتياني على مذهب من يعرف الحكم بما
التعريف فانهم معترفون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق
الحق بما ورد به خطاب الشرع لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لاشتماء التعلق بالافعال وبان الصحة
والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المائي متوافقا لما ورد به الشرع او مخالفا اشر يعرض بالعقل لكون الشخص
مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته سنة وبانه ان اولى ما ثبت بان يحرمه على الصلوة وما
يدل عليه ان الامر مشروط بالصلوة وسيا تي ان الشرع غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم

خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب سار فيهما كما اشتهر من خطاب الله تعالى وهذا مما لا يعرف له وهذا مبني على كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة باعمال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الاعمال اعمال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف العلم مكررا واجاب عنها بان المراد بالعمل ما يعم القلب والجوارح وبالعلم ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح ولقائل ان يقول اذا جعل الحكم في تعريف الفقه على المعنى المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية مما مر ومثل كون الاجماع حجة مما يدخل في الحكم المصطلح الخارج بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال نعني بكون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بها فيدخل في الاقتضاء المتضمن لانا نقول لم نسلم ان العلم بكون العلم به من الفقه ولئن سلم ان يقال ان المقيد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس ونحوهما من احكام الشرعية ما لا مدرك لها الا خطاب الشرع يتسلم الحكم تأصله المقيس عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يستدرك الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقييد بذلك الحكم يستدعي خطاب الله الحاكم وحينئذ يكون مقيدا بالشرع فكرار وعندي لا شاعرة ما ورد به خطاب الشرع في فوق ما لا يدرك الا بخطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الحاكم تعريف الحكم على ما زعم المصنف لا التحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي مكررا اى غير مفيد قوله فدخل يريد ان تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل للعلم مع ان ليس بحسن الجودة والتواضع اى وجوبها وندبها وقبح البخل اى حرمتها او كراهتها وما شابه ذلك لانها احكام لا تدرك الا بخطاب الشرع على انهم مع ان العلم بها من العلم الانطلاق الاسم على العلم قولنا انا نلتزم ذلك لو كانت من الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والاصل المذكورة اخلاق وملكات نفسانية حصل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه مزاد عملنا على ما عرفه مما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان صرف شأنها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العجائب علم الفقه فكانه نسي ما ذكره وقد اورد على قيد العملية ههنا قوله والا لزم اما المصنف فيرى ان العلم بالاحكام انما سمي فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه ويعرفه الفقيه اصطلاحا ولهذا يقولون قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام فيد في الحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحوهما ذلك فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو اجتهد عنه لم ان يكون مجرد العلم بوجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقه مزاج الفقه والفقه ليس علما بمعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما يتعلق غريبه استدلالية وحد عالما يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا يلتفت

اخراجها من تعريفهم الفقه فلا يكون الفقه المخرج لها ماضيا ولا الفقول بكون بعضها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك مما لا اعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل فالاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقولنا لا تكاد تتناهى فلا اعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك لا كليا تفصيليا لانه لا يحيط بجميعها الا الخلاق الحوادث خطأ فالا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه قد لا يعرف بعض الاحكام كالمكاتب اذا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول اليه والجهل بكثير الكل يستلزم الجهل بالكل ويستلزم ايضا الجهل بالنصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يجوز ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا ان كون ما سبق فلم يخرج منها بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما اليراد البعض وان قل لا يراد الكل الى اخره ومنها بحث وهو ان بين الاحكام ما يجمع على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا لكل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام للاكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا حضرت كل القوم او كل احد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان اللازم ان من معرفة جميع الاحكام اعني من معرفة كل واحد والبعض فقط نعدم شأني الحوادث لا يأتي في ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل وملتفت اليه ذهن المجتهد حتى على عدم ارادة الاول بالشأني الحوادث والثاني خصوصا الاخرى واما الجواب اول 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 واما التهيؤ الذي يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث فلا يحصل الا بعد احاطة بالادلة والاسباب والشرائط التي يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رد المصنف بان ربما يكون الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد شأني في التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم المقابل او مثاله الحكم بالباطل وكذلك لا نسلم ان شأن الاحكام الوقوع بل قد ما تقرر في الاجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يعلل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان الادلة والعلم على التهيؤ المحصور فان سماء سلكه تتقدر 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 وتقالها الصاعة اسما النفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جزئي ادراك قوله بل هو العلم بعض مجتمع للفقه بحيث منضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي

حكم فالعالم بجميع المسائل المذكورة لا يسمى فقيها وقد تنزل الوحي بالظهور باحتراز عما نزل به الوحي ولم يتبلغ بعد وبين شرط الشيء معرفة مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كون المعرفة بالملكة استنباط الفروع الفقهية من تلك الاحكام واستنباط الاحكام منها دليلها حتى ان العلم بالحكم مجرد سماع النص للعلم بالقعة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول وجيه قوله لا المسائل القياسية اى لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة القواعد والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون المخصص فيها قابلا وتوقف القاعدة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط في العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير وقوف الا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده قلنا لو اشترط العلم بها لزم الدور لانا نعلم ان شرط المجتهد ان يعرفها قوال المجتهد بعرف المسايل القياسية للسامع في مخالفة اجماع فان قيل المسايل القياسية ممانزل الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بما نزل به الوحي بها انما نظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني فليس كل نازل فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به للاوسط الناس ثم ههنا احتمالات الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو مندوم اسم لعلم مخصوص من بين اكثر العلوم وعلى ما ذكر المصنف عوارض لمفهوم كلي بتبدل بحسب الايام والاعصار فيكون علما محدثا من الاحكام ويوشك ان يكثر ويكثر عكسه اي تزايد الى ان تعارض سنة النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار والاعتقادات والاجتهادات وايضا يتنقص بحسب الترجيح والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف للتصديق على نفس الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فظاهر ان لم يكن اجماع وبه يندفع ما اعتقد على الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند هم معظم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من اداه اجتهاده اليه اجتهادا قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شاملا 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 فلم لا يكون العلم بالحكم الذي مر به الاحاد من البعض حتى يصير شايعا ظاهرا بالكثير فيصير فقها بالحمل على التعريف لا خلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه ان المشهور ان ظهور نزول الوحي به نهو خارج عن الفقه للقطع بانه قطعي بما ورد به النقل والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان مبنيا ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله والثاني هو الذي ذكره المحصول وغيره ان الحكم متقطع والظن في طريقه وتقريره انه لا دليل على الاجماع على وجوب العمل بالظن في كثير اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواترا معنى وهذا معنى اعتبار الرابع علة الظنية الاحكام صار ذلك مفيدا لكثير منها قطعي ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فنقول اطلاق العلم على ادراكه هذا على سبيل التصوير كما يجتهد فان قيل المظنون ما احتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فكيف يكون مظنونا فيصير معلوما لما حققه هذا القياس وهو انه يعلم 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 بنى 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 اوثوقيا 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 انه يمكن في هذا المقام ما ذكره 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 وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا للفقه علم قطعي والطرق وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به عيني النزاع وان سلم فلا نسلم ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض كون وجوب العمل ضمانا الاسلي اصلا قوله واصول الفقه ما سبق من بيان مفهوم اصول الفقه نهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المحصورة حكم الاستقراء في الاربعة وهي كما 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 او لا والاول اما ان يتعلق بفعله الاعم فالكتاب والسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس فهذا شرائع من سبقنا والتعامل في قول الصحابي ويعود ذلك مراجعة الى الاربعة ولذا المعقول نوع استدلال اما حدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعلوه منها نوعا كما من الادلة وحاصله استدلال فحاصله يرجع الى التمثيل بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الستة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للستة لابتنائه عليها ملحقا بين موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وغيره وصف من الخصوص في العموم ومن هنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبطين هذه الثلثة وما عرض يرجع الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه فرع سواء كان فرعا للشيء اخر او لم يكن والمحاسن الطلاقه على الباب وان كان فرعا للثاني ان اسبب القريب للشيء مع انه يجب ان يكون البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا من شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى القسم لا توجب ان يكون كل قسم فيه ان يندرج القسم الصعيد فيقال مثلا الكلمة فعل وان اسم وفعل واقسم الثلثة والحرف الرابع ان غير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقرير في صورة اخرى في صورة الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يستند الى السنة ينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب قوله من الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل يتقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة واتم اتم الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي ينبني على ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا عليه ذلك الشيء كالقياس والاصل فيه داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاتم فانما ينبني عليه اذا سمي في الوجود

والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المورث في فرعه والمنتهي اليه وابن العم انما هو في الواسطة النوع السبب القريب للذي في فرعه فالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك النوع وبهذا تحن يتبين ان القياس ليس بثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون واسطة الاصالة بل هو مظهر للاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع ومن السالك انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات كالحيوان مثلا فانه ينقسم 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 السابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس فيكون اصلا له كما لا يخفى وعن الخامس بعد تسليم ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في محتمله 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 والعلم المستنبط منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يشبه السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ما يورث منه ظنا ما ان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم ظني **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه ليست العلم المخصوص لحاجة الى اضافة العلم اليه الان تقصد زيادة بيان وتوضيح لكنه الادراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو اثبات والتوصل القريب يستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه بتوصل الى الواسطة وبهذا الى انه يخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يستدل على الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما فيتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل علق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع مستفاد بدليل مخصوص فيستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما ليس له تعلق بالاحاطة بجميع الجزئيات لتحملك قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فمتى العلم بها يتوصل من تلك الادلة فيها بنظر واع تفاصيل الادلة والاحكام ومجموعها توجد والادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتامل واعرف كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال لتحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا الا بان طرقه وشرايطه بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية تضبطها وتدونها اضافوا اليها من اللواحق والتتمات ويسموا الاخلاق ما يليق بها ويسمى العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مستدرك بعد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقايل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل ما يتوصل بها الى محاولة الحكم المستنبط ومعارضته وبسطته الى الفقيه وغيره على السوية قال الجرجاني

انما يجب بحفظ بعضها او معترضه بهدم وضعها الات الفقهاء اكثر وافيه من مسايل الفقه وبتوابكاته عليها حتى يلزم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** وفي بعض النسخ بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب بخبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل بالدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات المحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل سالب لاحالة على متقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر مشترك بينهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا العالم واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالعالم واجب هي الكبرى والمامور الاوسط وقولنا العالم مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والمجهول الاكبر والاوسط وقولنا العالم مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والمجهول الاكبر والاوسط والقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تنتج كبرى لصغرى يسهل الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور ثم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخرج المطلوب التي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المحترزة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ومندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه **قوله** وان يكون القياس قد اذى اليه راى مجتهد يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد دار التحرز عن مخالفة الاجماع اما الدال السابق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد **قوله** والاصح ان تنال الظاهرية بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لهذا القيد في تعريفهم يقولون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** والانتهاء الى الفقه ان المقلد يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه الا ان الفقيه الذي هو العلم بالاحكام **قوله** وعلم الاربعة لان علم ما ليس من الادلة الاربعة لا يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية من ادلتها الاربعة الاحكام يعني من احوالها على ما حدد فالمضاف اذا لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الذاتية الان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم الذي هو موضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه ويلزمه العرض الذاتي ما يكون منشأ انتزاعه ذات الشيء كالادراك للانسان او بواسطة امر يلزمه كالتعجب 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 ظنا انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او ظنا اعراضه الذاتية كقولنا العام بعد التخصيص او انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

وهي مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام
وحصول الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسايل هذا الفن من الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في
ذلك فكون موضوعها الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
انها انما يحصلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام والحاصلون منها اثبات الكتاب والسنة
لذلك قلت ان المقصود بالنظر في الفن هي الكبريات المنتهية الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة
البديهي في نظر الاصولي للتقرر في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما يشكل
لهم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون بحوثا عنها
في هذا العلم والها دخل في بحوث ما هي بحوث عنها لمشاركة التسمين بمعنى قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي
للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب كون الدليل جملة اسمية او فعلية ملاسه
مفرداته او رباعيه معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فللباحث عنها في الاصول
وهذا كما ان التجار 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 وان كان ما يبحث
مباحث كالدلالة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه تام في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق
التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور
حيث انه جنس او فصل او خاصة مركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة يوصل الى
تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضيه ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة
الى الايصال وما له مدخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا تحد 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
لان حصر الادلة بالتعميم في الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة
للاحكام اجمالا وجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل
التقسيمة الكلية التي توصل بها الى التقسيم فجعل احديهما من المقاصد والاخرى من اللواحق بحكم غلبة ما في الباب
ان مباحث كالدلالة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هنا كلام الله احاصله
لان الادلة الشرعية معرفات واما رات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت
الشيء او انتفائه غايته في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم والراجح يعم القطعي والظني فيصح في
جميع الادلة وهذا الاعتبار يقدم الحكم وحده وقد اضطر الا ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد العلم
بالثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما نشعر به كلامهم قوله واعلم ان دلالته

مباحث في الموضوع او ردها مخالفا لجمهور المحققين يتجه بها 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 اعتبر دخل في المبحوث عنه
بعضها اشياء من احد المضافين وبعضها اشياء من المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين
كما وقع التصريح في الاصول من اثبات كالدلالة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها اشياء من الدليل كالعموم
والاشتراك والتواتر وبعضها من الحكم كونه جادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك وكان اضافة المكلف لا
دخل للاحوال الناشية من 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 للكون الاواحد الان 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 تناهيها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك انما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة مناسبة
والقوم مزجوا بين 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 يعتبروا غاية معينة يوجب
الوحدة وان ليس لاحد ان يسطر على الفقه والهندسة علما واحدا موضوعه فعل المكلف والمقدار من حيث
انها اوردت من المقابلين مناقضة لانه على موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا
ذاتية لمفهوم بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الاعتبار الاول والثاني سواء والاول كذلك التصور و
التصديق من المنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع
حيث يقال موضوع العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا وقد يحث موضوع لكان استعير لجهة التي واعتبار
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 يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود
لا من حيث انه جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم
والحدوث ونحو ذلك فانه لا بحث فيه من حيثية الوجود ولا معنى لابتنائها للموجود وقد يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فموضوع الطبيعي الجسم
من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب ولذا الحركة والسكون في الطبيعي وفيما

المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزء من الموضوع كما في القسم الاول لصح ان يبحث عنها في العلم ويحمل عن محمولات مسايله اذ لا بحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل الاعراض 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 للزم بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ما الزمه المصنف من تغاير العلمين لموضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وصورته يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست عما يعرض الموضوع من جهة نفسها واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبعض الانسان من حيث يصح ويمرض لا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابهان 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 لاحد في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في تغاير العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وذهب قوم الى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك لعلهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة واذ قد جوز بل وقوعة اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها دون علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسايل باتحاد موضوعها 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 بحيث تغاير باختلاف المحمولات بان نوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر فيكونان علمين متغايرين في الموضوع متمايزين بالمحمولات اما النوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث منها في العلمين نموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي في اركان العالم وهي العناصر وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها وتعرف الحكمة في صنعها وتنضيد ما فوصوبن اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوع الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال الثابت فيها ويبحث فيه عما يعرض ليس من حيث هو كذلك كما ذكره ابن سينا والمعنى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد

العروض وهي مما نظرنا او الاقلان صدلسنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للعروض وهي مما وقع عرضت سابقه واما تاليا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وسعوا الابحاث عن المبحوث عنها وقد عرف

نفع الكتاب اي مقاصده على تضمين والاتحاد التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن التعريف لكونه مفردا داخلا في المقاصد والتسمية الاول مرتبة على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس ويتعلق بالاقسام بالذات والشرف واما بالرجحان والاجتهاد فكانه جعلها تتمة تذييلا لكن القياس

الكتاب الاول في الكتاب

وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت 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 المنزل على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تعريفا 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 وتعريفه بما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يأتون بمثل هذا الا انه لا واجبة لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زلة في هذا الوهم صرح المصنف بحرف التبعيد قال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فالكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه اما بحسب انه دليل على الحكم وذلك لان آية آية لا يجوز القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء محتملة بها كونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاقتصر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة الترضح وبعضهم الانزال للاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف والنقل عنها في زماننا فهما بالنسبة اليهم من اللوازم وارتضاه دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة ومقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها من الاحاديث الالهية والنبوية 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 للاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بتوهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونه واما التسمية فالمشهور من مذهبي وحنيفة رحمهما الله على ما ذكر في كثير من كتب الفقه من انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل فان توهم بلا شبهة احترازا عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من مذهبهما انها في اوائل السور آية 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 لشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد اليمين والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكرها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في كل بحث خرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى جهة الاشكال وشاهد ما

فان تسمية ما احاد المتأخرون هل هي في اختلاف بين القرائين فانهم عدوا التاسعة والثلاثين آية من السور كما ان قوله تعالى الآريكا تذبان عدة آيات من سورة القرآن وعدد الخمسة آية واحدة من سورة القرآن كثرت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت وتعلقت كذلك بخلاف من اخذ لحن المصحف اباب مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فيقدر تعدد بعضها فانه لا يجوز لما مر ان الكتاب لفرض الاصول يكون المراد ما نقل بين دفتي المصاحف ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان يجوز ان يقال ما هو الكتاب لفرض الاصول يكون المراد ما نقل بين دفتي المصاحف ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان ابى عن هذا عمومه يدخل في الحد الحروف والكلمات من القرآن ولا سيما قرآنا في عرف وان حقق الكلام الكتاب خرج بعضه ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع التحصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فيلزم 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 للبعض خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء فان تمام الجواب يتوقف على هذا بعد ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن ويميزه عن سائر الكتب او الكلام الالهي يجوز في معرفة المصحف لا لكتابة القرآن فقط ولان يحرم مسه ذلك لا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من ان اسمائهما لشيء واحد بتوقف 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 ما مر من تفسير المصحف بما سيأتي عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق بين المصدرين ثم قال انما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشار الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احد هما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا مما هو موضوع اللغة وخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بعيد التواتر فلا دور قلنا العدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الغرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما هو موقوف على القرآن هي المجموع التحصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتداولونه عليهم فلا دور قلنا الدور انما يلزم لو لم يحصل معرفة المفهوم الكلي فيه بل تخصيصه اي تميزه بخواصه فان كلا اي يطلب بها تميز الشيء بما يخصه تحققا كان او غيره

قوله والقرآن على الكلام

الا انه كما في قوله صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة تناسب السكوت والاقراء ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف بالامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وصف الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف

العامة بحالها اعني كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي
منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا محالة
التمييز يحصل بمجرد ذكر التنزل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي
المعرف فيذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
شخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما
يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان نقول التشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا
نقول ليس ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات والحاذكر في
تشخصه من الكلفات وقد يقال ان قصر تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يختص بالتشخص فلم يفد
التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجد دوام صدقها لامكان زوالها
فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا مع
ذلك التشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع
عداه بحسب الوجود الخارجي بتعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وصوان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص
الذي لا يختلف باختلاف الملفوظين للنظم بان يقرأه كل احد منا مصوان القرآن المنزل على النبي عليه السلام
بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا
له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال لذلك الكلام في كل كتاب يرسم بنسب
الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم اربعة
السبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعنى في جميع ذلك هو الوجود في غير المحال
فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة يكون على ان التشخص
لا يحد نا ويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل
الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا ان يقرأ من اوله الى آخره ويقال صوصه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون
اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصا وبحكمه بانه لا سبيل الحد لاشتماله على
حقيقة لا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره والحق ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فيمكن
بان يقال القرآن هو المجموع المنزل بين دفتي المصاحف تواترا كالتالي الكشاف والكتاب الذي صنفه العالم
الله في تفسير القرآن والحق لم يحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض متى يلحق
بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال اقول اجري التمييز فيما يمكن مرة كما ذكر حبيب
ونزل الى اقرب التصديق فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والآيات
والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا اضاف اليه شخص

اللافظ ايضا صير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان
يضاف اليه ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب الخاص بتعريفه المجموع التشخصي دون
المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا
لا نسلم توقف معرفة مفهوم السور على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان
او غيره بدليل سورة الاخلاص فلا احتياج الى الزيادة قوله ويرد بالجار والمجرور متعلق بقوله سبورة متعلق
بقوله خارج عن ذلك الكلام المنزل فافهم قوله
عرف ذلك والمراد بالمباحث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى
كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية
وان تعلقت بافادة المعاني لتعلق الاحكام بها تعلقا ما بالكتاب المبين في هذه نعم الكتاب وغيره لانا نقول
وكذلك المباحث الواردة في اثناء اوائل كل اثنى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تورد عن الكتاب والسنة
الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به ابين والصق فلذكر عقيبه قوله
لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ورد لالة عليه فقسم اللفظ
بالنسبة الى المعنى ما ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باستعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار لازم
اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه اقساما اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام
الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها امارات الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وامارات الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء
وامارات الوقوف بعبارة النص باعتبار وجوه اخر وذكره تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
منصوصا وغير منصوص والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام
التقسيم الرابع اقسام المعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام المعنى والبواقي للنظم وصرح
المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع من الدال
بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ
وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى تحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا
والمراد ان النظم الدال على المعنى للنظم 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 نادية 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 معارضة صار معجزا
فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان
الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير القرآن لا يحتاج فاقر من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز
النظم بانه يحمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر وعند المشايخ من نظم هو النظم والمعنى جميعا رفع التوهم الثاني

من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسّره المحققون هو ترتيب الالفاظ بترتيبة المعاني بمناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانا نقول اللفظ في بعض كتب اللغة وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى يقابل من ذكر في حبيب بعد حبيب ذكري كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المعنى حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك غرضا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرى فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاق النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك وعن نظم الشعر واللفظ حقيقة في السوق وعن اللفظ بمعنى الكلام فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى نبوة الكلمات بالدرر قوله بل اعم المعنى لان معنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك لعموم بعثهم بنبي من البدو وقد يتكلم بكلمة او كلمتين ولا يحتملهما المعاني وقيل من غير احتلال النظم حتى تبطل قراءة التسبيحات فاوى وقيل من غير تغيير والا كان مجنونا فيما روى او زيدنا فيقتل اما فان قيل لو كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعجاز النظم في القرآن وعدم صدق الحد الذي هو المنقول بين في المصاحف تواترا عليه وايضا لم يكن النظم من جانب الله مستولا في المصاحف قد برأوا ان لم يكن بحسبنا الله ونعم الوكيل تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم المرتب مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة وبث الحكم في المجاز بالعام او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان القارسية وغيرها سواء في ذلك فيدخل الخلل في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب تحديدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وبحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فالجواب قوله خاصة فلا يأتي كلامه على رأي المتقدمين فانه لا يتصور عندهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح راجع الى قوله على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا تشفي لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا في نظم ثم دلالة عامة بها 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 هو فيه ظاهرا كان او خفيا فخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ على التقسيم باعتبار استعمال اللفظ في المعنى نظرا الى التصرف في الكلام لوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول يتقدم ثم الاستعمال مرتب عادة كذلك حتى كانه لو خبط اولا المعنى ظهورا والوحي ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى

يقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه اما ان دل على معنى واحد فاما ان لا يراد به او يراد والاول هو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار واذرج الجمع المنكر 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 والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه اظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا 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 اشكل ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان سرجزا فيه فهو المجمل الا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان سوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعهدة في ذلك الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهي ستة في هذه الاقسام خرجت 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 يسمى الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اسم وبنى على انه لو جعل جميع اقسام ما تتقابله لكفى فيها الاختلاف بالجهات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العموم شامل عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا الخراج الى قوله وهذا اعتبر لخروج الكل من التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة والافتراد فان 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 فبقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء معنى المضي فاللفظ الدال على معناه الاوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال كل نظم وجرى به في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان 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 او الاشارة 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 وضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاده لذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص الثاني

وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فيخص اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك وضع لمعنى كثير وضع كثرة ما بمقابل الوحدة لا ما بمقابل القلة
فيدخل فيه المشترك بين العشرين فيفيد والمراد بالتعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت
الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى
اعم كالزكوة والفعل في الدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع
وضعا واحدا الكثير غير محصور يستغرق لجميع ما يصلح له بقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين الجارية او عام مندرج تحت الجنس والاقرب ان
يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل
الرد بالاستدراك لم صار ان يكون على سبيل الشمول كما صيغ الجمع واسماء مثل الرجال في القوم او على سبيل البدل كما في
مثل رجل جاءني رجل فالجواب ان المشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلما جيء برجل في جملة العام النكرة
المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل لان قولي لم يجيء رجل ليست بمعنى لم يجيء هذا الرجل ولا ذاك ولا غيرهما بل
المعنى لم يجيء واحد من الرجال فالنكرة المنفية

يوجوبه الله حيض ومحض 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 ثالثة وانما يلزم ذلك لو كان الظهر اسما للمجموع بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره التوران الظهر كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سلمنا ان المنع وان لم يكن لزم انتفاء العدة بطهر واحد بل اقل فهو درء اشتماله على ثلثة اطهار وذكر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الايقاع على البعض فيلزم انتفاء العدة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انتضاء دور كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل التمام والنقصان فانها لا تتصف باسم الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انتضاء 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 يستطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما تتوقف على انتهائها تتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا قبل ذلك آخر فكذا لا يتصف الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد انتهائه الى الحيض جاز ايقاع الطلاق على البعض من الثالث بمجرد ابتدائه من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بيد مراليسان قوله وقوله مع فان طلقها ذكر لصحة الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق فاصبح عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع شروع عملا بالعام في قوله فان طلقها اللهم الا ان يكون الاول رجعيا والثاني بائنا ليس بظاهر لعدم اقتضاء المصنف على التفريع 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 فاسال بمرة في اي التطليق الشرعي تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع كذا نقل عن نظر الامامة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مستأنف لبيان كيفية الطلاق المشروعة وذكر الطلاق المرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يستغني تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق المذكور اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي كائنان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين صريح في انه اراد بالمرتين الطلقتين المذكورتين اولا بقوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان فالحكام ان الامساك اي الرجعة حدود الله اي صرف الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نسب في تخصيص فعل المراة في الاقتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى اجملهما في قوله الا ان يخافا حتى علمت المراة انها لا تخلص الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الورود ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوع الطلاق عن تغيير مال هو الاقتداء وصارا كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وابتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والايلام ترك

العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه بحكم الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانا على حال او بدونه فدل على شرعية الخلع بعد الطلاق على ما هو حكم الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الاصح بتوسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين وتدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بشذوذه قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله والحال انكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا وارد ابي بيان الخلع غير معروف الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الاقتداء تصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافوا ذلك فلا اثم في الاخذ والاقتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان موهم ان اتصاله بالاقتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا واحدا بعد واحدا وهما خلع وابتداء وهذا مندفع اشكال الاحد الا لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا تقيما حدود الله الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتيبه على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس مترتبا على الطلقتين بل متدرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع لانه على تقدير الخوف جناح في الاقتداء الذي يرد اشكالا لان احدا لا يقول ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي لما صرحوا به ان الخلع طلاق بائن وبانيا ان لا تصريح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه بالحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على حال لا الخلع واجب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على حال وقد يجاب بان الطلاق على العموم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع ونحن نظر ادام يقع نزاع الخصم الا في ان يكون بصيغة الخلع طلاق على حال حتى او سلم دلالة الاية على ان الخلع طلاق وانه بالحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعد هاته من غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا الرسم فيما الاجماع والخبر المشهور يحدث الفضيلة لا يفيد الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والاقالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا اليمنى 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 انه التسريح فلا تحل لمن بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على جواز شرعية الطلاق بعد الخلع

قوله ان حتى مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يتقوا النساء والمهور وبحوز ان يكون بدلا من ما وزاد الظلم والاعتداء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمستغرق تعالى عن مثل هذا في حين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل براجح الى الوطي قوله والخلاف مبني على مسئلة المفوضة من التفويض بعد التسليم وترك المنازعة استمتع في النكاح بالمهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تحت نفسها بالمهر لا يطلح محلا

الاختين وطلاق ملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف باللام مضافا او باللام كجمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او الوطي بملك اليمين قوله في تفسيرها تناوله الايمان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون للتناول الحامل المطلقة قوله واولات الاحمال باعتبار الجانب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار الجانب عدة غير الحامل اربعة اشهر وعشر فلا 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 منهم من ذهب الى انه قطعي يعني انه لا يحتمل الخصوص اصلا او يحتمله احتمالا ناشئا عن الدليل كاحتمال الترك لاوامر كل عام يحتمل التخصيص التخصيص شايع فيه كثير يعني ان العام لا يخلو الا قليلا بعد من القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وشاهد في السموات وما في الارض حي صار بمنزلة المثل لما لم يسلم عام الا وقد خص منه البعض وفي هذا دليل على ان الاحتمال الناشئ عن الدليل لا يمنع القطع عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له احوج في تعريف المجاز فلما كان المجاز مقطوعا به كان الحقيقة كذلك ثم ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا بما يبطل مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثانيا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذكره لذلك المعنى 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 حكمه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض من صيغ العام من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة لان كل واضع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحمل الخصوص فلا يستفهم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطاب الشرع عامة فلو جوز ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغ العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وعند ابو يوسف الى التخصيص الى السامع وتكليفه المحال فان قيل العام يكلفنا اعتقاد القطع مع التوقف لوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حق الاحكام بل عملنا بالعموم واتهم السامع الظاهر بمنافاة الباطن مسموعا وبقي ما بينهم من العموم الظاهر قطعيا وقد بينا ان العلم بالعمل وصول الاصل وما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق السمع وصول العمل فاما ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وهو خلاف نظير الواحد والعاشر والثلاثين عدد اشارة في حق السمع احتياط وذلك لان العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من السمع فجوزان لا يتقوى ثبت السمع على اثبات الاصل وامّا الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكروا عن وجه بتسليم الجواب من استدلال القائلين بالوقف في العموم بانه مؤكد بكل واجمعين وتقريره انما ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم احتمال الناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك يؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به احتمال التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع نسلم دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون

بكلام مستقل موصول بالعام عاما سابقا في فهم نظر لان مراد الخصم بالتخصيص تغير العام على بعض المسمى سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفصل وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص فلا يكون بغير المستقل اذ المستقل المتراخي فلان يتوقف نصر العام اولا وبصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا في المصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله جمع ما بقي بعد التخصيص هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان التخصيص اي القصر على البعض شايع في العمومات بالقرائن المحتفة فيورث شبهة فيصير ظنيا في الجمع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور على اصله ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ولا يخفى ان قوله وان كان الخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان اريد بالمخصص الاول الارادة الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمنع الاخير الا خص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا بعد ما دخله الشافعي رحمه الله فان تعارض الخاص والعام بان عمل احدهما يوجب ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم حال المقارنة وان جاز ان يكون احدهما متاخرا في الواقع ناسخا والاخر منسوخا لتقدمه وامّا لجواز ان لا يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا للعام بالاخص او يجهل حاله عند الشافعي رحمه الله لخفي في احدهما فيكون مطلقا فيما يحتمله المقيد فان علم ان الخاص متاخر في حق العام بان ثبت بالتاريخ او بالاجماع او بالراوي كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار وقول ابي هريرة رضي الله عنه كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار فان حكم الخاص في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا الا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكم الخاص ثابت بلا معارض في حكم تعارض الامرين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية فانها عامة في كل متوفى عنها زوجها اذ لا تناول لها الا الثاني فان قيل كل من الامرين عام فلم قلتم المراد بالخاص الاول والثاني غير الحامل المت

في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس بنفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيما اذا اريد به استعمال الكل وليس كذلك بل استعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فلذا عبدوا خارجه وعلى هذا يكون المعنون على البعض غير المستعمل ايضا حقيقة في الباقي بحسب التناول وان خرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل ما وجه فرق المصنف هناك بين المستعمل وغيره فيما كان غير المستعمل متميزا مخصوصا بضبط امكن ان يقال ان اللفظ مرتبط بالباقي عند انضمامه الى احدى تلك البسيط بخلاف المستعمل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع والمتناول من تمام اخر بحيث لو نحقق حقيقة في التناول كان العام بمنزلة الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان مع الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب انما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا اذا جعلوا بمنزلتها واجيب بانا لا نسلم انه لكثرة الاحاد بل هو موضوع للكل فيما احتاج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فيما خرج البعض لم يصر الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في الالفاظ مثل المتكرر بعينه وذكر بعض الايمة ان حقيقة صيغة العموم للكل وبعد ذلك فهي حقيقة فيما دون الكل لانها انما تناولته من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما دون 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 لفلان علي الا درهما او الا فلانا وفلانا ولا مال له سواهما كان لا استثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال لفلان علي الا درهما لكن قوله اي لفظ العام مجازا كان او حقيقة ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما لا يخفى على من له ادنى تامل ومن هنا الاختلاف في اشراط الاستثناء فان شرط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان التبع بانظام جمع من المسميات فهو حسنة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة يقرر بكلامه ان العام المتصور على البعض لا يخلو من ان يكون غير مستقل او مستقلا فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة لا شبهة فيما كان قبل التصور على البعض لعدم سريان الشبهة اليه لانها اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا او زيد ذلك جهالة الذي في الباقي فلم يبطل حجة الا ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصوص عقلا او كلا او غيرهما فان كان المخصوص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم سريان الشبهة لان ما يستقي العقل اقل فهو مخرج وغير باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يستقي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يقال لا استثناء ويجعل قطعيا اذا كان التخصيص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا قال بحواز ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لا ما نقول انه كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الخبير على تفاصيل الآيات اللهم الا ان

يعلم التدرج المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي وان كان مجهولا يسقط المخصص عن العام على ما كان وهو المختار لان العام بعد التخصيص دليل لكن لم تتم شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا او التمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص عن سريان العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى المستثنى بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا ينفرد بدونه شيئا حتى ان مجرى الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بخلاف المنتهي على البيان قوله وعدنا ما تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض ليتبين به شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا وبينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج 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 ثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكرنا انما يتم في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما دون المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة متعين التسعون واذا اخرج عشرون متعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة متعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما دون المخصوص لكن ظنا لاحتمال ترجح بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجح من غير مرجح محتملا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر سواء كان المخصوص او مجهولا لان تخصيص خبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يعارض الخبر الواحد حتى يرجح خبر الواحد عليه بالقياس في الصور ولذلك لو كان بين خبر واحد وقياس تعارض فيما دون المخصوص انما يوجب شكا في اصله واحتمال ترجيح ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله واما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي وميله من الصدق الى الكذب فلا يوجب القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص عموم العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون متواترا للقطع بتواتر القياس من الكتاب وليس ببعيد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تواتره بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصفة لانه كلام مستقل مذهوم بنفسه منفصل عن العام وان لم يتقدمه العام وشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان انتهاء الحكم فيما دون المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد تبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظ من كل منهما والله اعلم

فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله لم يسقط هو نفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالمانع المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام ويسقط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول الشك الا بمثل فيه جهالة تورث
زوال اليقين فوجب العمل بالعام وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة بوجه
جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة استقلاله لا يصح تعليله
على ما هو مذهب الجماعة كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل تغيرلة وصف قائم بصدر الكلام دال على
عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا بالقياس 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 الشبه الاول انه لشبهه 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 ينبغي ان لا يوهم 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 سبق في فصل نسخ الكتاب بالسنة قوله فان قيل المخصص اصلا لان كلا شبهيه منتفيان
عدم التعليل فلشبهه بالناسخ وهو الاستقلال ينتفي صحة التعليل لانه لا يصح في الناسخ لما مر وهو مقرون بالقياس
معارضا للنص فلا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلال قوله على ان احتمال التعليل يعلم
دفعا للشبهة الموردة من قبل الخرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص اجوبا عن الاشكال الوارد على كلام
القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتسقط عمومه وبطلان حجيته كما زعم لوجب
بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصح جوابا عن هذا
الاشكال لما فيه من تسليم بطلان القدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان فصل المخصص
اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص فاذا ادركت فاحتمال الغير قائم للباقي في العلل من
الترجيح وبعد ما ثبت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان
حجته فلما لا يلزم يتمكن الشبه فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل
وصف كونه نقضا او سواي القياس لا يعارض النص لانه دونه فلا ينسخه لان عمل النسخ انما هو في رفع الحكم
باعتبار المعارضة للنص فلا يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون
المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص حيث ان قد يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص حيث
ان قد يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس مرجح اهل
تحت العام قطعا والقياس حين عدم دخوله قطعا فلا يسمى خلافا للعام بعد التخصيص فانه ايضا طي والقياس

موجب بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد قال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح سببا
لهذا البيان لعدم تناوله شيئا من الافراد فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح سببا لهذا البيان فلو اعتبرنا بكل الاعتبارين
وجه نظر لان عدم صلوح الاصل لما هو باعتبار عدم التناول لتلك الافراد العام والكلام في القياس المتناول
والا لم يتصور كون مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لو شرطوا
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 وتظهر الاستثناء
ما اذا باع آخر العبد بثمن اي ثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتها بالف كل واحد بخمسمائة صح في
العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه قوله لم يدخل آخر تحت الايجاب لان دخول الثمن في البيع
انما هو بسنة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في آخر كذا اذا جمع بين حر ومتاع وبين شاة وذكية او بين خل وخمر
قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة آخر بعدان يفرض عندنا في العقود
الاول وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما مائة فحصة العبد
الالف خمسمائة على التاسيس وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ليس بمبيع بصريح شرطه وذلك
لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لو ملك المشتري قبول
احدهما دون الآخر فان فصل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملجئا الضرر
بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يجمع 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 ولما 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 الى آخر الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار
يمنع الملك من الثبوت للمشتري لا البيع عن الانعقاد على ما سيجيء بتحقيقه في فصل حكم الخيار قوله وصفة المسئلة
على اربعة لانه اما ان يكون الخيار والثمن كلاهما معلومين او مجهولا او بالعكس او كلاهما
مجهولين فان سمى الاول بلغ سالما وغانما بالفين كلاهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم
ثلاثة ايام سمى الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم سمى الثالث باعهما بالفين كلاهما بالف على انه بالخيار في
احدهما سمى الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد منهما فالخيار في رواية شبيه النصح
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بعقد واحد فلا تكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء وفي رواية شبيه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل
في حكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرواية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى
برواية شبه الاستثناء ولم يصح في الثلث الباقية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن تمنع

جانب الصحة فلا يلزم شبه النسخ المستفى للصحة وجهالة محل الخيار والثمن يرجح جانب الفساد فلا يلزم الاستثناء وقد تقدم ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا يعتقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الاختيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تنفع ذلك وهذا اصل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع الفضولي اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قايم من كل وجه وصار الخيار بعد انعدامه من كل وجه لان العقد لا يعتقد الا لحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر وصار الايجاب في حق الاخر بحصة الثمن ابتداء بخلاف المدبر فان الايجاب ثمة وجد واما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه للنص قايم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة بيع الايجاب ثمة والله فيما ورد هذه الضرورة كذا في شرح التلويح وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لنقض القاضي ثم يخرج فجهالة جهالة من الاصل قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو رد قوله ليس بمبيع شرط التحول للمبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع برعاية شبه النسخ وفي غير هذه الصورة كونه غير مبيع حتى يفسد برعاية شبه الاستثناء قوله فنقول في الفاظه اي الفاظ العام اما ذكر المصنف والا فالفاظ العموم على ما ذكر غير وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ بحيث لو استعمل سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال ولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستعملا كالكل ما يتناوله ولا يتصور له عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع لا الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاقسام اربعة الحكم المجموع الاحاد لا كل واحد على الانفراد وحيث ثبت الاحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالرطل اسم لاحد عشر من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير اما بعد ليستغل الرطل وحل القوم

٢٥

والمسلمون وقوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور العباد وكون في الغايق وشيء ان يكون هذا
تاويل ما يقال ان قوما جمع قلة وهم جمع صلح والافعلة كل منهما يتناول الجمع لاحاد فلا الكلام احد من
حيث انه واحد حتى الرطل والقوم الذي يدخل هذا الخمس فله كذا فقد خلف جماعة كان النقل لجميعهم ولو خلف
واحدا لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول لكل واحد فلم يصح استثناء الواحد في مثل جاءني القوم الا زيدا
ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى منه قلت لولا الاستثناء قلت من حيث ان يحكم المجموع لا يتصور بدون
تحكم كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا لا يصح عندي عشرة الا واحدا والصحيح العشرة زوج الاول واحد الذي
الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد منهم آ كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من
دخل هذا الخمس فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد
الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد او بمثل من دخل هذا الحصن
اولا فله درهم فكل واحد دخله ولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم تستحق شيئا ولو دخله
متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك الاول يشترط الاجتماع وفي الثالث بالانفراد
وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال كما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط
والقوم يجمع الطلاقة على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له لصحة ان منهم جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او
اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير
ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق شرطية وللخفي ان الكلام في الجمع المعرف
واما المنكر فسياتي ذكره قوله لان اقل الجمع ثلاثة احتراز عما قيل اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر
الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم
الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسك ابو موسى الاول بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا في الميراث للاخوين الثنائيين كالاخوات في
الوصية للاثنين بما وصى الوصية فظاهر الثاني قوله تعالى قد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ لم يحل الله لرجل قلبين
في جوفه الحالف والراوي الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله تحدثن اللغوي كليهما من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك
الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما
عرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فرق الاثنين هو المتبادر الى الفهم
من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة
والصحيح رجال اثنان ولنا من قراءة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما تثنية او تحقيقا الان اسماء
الاعداد ليست حروفا واللفظ اثنان شيء على حاله الفرع في موضعه وللذين يجعل جاءني زيد وعمرو العالمان والصحيح العالمان
ثم اجابوا عن تمسكات المخالفين اما عن الاول فبانه للجمع في آن اقل الجمع اثنان في باب الارث استحسانا فادحمه
والموسية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اثنا
الاسحقات فظاهر من قوله تعالى فان كانا اي من يرث بالاخوة يعني الاخوين لاب وام اثنين فلما كان لهما

مركان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين من قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق الدلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الابنتين اعني الثلثين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فلها بطريق الاولى واما الحجب فلانه سبق ان الارث اذا كان حاجب لا يكون الا ارث بالقوة او بالفعل وعلم ان الحجب الاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان اخالفهم فيما كانوا عليه وتوارثه الناس واما الوصية فلها ان الحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تنبيه الواحد بالكبر في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة اما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العدد الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احتراز عن استعمال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب المحل والداعي المحفوظة كانه قال لمن حالته الى حالتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في الموارث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاق خلف الامام وتقدم الامام عليهما في باحة السفر لهما وارتفاع ما كان حراما في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار وقد انعقد الاجماع بها واما ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الكاثر بلا خلاف واما النزاع في صيغ الجمع وصاغوه ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين واجر بالالف ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صنت قلوبكما فانه وفاق فما هذا الا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل هذا.

ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين الشيء والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق ثم بعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وايضا من قال لفلان ان يمثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والكس بعد المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد اخر اسم خاص فلا يكون تبع سواها للاصل لان المتكلم بهذا الصيغ يحكم عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه لولا تكلم بهذا الكلام حتمه وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتوى كثرته ويصير بمنزلة الاصل. والعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام

بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل ظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي باعتبار الزيادة بعد جمع القلة مخصص بالعشر فما دونها لا بما فوقها مع ٣٦ قوله فيصح تخصيص الجمع فداخلوا في منتهى التخصيص فعلا لا بد من تناجم بتقريب بين مدلول العام وقيل يجوز للثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الواحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تقريبا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا تتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك من الدلالة على المفرد على ما هو الاصل ومع المفرد وضعه نظرين وجوه الاول ان الجمع انما يكون جمعا عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ فهو جمع في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة فالنزاع في اطلاقه على الاثنين على الوجه المجاز كما سبق وايضا النزاع في الجمع المعرف باللام اذا عام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سبق وحينئذ لا عموم فلا تخصيص في الثالث اذ لو قال لست كل رجل في البلد واكلت كل سمكة في البستان ثم قال اردت واحدا عدا لا غيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يدفع العموم فلا يلزم ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وقد يكون للجميع كما في افراد ضمير المتعين للتروج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النوع من الثالث بان الكلام في الصحة لغة لا في الوقوع والمراد بالتخصيص المستدل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا مستقلا بهذا تاكد الدفع توجيه حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض لا استثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما نص ابن عباس انه اسم لنفر من المشي واحدا كان او اكثر وقيل لانه يفيد انعقت اليه عدالة الجمع اعني التواتر في دعوى المنسيان وفي الكتاب الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها لجماعة الخاصة حول النبي ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل منزلة المفرد فصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقريره الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني الرجل فاكرمته وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افراد ما شمل ان الانسان لفي خسر والام الاجماع للتعريف ومعناه لا اشارة والتعيين في التعيين والاشارة اما الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو تعريف الجنسية او الى الحقيقة باعتبار وجودها في ضمن الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة كما يقال الانسان نوع والحيوان جنس وقد يكون بحيث يشار اليه وحينئذ اما ان يوجد قرينة العهد الخارجي كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المساوي بلا مرجح فالعهد الذهني في وقوع تعريف الحقيقة وهذا ما ذهب اليه المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا ما لحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذ العهد هذا فقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة العين وكمال التعيين بتم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني هو الذي وجد قرينة العهدية فلا استغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة التصدي للافراد دون نفس

قابل بما ذكر للنزاع في صحة اطلاقه على الكل حسبما ذكر وان حمل على ما ذكر من ان الكل جاء لاستراجميع المراتب في 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 استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني 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 انما هو كما في رجال لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقيقتين ان اريد به موضع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المعرف المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق وللعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقترن الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كما ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني القدر المشترك على الاستغراق سالم يسبق ذكر كقولك للغلام ركب الامير وتعلم ان فيه سوقا ان دخل السوق اشارة الى سوق البلد وسلكه عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين استثناء وقولهم السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت بناء على ان المراد باللام ههنا العهد دون التعريف واسم الموصول ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع وقد فيه النفي بان صحب حكم النفي فلم يبق معها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في البلد رجل بل رجلان اما اذا كانت سيقت لنفي ما هو مظنة ان يقال في امثاله هو رجل او مقدرة كما في ما من رجل الا رجل في الدار فهو للعموم قطعا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوز ان يستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تقريب وتلقين معنى انزل الله التوبة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو الجواب جرى على اعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين في النفي تعلق بمعنى فرد ما ضرورة وقد قصد به الجنس وورد تولها انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب كما يستقيم رده بالاجماع الخبري او الانجاب الخبري لانا نرى ان الله انزل الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على جميعهم وانما قال الانجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الكلية والمعدولة ما ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدق الكلام نفيا لكل معبود عن الهية كان اثباتا لواحد الحق تعالى او تدس من توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال في الكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قيل لما قدرت الالهة بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه

انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو مفهوم كلي خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم الله المحمول على الخبر بحذف المضاف اي الى الله موجود او الى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد للخطأ على المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود والآيات القرينة وهي نفي الجنس تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد موجبان وجود وفي الآخر لبيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واتما موقع الخبر ان المنع على نفي الوجود من الآلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله قوله واللام في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان تعلمني نصيحا وامرأة طالقان للتبيين على تفسير ما مر من ان الشرط مبتدأ مثل ان رضيت زيدا فعمرو رجلا فنكن ازهد في منعه بمنزلة قولك لله لا اضربن رجلا والشكل ان النكرة في الشرط المثبت خاص فيجب ان يكون الجزئي بحسب ان تكون في جانب التفصيل للعموم والايجاب الجزئي وظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس لاجل عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة نحو التي لا تختص بمرد واحد من افراد ذلك النكرة كما اذا حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم مما يجمع فيه احادا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا رجلا بدخول واحد قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد فتبديل عموم بوجهين الاول الاستعمال في قوله ع ولعلي ان حبن حين من شرك وقوله ع وقد تموت خيرة من صدقه بسببه الذي لا تظهر بان هذا الحكم عام في كل معين من كل نوع فيعرف بمعين ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل النفي من نكاح المشركين وهو عام فما ذكرنا من ان لام المعرف باللام عامة في النفي والاثبات فيجب عموم العلة للحكم وقعه اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة محتمل بغير الجنس وبكلام اي او ان النكرة المستغرقة من النفي الثاني ان تعليق حكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر يشعر بان اخذ الاشتقاق او وصف علة لذلك الحكم لكونه مناسبا وهذا امارة من قال الصفة والموصوف كلي واحد نعني بها عونه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا عالما بحالة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما بحالة مائتين والكل قد يقال في بادئ ذلك الاستثناء ليس من قبيل الحكم بانا بوجه من صدر الكلام وعجزه بل النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه عمر الله وجهه حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يستدعي اول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخصص ذلك النوع بصفة مستثنى وتحقيق ذلك ان النكرة معنى الوحدة والجنسية تكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فتحت بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد بها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تجرد في الوصف القطع بان القصد في مثل ثمرة خير من جرادة والرجم رجلا الا امرأة الى الخسيس دون الرذل ولا في وصف يعلم قرينة القطع بانه للعموم في مثل ليت رجلا عالما ادخل الدار بمجالسة واحد فاحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه لم تكن في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه قان قلت قد مر ترجح فيما سبق

بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحسي اعني ما يراد
او احد بل الاضافي اي ما يكون بتناول البعض تناوله لفظ الجمع وقد يكون بالقرائن ولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه
وهذا كما قالوا في قوله تعالى الذين يوقنون وأولئك الاجمال 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 المجرد تعدد مسماه
مثل العشرة قوله النكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة فعلة انها موضوعة
للفرد فلذلك لا بد لها من دليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المقصودة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستوفى بها قسما
المقام كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت وتوهم من حيز جزاءه واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة
فان وقعت في الاثبات فهي تطلق على فرد غير معين كقولك لقيت رجلا اي فرد غير معين من افراد الرجل وهذا معنى قولهم المطلق هو الشائع
دون الصفات لانها بالنفي للايجاب كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء الامر بجزئية جميع البقر
مثل بيت واشتريت وابيع وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي للايجاب واحد منهم مرددا لكل الجنس غير معلوم التعيين
عند السامع وجعل منها بالاطلاق بالمعنى الاول ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى تخييرية ذبحة اعتبار فرد واحد
وكان المراد ان لكل امر يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او
كثيرا وهذا فسر المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه يحكم الخصم كثيرة ما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق ما بينه لقطي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل
فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم غير امرء الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل تحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى الكل اي فتركان ويجزيء اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام وان لا فلا
على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فلكل كذلك
والا فلا جهة للعموم قوله واذا اعيدت نكرة لما اخر الكلام الى ذكر النكرة وافاد بها العموم والخصوص اردفه بما
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس في الكلام فيما اعيد اللفظ الاول اسامي كسبب من التكير
والتعريف او بدونها وجنسه يكون بطريق التعريف مرة باللام او الاضافة لتحصيل اعادة المعرفة نكرة او بالعكس وتفصيل
ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة بصور اربعة اتساء وحكمها ان
يقطع الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا ساء في النكرتين ان
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 فتكون داخلا في الكل سواء
قدم او اخر مثل لا يجاوز المعرفة نكرة يقول الحاسبي صحيحا من شيء ذخل وقلما تقوم اخوان عند الايام ان يرجعن
قويا كالذي كانوا تمع النظم بان الثاني غير الاول فيه نظر لانا لا نسلم ان التعريف لا يلزم ان يكون للعهد حتى يحتاج الى
هو الاصل وعند تعدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه وايضا لانا نسلم ان يكون الثاني عين الاول ان يكون المراد
هو المراد بالاول والجنس بالنسبة الى الكل ليس كذلك وايضا لانا نسلم ان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثيرة الكلام قال
الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال وارفع بعضكم فوق

بعض درجات الى غير ذلك اعلم ان المراد ان صنائعهم الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة مع عدم المغايرة كقوله 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 مع ان الثاني تأكيد
الاول وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى في هذا الكتاب انزلنا اليكم الكتاب الكتاب الذي عند فالما بين يديه من الكتاب
طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
اعلم انه واحد وسئله كثيرة الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا وخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحكمة
فالثاني معاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة في الشرح
بما ذكره زاد تعالى لك للتوسيع قوله ان يطلب عمر بن سيرين متنزل من ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي
من النبي صلعم ان خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا لو ثبت عن
مشكل يسير للتخيير والتعريف للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا
للاول فظهر ان العسر قال فخر الاسلام فيه نظر وجهوبان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقرير معاني النسر وتمكينها
في القلب لانها تكرير صريح لها والدليل عليه عدد اليسر كما لا يخفى قولنا ان مع زيدا كتابين فاشار اليه
المصنف بقوله والا صح ان هذا تأكيد قوله وان اقر بالف بعد قوله لزيد اراد اصكاك الشهود فاقر عليهم سرين و
كذا بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد انما قلنا ان الثاني هو الاول لكن يتوقع بالمال الثابت في الصك وان لم يصدقه
بالصك بل اقر بحجة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحجة شاهدين بالف عن غير بيان للسبب فعندي وجه الله
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا
بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد بكل صك شاهدين وعندهما يلزمه الف واحد لان
المعرف اذا تكرر الاول لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فالالزام الف واحد على تخريج الكرخي
لان المجلس ناشر في جمع الكلمات المتفرقة وحملها على حكم واحد وانما قيد بذلك لان الاقرارين لو كانا في مجلسين يكونان عند شاهدين
لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فالالزام واحد اتفاقا
كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف مثله
مما في عهد الصك ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاولى ان يقر بالف مثله بالصك
عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون اللازم عندي خمسة
الفين بناء على ما ظهرا معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني غير الاول قوله ومنها اي ومن النكرة نكرة تعم بالصفة يريد انها
باعتبار اصل الوضع تخصوص عن النصل الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما
وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها للواحد بهم يعم كل واحد على الجمع
على سبيل البدل ان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المضموي او النعت التحري لان الجملة بعدها

قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى للمؤمن انكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
وصوعام فمهما يدل مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبرها والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للزوم الطا
بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار واستشكل الاول بانه يخصص بما يعود الضمير
المفرد اليه مثل اي الرجال تاكل وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف حرران ذلك في ايتين كلمات العموم
مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا ما او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجد الوقت انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي
الثاني لم يوجد ما يتعلق به الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي انما لم يعتقوا جميعا والا واحدا
اذا قال لم جعل هذه الخشبة والخشبة ما طبق حملها واحد حملها معا عشرة جميعا لان المقصود صيرورة الخشبة محمولة
الى موضع حاجة وهذا يحصل بكل واحد من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلالتهم
وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تام الخشبة لا بطائفة لكل واحد منهم حملها معا عشرة جميعا لان المقصود صيرورة
ضربك قوله وهذا الفرق من كل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين
اذ الجملة صلة او شرط لان فيها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في
الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف
والثاني قطع عن الوصف كلام لا يدري ان يرمي فيما اذا قال والله لا اقربكما اليوم او لا اقربكما فيه عام بعموم الوصف
مع انه مستند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يعم بالمضروب لاستلزام
قيام الوصف الواحد بمحصنين بخلاف الزنا فان الفعل يشتمل بحسبه محصنين ان يعم الوصف عاما به وبالمفعول
المفعول به فصله بيت ضرورة فيقدر ما قلنا بقرينة في التعيين بخلاف المفعول فانه صرح به وقد
وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزنا من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضيف فيها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا استلزام في قيام الاضافيات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل الوجودي جميعا والى المفعول فيه في الوجود
فقط فاتصاله بالاول اشد وايضا المفعول به هنا انما صار في ربط الصفة بالموصوف في التعيين وكونه ضروريا
للبيان في الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري لبقاء ان يقطر النظر في التعيين وكونه غير مفصول الا لبيان الضرورة بل يؤكد ما
قوله وهذا فرق آخر يفرد به المصنف حاصله ان الواحد المنكور في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد بطل
بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل
وبعض الوحدة باق من جهة ان عتق كل ملكي بخر بسمع قطع النظر عن الغير وهو بهذا الاعتبار واحد متفرد من الغير
وفي الصورة الثانية عتق الواحد باختيار المخاطب ضرورة ان الكلام لم يحصر الفعل في الصورة الاولى الا انا
نقول في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مثل الاول فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا
تصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئت وانكل واحد منهم كذلك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع

من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع
الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتق كل منفردا بالمضروبية
كما في الضارب بعينه واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض حتى لو ضرب معا وعلى هذا
التقدير سلمنا 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 فانه لا يصح ان يقال لو لم يعتق 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 تكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى
المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته قوله وتنهاسر وقد تكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاولى بان يقال ذو بمعنى صاحب وهي تلزم ان تضاف الى اسم جنس ظاهر كزيد وان جاءني رجل اكرمته
الا افراد ومعنى من في الدار زيد في الدار امر واحد غير ذلك فتعدد في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتعميل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما
في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين وقد يتكونان للجنس والمعنى ما يعبد من دون الله
خاصا البعض الآن البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بالانتظام جمع من المتميات
قوله يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان رفع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال
من في البعض هو الشائع الذي يكون مجردها اذا البعض يحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح
البيان كما في من شاء من عبيدي تنزيل بعضية المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن
شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لذنبك اذ لا ذنب لهن فانها
ترجح العموم ويكون من للبيان دون التبعيض خلافا للشافعي وقد يقال ان العموم هنا بعموم الصفة والمشبه صفة
الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كل من وصفه ظاهر وبينهما فرق فيرد به الصفة وتقرير الوجه
من يحمل التبعيض والبيان والتبعيض متعين ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض تحت الكل واراده الكل
يحتمله بخلاف من على التبعيض خطأ بالمتعين المقطوع وترك المحتمل المشكوك فمن شاء من عبيدي لكن العموم
من جهة التبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته قطع النظر عن الغير كان كل من شاء البعض
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر
على تقدير تعلق المشيئة بالكل فعلم ان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
فيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه محال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان
تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطني لا اطلاع لنا عليه وانما الظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اقراح البعض
لتحقق التبعيض وفيه نظر وصوان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
لهم ان تكون في ضمن الكل لا بد ونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متعين وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء

هذا قول بعض أيمة اللغة والآمدي على أنه للعقلاء وغيرهم فإن قيل في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر بصدق الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع يتقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها التأويد ومحمد رضي الله عنهما فهو أن عاما ومن للبيان والمراد جميع عدد الطلاق المشروع وأنا وجه قول أبي يوسف رضي الله عنه فهو من التعميم بحيث يكون عامات بمعنى واحد بمنزلة أحكام ليس المراد أنها للإقبال التخصيص أصلا لأن قوله والله خلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص مما سبق بل المراد الإتيان خاصين بأن يقال كل رجل جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم فإنها سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الأيمة وفخر الإسلام أن كلا يحتمل الخصوص نحو كل من دخل داري فهو حر فإذا قال كل من دخل داري فله كذا فدخلوا على التعاقب فالمستحق للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فإن دخل الكل بيمين إذا أضيف لفظ كل إلى النكرة فهو لعموم أفراد ما أضيف إليه والمعرف باللام فلعموم أجزائها فيصح كل رجل بتسعة هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فإنه لا يصح كل الرجال لكمال هذا الجمع بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا أو على التعاقب لأنهم لو دخلوا معا قبل الأول خاصة لأن من دخل بعده ليس بداخل أولا لأنه سبوقا بالغير وبعد الأول السابق الغير المسبوق قوله فكل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة إلى التحلف الذي يعقب دخوله بعد فتح الخمسين وذلك لأن الداخل ولا بد أن يعتبر إضافته إلى الداخل بأنه ليس بداخل أصلا وإلى بخلاف من دخل أي لو قال من دخل هذا الخمسين أولا فله ألف فدخله عشرة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه ليس عموم على سبيل الانفراد لعموم الجنس وهنا لم يتحقق واحد دخل أولا ولا بجوزان يحمل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم أو يجوز بهم بمثل واحد لأن عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من إنما ثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في موضع النفي فلا استقراء فيه قوله وهنا فرق آخر حاصله أن الأول بخلاف السابق على جميع ما عداه وهذا المعنى لا يتصدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون بمجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالنقل يجري فيه التعدد فيصح إضافة الكل الأفرادي إليه فعلى هذا يجب أن يكون من ذكر موصوفه إذا لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الخمسين فلم كذا فيجب أن يكون للجميع بنقل واحد في هذا الدرب نظر وهو أنه ينبغي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النقل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز الخ السابق بالنسبة إلى المتحلف وليس كذلك لتعريجهم بالنقل للأول خاصة قلت قوله فإن قال جميع من دخل هذا الخمسين إلا أعلم أن الشرط لحلة النقل في مسائل تعدد دخول الخمسين الأولية أما أن يكون مذكورا بلفظ من أو مع إضافة الكل أو الجميع إليه ومع التأخير أما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا جامعا أو على سبيل التعاقب بعد تسعة فإن كان الداخل واحدا فقد كمل النقل في الصور كلها أما في من دخل فلكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلأن هذا التعميل للتجميع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول ولا فالواحد أولى لأن الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعددا فإن دخلوا معا فلأنهم لم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل فالمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لأن نقل

جميع الأجناس على صفة الاجتماع فالعشرة كخمسين واحدا سابقا بالدخول على ما بعد الناس كلا وكل فإن عموم على سبيل الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع يتقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها التأويد ومحمد رضي الله عنهما فهو أن عاما ومن للبيان والمراد جميع عدد الطلاق المشروع وأنا وجه قول أبي يوسف رضي الله عنه فهو من التعميم بحيث يكون عامات بمعنى واحد بمنزلة أحكام ليس المراد أنها للإقبال التخصيص أصلا لأن قوله والله خلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص مما سبق بل المراد الإتيان خاصين بأن يقال كل رجل جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم فإنها سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الأيمة وفخر الإسلام أن كلا يحتمل الخصوص نحو كل من دخل داري فهو حر فإذا قال كل من دخل داري فله كذا فدخلوا على التعاقب فالمستحق للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فإن دخل الكل بيمين إذا أضيف لفظ كل إلى النكرة فهو لعموم أفراد ما أضيف إليه والمعرف باللام فلعموم أجزائها فيصح كل رجل بتسعة هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فإنه لا يصح كل الرجال لكمال هذا الجمع بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا أو على التعاقب لأنهم لو دخلوا معا قبل الأول خاصة لأن من دخل بعده ليس بداخل أولا لأنه سبوقا بالغير وبعد الأول السابق الغير المسبوق قوله فكل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة إلى التحلف الذي يعقب دخوله بعد فتح الخمسين وذلك لأن الداخل ولا بد أن يعتبر إضافته إلى الداخل بأنه ليس بداخل أصلا وإلى بخلاف من دخل أي لو قال من دخل هذا الخمسين أولا فله ألف فدخله عشرة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه ليس عموم على سبيل الانفراد لعموم الجنس وهنا لم يتحقق واحد دخل أولا ولا بجوزان يحمل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم أو يجوز بهم بمثل واحد لأن عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من إنما ثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في موضع النفي فلا استقراء فيه قوله وهنا فرق آخر حاصله أن الأول بخلاف السابق على جميع ما عداه وهذا المعنى لا يتصدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون بمجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالنقل يجري فيه التعدد فيصح إضافة الكل الأفرادي إليه فعلى هذا يجب أن يكون من ذكر موصوفه إذا لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الخمسين فلم كذا فيجب أن يكون للجميع بنقل واحد في هذا الدرب نظر وهو أنه ينبغي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النقل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز الخ السابق بالنسبة إلى المتحلف وليس كذلك لتعريجهم بالنقل للأول خاصة قلت قوله فإن قال جميع من دخل هذا الخمسين إلا أعلم أن الشرط لحلة النقل في مسائل تعدد دخول الخمسين الأولية أما أن يكون مذكورا بلفظ من أو مع إضافة الكل أو الجميع إليه ومع التأخير أما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا جامعا أو على سبيل التعاقب بعد تسعة فإن كان الداخل واحدا فقد كمل النقل في الصور كلها أما في من دخل فلكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلأن هذا التعميل للتجميع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول ولا فالواحد أولى لأن الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعددا فإن دخلوا معا فلأنهم لم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل فالمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لأن نقل

الفعل الاعداد واما ايا ما ملان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام
واما الثاني فلان جعله بمنزلة قول الصحابي نحي النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
فربما ان الفعل اعم فقضاه بالسنة انا وقع في بعض الجزاءين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم ان

يسئل مسئلة السنة ثابتة فلان فقال نحن نقول الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقييد بخلاف قوله النفظ الذي
ورد بعد سؤال واحد نه وحسنه فحصل الاقسام في الاربعة المذكورة والاستماع ان يكون اللفظ قطعا في الاتحاد لا يحتمل الجواز

لا ينفي بعد المستقل لا يكون كلاما منيا اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة للسؤل من كلام موجب او
منفي استهما او خبرا فانها مختصة بالجواب لنفي السابق لاستهما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان على
كذا ولا يكون نعم في جواب اليس على كذا اقرار الان المعترف احكام الشرع من الطرفين حتى يقام كل منهما مقام الاخر
ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استهما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال بعد ثبت
اليوم فلما في جواب تقدمي يصل كلامه مبتدا حتى يحتاج بالتقدي في ذلك اليوم دلك الغد المدعو اليه او غيره
او بدونه للان في حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المقتضية وفي جلد بانه للنوي ما

يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان
التمسك انما هو باللفظ وعمومه وخصوص السبب انما في عمومه اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر ورود العجاج
وبعد تعديم 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
وحاية السرقة رداء صفوان او في سرقة المجن كقوله عليه اللام انما اهاب دبغ فقد طهر ورد شاة ميمونة وقوله علم
خلق الماء طهور الا يحبسه الا ما غلب على ريحه وطعمه او لونه ورد جواب السؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما
للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لفعل السؤال
فلما طابق الجواب السؤال العام والسؤال الخاص اجيب من الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم
دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه ومن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في
خصوص الحكم به بل قد يكون نقل سبب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة و
من الثالث بان عدم المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة
بعني المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لما ستهما ايا ما من
جهة ان المطلق والشايع في جنسه بعني انه جزء من الحقيقة محتملة للخصوص كما مر من غير حمل ولا تلوين والمقيد ما
اخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت من شيوع المومنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المومنة
وشرط التصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلفا حكما او يتحدا فان اختلف فان لم يكن احد
الحكمين موجبا كالتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عريانا وان كان
احدهما موجبا كالتقييد الاخر في الذات مثل اعتق رقبة والاتعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فان عني ملك الكافرة يستلزم عني اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة فحمل

المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييد ذلك المقيد وهو لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال
لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك المقيد لكن ان كان
المقيد موجبا فما يجابه وان كان منفيا فبنفيه ومعنى قيد الكافرة منفي فتقيد ايجاب الاعتاق بغير الكافرة وهو المومنة
وقيل من المستبعد ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد بقيد ما سواء كان والمذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة
اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا على الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة من
العيوب المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان حمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان مراد الاشكال المذكور
ليس اجراء حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف حكمهما اما اذا اتحدا فاما ان يكونا منفيا واثبتا فان كان منفيا فلا
حمل لانه لا تتفق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لان الجمع بانه لا يستق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا
المطلق مع المقيد وان كان مثلها ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كفارة اليمين والقتل فلا حمل جلما
لشافعي رحمه الله وان اتحدتا فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب وهي الواقعة او الحكم فان كان الاول كوجوب الصاع في
صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر فحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة
العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لاشتراط الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء
غير المتتابع لوقوعه المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزاءه فحمل المطلق عليه وفي المثال اشارة الى الجواب عما
يقال لم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع
في الصوم بعينه انا حملنا عليه مطلقا ورد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة تنزل منزلة الخبر
بخلاف قراءة ابي في فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بها على الكتاب
انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله علم
في جلسة الاعرابي صم شهرين وروي ستين شهرين قوله لان المطلق ساكت عن التتابع
حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر
التقييد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوب القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض
كما اذا اتحد حكم الحادثة وهنا للبعض ان يمنع لجواز ان يكون العمل بها للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة
القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن لكلامه استعارضين قوله لان التقييد
فان قلت يشكل الاية انا نقل على ان السؤال والبحث عن القيود وكلا وصاف الغير المذكورة توجب التغليظ والمساءة
لا يقال ان المطلق يوجب ذلك قلنا فاذا كان عن العبد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد يطرح الاولى
على ان المفهوم من الاية ان وجب السواء هو ذلك التبرد والاشاء السؤال عنها وقد يقال في وجه لاستدلال ان الوصف
في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي عنه النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية
في هذا المطلوب فاسئل واصل الذكر ان لم تعلموا قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا الامر جمعة على الجمع
لانه لا يحمل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا من الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه المراد
بهم في كبائعة فانهم جعلوا اي خيار المجلس بخبر ابن عمر في البيوع الثابت في الربايب فالطيشوا وعليه انعقد اجماع من بعدهم

كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة المكونين اجماع على الاصل الكلي ان يكون كذلك لدليل الحكم في هذه الصورة ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان فلو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي حمل على المقيد ابطال الاجزاء في بعض افراده ويستدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن فرد كالمقيد فان قيل حكم المقيد ليس منهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه قيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك في الجملة ويرد عليه ما مر من ابطال حكم الاطلاقات قوله والنفي في المقيس عليه بين ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد فلان هذا القياس ليس تعديته للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة المقيد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس واستناد عدم المطلق في قال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد والعدم اجزاء غير المقيد لانقال المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له بالنفي والاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص الا ان قوله ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل حيث وجد المقيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المدعى هو وجوب المقيد لا اجزاء المقيد والاشك ان النص المطلق يدل على عدم وجوب المقيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد وغيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحته على التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يحصل فيها بالنص المقيد ايضا فلا امتناع في اجتماع النصين التي سرح حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فانحمل واجب اتفاقا قوله المقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضروريا فيما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر المقيد ولم يذكر الكافرة يأخذ على العدم الاصلي ويكون الدلالة المطلق عليها اي على الافراد الباقية على سبيل البدل دون الشمول الظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لانقال التنكير قرينة بالسلامة مندرجا لاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس واما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة استغنى بكل المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من غير ان يلزم الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس ابطالا لدلالة الكتاب به بالنص فيكون القياس باطلا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك انه لا يراد في نفس الصيغة وغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هناك سلطنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير ترجيح وتامل فيما يحمل به ترجح احدهما او رد دلك سئلة استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما بالمجموع بان يقال رايت العين وريد بها الجارية

والباصرة وغير ذلك وفي الدار يكون اي الاسود والابيض او اراد هنداي حاضت وطهرت فقيل يجوز قيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه صاحب الهداية في باب الوصية وللبحث مجال الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على تقدير الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقته وقيل مجاز ومن الشافعي رضي الله عنه انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن وللاجمال على احدهما خاصة لا بعينه وهذا معنى عموم المشترك في العام عند قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل القائم على استعماله وهو الذي اختاره المصنف وقيل يجوز لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الاختلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لاستعمال الاكثر من حقيقة واحدة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني فالنزاع في صحته فان قيل لانقلم باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع من حيث هو مجموع بل يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين بمعنى انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد من حيث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه كل واحد من المعنيين والاسرلك ان تجواب انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي سواء كان منفردا عن الاخر او مجتمعا معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الانفراد لما سيجيء في بيان اسناد وضعه للجمع وهو التقدير بن ثبت المدعى لتعاطي الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ بازاء كل واحد من مفهومي المعنيين بشرط الانفراد عن الاخر وان كان بازاء المجموع ايضا لكن بشرط الاجتماع مع الاخر ولا شك ان الوضع بهذا الشرط لا يستلزم الوضع بشرط الانفراد عن الاخر فلا يكون استعمال اللفظ في المجموع استعمالا في كل واحد منفردا عن الاخر فلا يكون حقيقة وان سلم ان الوضع بهذا الشرط يستلزم الوضع بشرط الانفراد عن الاخر لكن لا نسلم ان استعمال اللفظ في المجموع يستلزم استعماله في كل واحد منفردا عن الاخر لجواز ان يكون استعماله في المجموع من حيث هو مجموع مجازا لعلاقة الكل والجزء او الملزوم واللازم وان سلم ان استعماله في المجموع من حيث هو مجموع يستلزم استعماله في كل واحد منفردا عن الاخر لجواز ان يكون استعماله في كل واحد منفردا عن الاخر مجازا لعلاقة الكل والجزء او الملزوم واللازم وان سلم ان استعماله في كل واحد منفردا عن الاخر يستلزم كونه حقيقة

لكل واحد من المعنيين حكما اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل في هذا من غير استعمال في الآخر وان مع استعمال في المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة واما انه لا استعمال في الكرسي مع واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل كما سياتي بيان اللزوم عما نقل عن المصنف انه اريد به المجموع وهو الموضوع له لكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا ايضا الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه بانه لو اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لانفس المراد وحل هذا ان جميعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد المجموع دخل تحته كل فرد وغير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هناك مجموع مراد فيه خلاف في كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ وبغاير كل من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا بالنطق ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة تبرر ادخالهما تحت نفس الموضوع له والا فحكمان للفظ حقيقة لا مجاز او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يشاركه في كونها مرادا فرادة وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي وانما يتحقق ذلك لو كان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالجمع بين الحقيقة والمجاز ان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق الجمع على الكل ويكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق الجمع على الكل مشروط بلزوم واتصال منها كالرقبة والتخمر على اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع الارض والسماء فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الايجاب اما هو بالحمل والتحريض على ما هو مذموم عن المتلبس به اذ الايجاب فعل فلان يطلق فاعل والزنا وغيره نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عما خلاف معلوم لكل احد فكون انما يلزم اذا لم يكن بينهما اشتراك معنوي والمقصود بالايجاب للقطع بانه للاركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد الحق زيدا والامير قد خلع عليه فاحمد موه وعظموه ايها الرعايا فلذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فانوا ايها المؤمنون ما تليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله وايضا هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى تم قيد الاستعمال بقيد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذا لم يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال الرجل فانه يكفي فيه مجرد النقل في التعريف فيدنا الاستعمال الصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال الغلط الارض في السماء والانسان من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف العام فالمتبادر في الحقيقة هو الوضع الشرعي من الاوضاع المذكورة وفي المجاز نعم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع وفي المجازات لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة عما الاطلاق والافهي حقيقة مقيدة بالجهة التي هي كان الوضع وان كان مجازا

ان يكون في كثير من الناس مع اخر بعضهم كوضع الجمهة واشتمال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف العمل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا لان بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى او وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فغاية حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مثل كل فلو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال لم تر قوله وللحكم بها استحالة فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ليس في ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ليس لها وجوه ولا حياة كما حكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الناطق وهو غير ممتنع صدوره من الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى في الجامع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان حكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ويحوز ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالحكم المتبادر مما ذكر من الالفاظ غير مناسب للمعنى المذكور فانه يناسب حقيقة التسبيح فمنوع لان سماع ان المشركين لا يفهمون عند الدلالة ولا يعرفون الا خلافهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق للاسلاب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا مجازيا على التقادير اما ان يكون استعمالا فيما وضع له بحقيقة واما استعمال في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له مجاز والا فغلط وهو اما ان يستعمل فيما وضع له بحقيقة الصحيح في الغير بلا علاقة ووضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما ان يجعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له ذكر الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخرج عن المجاز والمجاز بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من وجه مجازا من وجه لوجود العلاقة وكان ينبغي الارادة تفصيل وبيان اخر جملة فان قيل الاستعمال الاطلاق هل يعتبر العلاقة ام لا اعتبر الاول الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول غلطا لمشاركة الاطلاق عدم العلاقة والثاني مرتجلا فلم يعتبر العلاقة والمجاز اذا اتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بلا ولوية هذا الاول مقبول والثاني مرتجلا فلم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الصحة كالاستعمال بلا ولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى تم قيد الاستعمال بقيد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذا لم يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال الرجل فانه يكفي فيه مجرد النقل في التعريف فيدنا الاستعمال الصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال الغلط الارض في السماء والانسان من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف العام فالمتبادر في الحقيقة هو الوضع الشرعي من الاوضاع المذكورة وفي المجاز نعم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع وفي المجازات لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة عما الاطلاق والافهي حقيقة مقيدة بالجهة التي هي كان الوضع وان كان مجازا

الاعتماد في الجميع وفيه بحث لانه ان اريد به الانقياد واستدلال واسر التكاليف ونواهيها فما هو الظاهر من كلامه فهو الصحيح في المكلفين وان اريد استدلال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة عام من هذا او ذاك فمحمول لجميع الناس ظاهر فلا بد

جهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا ان يكون مستعملا فيما هو غير
الموضوع له بحيث لا وضع وقد يكون مقيدا بما يجعله اياها 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 على ما ذكرنا
بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء فاطلاق الحقيقة والمجاز
على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة
الظاهرة فيكون مجازا لا اخطا وحمله على خطا الخاصة فان قبل البديع في الفرس من جهة الوضع
باصطلاح التخاطب احترازا من انتقالها جميعا وضعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في
الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس
من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد
ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اجيب بان المعرف قد اخذ في الحقيقة ما خوذ في
تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات لانه كثيرا ما يحذف من اللفظ الموضوع خصوصا عند تعلق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية والمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا تناقض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من
حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له لفرض
ان اللفظ يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز بما سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليستلزمه الى ملزومه وان
الاستعمال في غير الموضوع له بناء على ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له
فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال قلنا قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء وانما الفرق
قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والمنتابه على ما ذكر في الفتاح والتقريب المذكور
انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل في المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما يوضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل الا فيما غير مستعمل فيه والفرق ظاهر والتحقيق ان معنى
استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب الدلالة عليه واراده نسبة مجرد الذكر لا يكون استعمالا لا يقال فلا يصح منا
لاشتراط العلاقة بين المعنيين للذي عبارة عن خروج الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع فليس في عبارة من جمع بين الامرين
قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وصوان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يحتمل نقل نهو المشترك وان احتمل
فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فمع الاول حقيقة وفي ان مجاز مع بما
ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مستقل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول

نه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على ما يراد الاقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والمجاز
فالمنقول ما غلب في الموضوع له بحيث نهم بلا قرينة تبينه وبين الموضوع له وينسب الى ان قال لان وصف المنقولية انما
حصل من جهة نقل مستقل شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى
الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة
حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا وبحسب حقيقته ومجازه الى ما يكون مستعملا فيه موضوعا
له او غير موضوع له باعتبار وباعتبار انسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ستسم ستة عشر
قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام لا يحتمل له في الوجود كالمنقول اللغوي من عين
عرفي واصطلاحي مثلا وغير ذلك على ان النقل طارئ على اللغة اصلا والنقل لا يعقل منقولا لغويا وان كان المعنى الثاني من
مراد المعنى الثاني المتبادر كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول المعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول
مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقته من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة
الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس لكان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض لحقيقته لغة مجاز عرفا
وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمتبدر خصوصه
ولا في العرف المطلق بالطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار وكذا بحسب العرف وطالما كان هذا
مظنة سوال وهو ان يقال ان صحة الطلاق في المعنى الثاني لكان صحة الطلاق المنقول
على افراد المعنى الثاني حقيقة بحسب [illegible] لصحة الطلاق على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم سواء كان بحسب
الوضع والتعيين اللغوي او العرفي او غيرهما وقد ظهر بما ذكرناه ان افراد المعنى الاول كالمجاز بمعنى بناء الاول على الحسي
فصور العلاقة بينه وبين المعنى الثاني هي المجاري فصحة الطلاق على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول
اي ملازم لنوع علاقة لزوم صحة الطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود الصحيح صحة الطلاق
المجاز على افراد المعنى الثاني لتلزم [illegible] بان اعتبار وليس صحة الطلاق المنقول على افراد المعنى الاول والمعنى
الطلاق على افراد المعنى الثاني لتلزم [illegible] بل الاولوية هذا الذي يظهر لي والله اعلم
ان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى واسب من وضع الجدار لما لوجود معنى الدبيب فيها فالمناسب رجحان في وضع
معين لا لمانع والا يلزم صحة الطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة
وهذا الذي ذكرناه اوردته صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز بهما قوله وهو اي المنقول
الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة وليست الاربعة اقساما بتلك الاعتبار عند علماء الاصول فلان الصريح ما اللفظ
المراد منه في نفسه اي اللفظ الذي كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا
او مجازيا او اخر يفهم من نفسه من استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او بعد صول السامع عن الوضع
او القرينة او بغير ذلك وهو ان كان المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والمجاز
وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار

وان كان فيها في اللغة احيانا عن استعمال ذلك في الحي بانه سر المكلف واما
عند علماء البيان فلان الكناية تقصد بمعناها مع قيام ما يدل على ان المراد
والنفي ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد تقصد بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم
يكن نجاد تطابق ان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى
واشتمال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب اللازم
عليها ظاهر لتعدد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز
ارادة الاول ايضا في محل الخفاء لكنها مجاز فانه مردود بان شرط المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وصيل
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 لا فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا استدل من يجوز
عليه النظر ومجاز اذا استدل من لا يجوز عليه النظر والجملة تكون الكناية من فصل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان
قيل قد ذكر في المفتاح ان الجملة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة
في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز بيانا لما قلنا اراد
بالحقيقة ههنا التصريح بها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في
كونها حقيقتين وغيرتان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لانا نمنع ذلك لان المعنى الحقيقي والمجازي معا انما تتولد انما هو اذا اريد بها بالذات وفي الكناية
اريد المعنى الحقيقي لا بالذات بل المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد
قصدا وبالذات لان المعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليستقل منه الى معناه فيما وضع له لان ارادته
حينئذ لتكون الانتقال الى المعنى المجازي المراد بالذات لا ارادة قصد لين غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له بمنزلة
لارادة الموضوع له لاستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعمال فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك
قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مشترك بين المعنيين الاشتراك الذي يقابل المعنى
بالكليين وفي الجملة بالعقليين لا الكليين دليل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الكثير دون الاسناد
وقد اوصاف النسبة بالحقيقة والمجاز تبعا دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا
اعتبر في المسمى النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جعل الاسناد فيها الفعل او غيره هو فاعل عند المتكلم ملابسة بين
الفعل وذلك الغير بحوانيت الربح النقل ملابسين الاثبات والربح من الملابسة لكونه زمانه وارادة الفعل المصطلح
زمانه من المصادر والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد انهم المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له
وهو بمعنى صوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كالعالم وسواء صدر عنه باختيار او لا وسواء كان
المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او احدهما او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما
فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انت الربح النقل اللهم الا ان يقال المراد

عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو
اريد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب الصحيح خرج ما قال الكاذبة التي لا يطابق
الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق
لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم هو الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل ضرب
عمرو على لفظ المبني للمفعول ان المفروضة صفة عمرو فهو فاعل عند المصنف وغيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور
فيدخل في تعريف المجاز اينبل انهم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل مثل في عبشة راضية لان العيشة
هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والا فقول الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم
في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد اثنا ولد ويلزم قوله للابسة احتراز عن مثل انت الربيع النقل فانه ليس كذلك
وهو ظاهر والمجاز لان العلاقة بان مثل هذا بسبب الفعل قوله فصل قد سبق انه لابد في المجاز من العلاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها الاستعارة وسيرتقي ذكر القوم الى خمسة وعشرين وضبطه
ابن الحاجب في جهة الشكل والوصف الكون عليه والاولى انه والمجاورة وارادة ما يكون احدهما في الاخر
باجزيه او الحلول والمحل وكونهما في محل ثالث او كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في نسمة الكون في
الاول لا استعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا
بالفعل لمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فان تقدم ذلك الزمان عليه فان تعلق الحكم بالمجازي فهو الكون
وان تاخر فهو الاول اما لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له
بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن فهو اللزوم والاتصال في العقل بوجه ما فاما علاقة وان كان فاما ان يكون لمعنى
في محل الذهن هو المقابلة او في الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان
اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية على الشهرة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية
او بسببه وهو السببية والمسببية وشرطه وهو الشرطية وهذا ايضا ضابط وتسمية غير مقبل
ولو جعلنا قابلية الجمع والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا
فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في ان الكلام ما على التسليم من الجانبين
قوله اذا الحقت لفظا ما سمي مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحمل به مفهوما ومن حيث
وضع له اسم مسمى للانسان المعنى وقد يخص بمفهوم دون الافراد والمسمى بها بقال الكلي من يدعو في مسمى الرجل
ولا يقال لمعناه عليه قال علي مسمى ولم يقل علي معنى لان الرجل مسمى لكل من اطلق عليه لا معنى
المجاز مع انه المقصود بالنظر 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 يؤل اليه حصوله له في
الزمان اللاحق وبسبب فيما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى مرادا والموضوع له فيكون اللفظ فيه حسنة لا
مجازا والمعتبر بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي
زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة المتطع بان الاسم في مثل قتلا وصرعت خمر المجاز وان صار المسمى في زمان الجاز

قبيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل انت الذي امرتم امس بالمعروف وقد اطلق هو مجازا وان كانا موجودين في حقيقة حال التكلم بالنظر الى حالة اخرى كخلافة عمرو لابي يوسف في شرب العصير اذا صار خمرا والمراد بالرجل الذي خلقه ابوه بينهما فانه حقيقة لكونه حيا عند الصيرورة بينما عند التخليف فلما قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بعض الابعض خاصة ثم قد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ لحصول المسمى اي كان زمن الكلام وضع لحصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه كان في الاسم فالمراد بالوضع نفس الحكم وبالزمان زمان وقوع النسبة والصيغ انما وضعت لايقاع النسبة في الزمان الحكمي دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمتكلم حال التلفظ بالحكم به فمعنى مثل انت الذي امرتم امس بالمعروف وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليوم حاصلة لهم وقت اتيانك المال يا سالم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصير فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم تكن الاضافة مجازا لا 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 معنى حروف الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل عند الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول اليه فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي تحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه وللاحق ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اي الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق والاحق ما ذكره ان ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو احدث المقارن لزمان سابق والاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة فيما نسب غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه ونسبة الماضي الحاصر في كونه نصب العين واجب الشاهد ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلا نظرين فحصل الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم على جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان يكون الطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في طلاق البائنة الغير المدخول بها ايام لكونه مأيوسا عن الاولاد الناشئة من حصول الفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول اليه بل لكي تؤمن الحصول كما في عصرت خمرا فانه يكون مجازا باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازما الخ يعني المجاز على الاستلزام والملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط الملزوم بحيث امتناع الانفكاك في التصور كالمعنى يطلق على الاعمي مع انه للملزم هو تصور المبصر لا العكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمي باعتبار المقابلة وكذا من القارطة الى الفصلات باعتبار المجاورة نعم الاول للزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو الملزوم الذهني للاقران على ما استمع الطلاق كالاب على الابن وهو من قبيل الاستعارة بتشبيه المقابل بمنزلة المناسب بواسطة تغليط زعمهم كما في اطلاق الشجاع على الجبان وقولنا

كما في اطلاق البصير على الاعمى ابتداء كله كما في اطلاق المسببة على جزاء السببية وما اشبه ذلك قوله او بخارجا عنه بمعنى ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو دخل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يتأت كون احدهما جزء الآخر ولم يتأت ايضا ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما هو الكل خارجا عن الآخر وهو ظاهر قوله او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد حمل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا تكون احد المعنيين جزء للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا للآخر فكيف يتصور ان يكون احدهما جزء الآخر او وصفا له قلت لا مانع من ان يكون احد المعنيين جزء للآخر او وصفا له باعتبار ما يشعر به التعبير بالمسببة ونحوها كما يشعر به التعبير بالشجاع

لما سبق من الاحتمال اثبات القوة للازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية من المعنى الحقيقي المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك فانه بقاء تمام الغرض عن المولى عليه وكمال تمامه وكمال كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع له لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة المذكور لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المنفعة قوله لانها اي لان الاستعارة لا تصح لكل وصف لتقطع باشتراط المشابهة بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانها لمطلقان متنوعان من المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المتنوعة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المحبوس خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لاجل الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والهيئة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار ومن ذكره وعتاق الطير كوابيها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المحسوس في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول مجازي بجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى شرع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة للعبد لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول موثبات بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معروفة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا يمتنع صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سبق في فصل الاقتضاء الثاني 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 من الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه كل افراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع بل لا يدمن اثباته بنقل وسماع لانه العين في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة اسبب ماخذ الاشتقاق لا تصلح دليلا على جواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير السبب بالمعنى الحقيقي على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست لاستعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا كما لا يخفى اذا قال لامته جعلت الملك لك وقصدت به العتق فانه لا يجوز وان ثبت اثبات القوة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب والساعي لذلك يمكن ان يخرجه على ما ذكرنا من ان اطلاق البعض على الكل فيما نحن فيه لانه اذا حصل الطلاق استعار ازالة الملك فليس هنا كل لفظ يجعل مجازا من اثبات العتق فتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين مفقود هنا والمخصم ان منع ذلك بناء على ان ازالة الملك هي نوع تعلق هو حق المولى، وان المراد بالملزوم ههنا الاعتاق

بالكلية لاستماع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لم يسلم استماع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاق لفظ على طريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشترى على الذي وقع عليه الايجاب في البيع نحو قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد للمتباعدين كون كل من الطرفين اقوى من الاخر من وجه الشبه وفوات المبالغة في الشبه عند تساوي الطرفين قوله لقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على المشابهة كاستعارة الصحيح للغوي بالملكين فيحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله موصوفا بكون المشبه اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما مر في علم البيان قوله وكذا اذا جاء الخ معنى لو قال بعت منك شهرا بدينار لعل كذا يستعد اجارا ولو ترك احد من القيود بنصف العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك كذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا للامكان العمل بالحديث مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا يستعد اجارا لان الطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيحمل عند عدمهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ضعف بناء صحيحا يحمل المدة على ما جرى العرف به وبناء فاسدا على ما يحتمله القاصر قوله والملزوم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا كذا لعمل كذا او للزومنا هذا الاشكال والا لانعدم الصحة لانهم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة مزيد ان اذكر واسن اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملكان الملك مسبب عنه ثابت به والبيع في غير لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بتبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار بل الاعتاق سبب لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بتبول الرجعة او بنونة لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل والبيع سبب الملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بما خلق 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 شهور به في احدهما اقوى وفي الاخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع ونحن نمنع التناكح بين لفظ 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 وايابتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو منه للزوم فكيف تكون ههنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على البين لازمه اللازم كالطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا والطلاق الهيئة على النكاح لكونه سببا للملك المسبب الملك لازم خارجي صنعة الفقه كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي مبينا بل يكفي حتى مرادا حتى لنا ان نستعمل اسم احد المتباينين في الاخر بتعميد ان وجد قرينة دالة على ارادة المعنى الحقيقي ان لم يو

من ملك الاستمتاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير ما صفة لان اذا فانه ثبت في باب النكاح بتصرف اولى ملك اليمين تماما ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمله المحل وانما جعلنا لفظ الهبة مجازا اشتبه به ملك المتعة قصدا لاتحاد ما ثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين فاعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت وتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا الطلاق المشترع على قدر الحاجة ان كان اعتبار تشبيهها به في العفاف فاستعارة وان كان اعتبار استعمال العبد 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 اجاد المجازات ان تأتي بها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة من شرط البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح الا ما كان كذلك لكان هذا لم يد ونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز تخلف الحكم عن غير انسان للشابهة وشركة العبد المجاور وباب اللامن للسببية واللازم باطل انتفاء واجيب عنه بالملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز تخلف الطويل غير انسان لفوات شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص من الشبهة كالشجاعة بالاسد فان فيصل الطول للنخلة كذلك والا لجاز استعارة الانسان للطويل قلت الجامع ليس مجرد الطول بل مع فرع واغصان في اعالية وطراوة تأويل بها قوله لاجماعهم الاخلاف ان المجاز تخلف عن الحقيقة اي فرع لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية عنده هل الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعندنا الكلام حتى يمكن صحة اللفظ من حيث العربية سواصح سناده او لا فقول المقابل هذا انما يصدق معروف النسب مجاز انما فانا ان كان اصح منه سنادا وان كان اكبر فعنده مجاز ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندنا لغو لاستحالة المعنى الحسي وهو ان يكون الاكبر لحما فاسن نطفه لاصغر قوله فالخلاف يعني عندنا الاصل هذا البنوة والخلف هذا البنوة لاسبابها الحرية وكذا على تفسير الشافعي لكلام لا اسلم فلا نسلم الخلاف لانه جهة الخلفية وعلى التفسير الاول فالاصل عنده هذا وفيتع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ليتم والمصنف على جهة الخلفية وهذا معنى قولنا خلاف بكون في الاصل الخلف اي في تعيين محموعهما للفظ كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا البنوة الحرية بناء على كلا التفسيرين لانا قد بينا ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف من الحكم الحقيقي فعندنا الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعندي الاصل هذا واخلف هذا البنوة مجاز انما يتفع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس هذا البنوة حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكم او في التكلم به وما ذكرو من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح المقصود على التفسير الاول كون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندنا بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كما تخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم يتقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير اليه فلعله اختصارا على العادة الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه حصل الاصل

ما هو نكاحا وتعذر العمل بحقيقته وظاهرها يصدق على هذا البنوة الحرية قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلالهما بان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الكلام الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما بالام كلام اهل العربية من ان بناء المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم لتحقق الانتقال حتى يجاب بان الانتقال ممنوع لانه يتوقف عليه فهمه لاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان مناه وصحته في نفسه لانجاز الذي لا يعلن صحة مناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في ظاهر اية تعالى ايضا قوله لان الاصل هو الايفاء ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يتبع اليمين وينعقد قلنا كما اذا حلف ليعلن فلانا دخل بيته الامكان اعادة حبوته وكما اذا حلف ليقتلن هذا الحجر فحيا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة تبين ذلك الممكن فلا يتبع اليمين على ما انعقدت واما في مثل قتل الميت وقتل الحجر فاليمين قد انعقدت على ما حيث يحدثه الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه عالم بانه لا خلق للكون الا له الذي في الكون وقت اليمين ولا تعدد الا شريك له الذي في الكون ان خلقه الله تعالى فيه كما تعدد الا قتل الشخص احياء الله ان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتعذر البر الشرط يستغني عنه فيلزم انصراف اليمين بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الايفاء اي كون المشار اليه ماء يستمر ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر منه ان المقابل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ماء وهو العتق من حيث الملك على ما انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس ابنا لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حيث الملك وهو في الابن قوي وانهم ذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي هنا ممنوعة من الملكان الملك ثابتا والسبب تم دعاء فتسبب البنوة والحكم علة فات وضعف بضعاف الى اخره ما وجود الا ان المصنف عدل عن ذلك الى ان العتق هنا الاسلام في الكبر سالم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها وهذا السبب انما يطلق على مسببه كالبر قوله فجعل اقرار الجواب لسوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للاثبات اخرية فالمعنى الذكور وهو عتق ما من حين ملكه اقرارا لا انشاء وايضا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب يستحيل تعلقه بمعين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد سببه فيما يأتي والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فليف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الاخرية من حين حين الملك حتى لو قال عتق من حين ملكته كان صحيحا فان قيل هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه عتقه بعد قضاء العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا عتق قضاء لما قرار وله لا يعتق ديانة فالعتق قضاء الزم على كل تقدير فان قيل يحمل ان يكون مجازا من التشبيه وكونهما اخوين لشبه كما اذا قال هذا اخي يحمل الاخوة في الدين والاخاء في الصلة والاخوة في النسب فلا يتعين احدها لانا لا نسلم ان قوله هذا اخي يحمل الاخوة في الدين والاخاء في الصلة بل الفهم عند تعدد المعنى الحقيقي يتوقف لا غير فيكون مجازا مشتركا فلا يحتاج الى اثبات خلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل يجب ثبوت الحرية فيما اذا قال

استعارة بنية الا ان الظاهر ان قوله مجازا كما مر مطلع بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة تبعية
الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المنزوع وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لتعذر الحمل
زيدا اسد على اي تجري عليه اي بالكلية والبتة لخصصنا ذلك في شرح التلخيص وسماه الشيخ معناه هو
معنى من حيث ملكة كالاسد ترك المشبه واطلق على اسم المشبه به قوله مستعمل المجاز المفرد هو
العموم كالمعرف باللام ونحوه لاخلاف في انه لابد جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية
ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ العام فيما يحله فالصحيح ان يعم جميع افراد ذلك المحل لما سبق من ان
هذا العموم للعموم من غير قرينة من قرائنه مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو
لتحقق به من الدليل اللغوي حقيقته والا لكان كل حقيقة عاما وليس كذلك بل يكون القابل لهذا الحمل حقيقته دون المجاز
او يكون المجاز ما نعا وسيأتي ان شاء الله تعالى ضعف ذلك نعم لابد حتى اذا اريد المفهوم اتفاقا لا شتمل غيره من المحلات لان
المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا تعم الكل كما ستعلم وجب بانه ان ارادة الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يحد طريقا لتاديه المعنى سوى المجاز فيجوز ان يعدل الى المجاز لا غراض ذكرها
مع القدرة على الحقيقة والمراد في المعنى طريق احدهما حقيقته والاخر مجاز بحيث انهما شاملان لطريق مجازين لطائف
الاستعارات ومحاسن الاستعارات توجب لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة
والمراد المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز والمراد الضرورة من
جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر الحمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واهماله واللوازم
اللازم فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى بناء في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ
على معناه المجازي يجب ان يحمل عاما قصده المتكلم واحتمل اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المستغني فانه لا يتعلق غير ملفوظ مستغنى عنه على ما احتمل به صحة الكلام من ضرائبات العموم الذي هو وصيات اللفظ
خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما يوجب دوران الاستعمال في المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوع
فلم المراد بالوضع اعم من التحقيقي والتقديري بدليل عموم النكرة المنفية ونحو صاد والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز مما لم يجد في كتب ان قيل ولا تصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني اسود الرماة الا زيدا في تخصيص
العام بالمفهوم مبني على ما ثبت عندهم من عليته الظن في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه
ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المطلوب في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد
مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكيف يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما ملازمة
الملازمة المذكورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما سبق قوله مستعمل لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي كون
اللفظ الجمع بين افراد حكما استعمال الدابة عرفا في ذي سم واحد في الفرس في الاصل وضع القدم في الدخول الى استماع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى سند
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز لا محالة واما عدم 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 ولا تريد بالسبع والرجل الشجاع احدا
من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق ممنوع ملاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا او
الحقيقي انه فرع استعمال المشترك في مشبه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
لمن يجوز ذلك جوزه او من لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما
عرفت سابقا ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا مثال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لما تقول هو مشروط بان يكون الكل بوجود يستحق الاسم وجد
لا بما الجزء بمعنى استقال الدهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل صور اعتبارية محضة وما لم تثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع الارض والسماء ولفظ الانسان على
الاعضاء السبع لم يحز ان استماع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا ومن حيث اللغة اذ لم تثبت ذلك العموم
يستلزم على استعماله مثلا بوجه الاول والمعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما ستر والتابع مرجوح بالنسبة الى
المتبوع فلا يمتد بعد ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى الواحد
في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محلين ومحاذيا له. الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم
ارادته للعدول به الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الخمسة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على المزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة الاسم للشخص فمنع استعماله في المعنيين
حقيقة للحد وما يجاز للاخر كما منع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا
في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك احدهما واريه للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه للتراع في زمان المتبوع
اذ دار اللفظ بين المعنيين في انما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدا يرمي واحدا و
يفترسه الآخر والمختار ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانا نسلم ان استعمال
اللفظ في المعنى الارادة عند اطلاق اللفظ من غير قصد استقرار وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة
الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما
الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي بنفسه بلا قرينة وصيرورته اسما في نصب القرينة على ارادة المعنى
المجازي ايضا بان يراد ان المجاز متعرا القرينة مانعة من ارادة الموضوع له فنسلم ان الحقيقة قد عريت عن محل النزاع
انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا لوضع اللفظ حقيقة ومجازا معا والشرط القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
ويكون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتعلق المعنى الحقيقي بنوع فان ذلك معين النزاع فان تعلق اللفظ في
المجموع بمجاز والمجاز شرط القرينة المانعة من ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد هذا محال
فلم الموضوع له المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما
الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق التلازم على ما قال الامام في المنتخب عليه مبني على ان استعمال اللفظ الواحد في
حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال نعم يجوز ان يستعمل الجسم في مكان واحد بتعلقه كل منهما بتمامه محال فلا نسلم
يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وميلا للعقول الحسن فلا يدل الدليل

على استعماله ارادة المعنيين فانه ممنوع ودعوى الضرورة فيه ليس بمسموع فانا لا نحمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقته ومجازه لكونه استعمالا فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نحمل مجازاته فقط لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يتحقق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان تتحقق ارادة المجاز معها ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد به الوطي مجازا بالاجماع حتى حل لجب التيمم والارادة المس باليد فان فيه الاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب فلما اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الامة الا ربعة وغيره نحن لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر او بقياس موافق لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وحمل تيمم الجنب او المس باليد والا لجاز ذلك بالاتفاق لانسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امر استنادا عليه وعدم النقل لان المراد المس المرجح جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى تمنع مخالفته وانما ان يتحقق ارادة الحقيقة فالمراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فالمراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر بهذا الدليل اخر من اجماع او سنة فان حمل لم يجز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق المسكر المتناول فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده والا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث وانما في نسبة كاوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتقه يستحق الاول للاتفاق على ان ولي زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص مبناه بالمضاف اليه باعتبار فهومه مثلا مكتوب زيد يختص به باعتبار مكتوبيته اي مجازا في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وبالواسطة المولى الحقيقة المعتق سواء اعتق حر الاصل او غيره فهو ليس مجازا في معتق المعتق شاملا بفهوم من تمام عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل الفرع اعالي للاصول كاغصان الشجرة **قوله** وكذا اذا اوصى بريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى نحو حسنة في ابائه او اولاده الصلبية مجازا في ابن ابن وان سفل او ولد ولد وان نزل وانات يستحق الذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الاناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء فيتناول على التقديرين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق عرفا الا على الاولاد لابن بخلاف الابناء فان قيل فلم قال الكفار ليسوا على اولادنا فآمنوا يوم ولم ابناء وبنو ابناء قلنا لانه لا تشمل الامان بنى الابناء عندي وحسنة كما هو رواية الناس لكنه تشملهم عنده في رواية كاستحسان فالجواب ان شمول الامان بانهم ليس من جهة شمول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو يستدعي سعة التوسع اذ الانسان يميل الى الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الذرية مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجردا صورة لاسم شبهة اثبتها الامان لكن فيما هو تابع في الجملة وفي اطلاق الاسم خلاف اذا المتبوع هو الآباء والامهات فانه لا تناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا ابتداء في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فالبعد طرأ الدليل الصحيح الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وقد يكون بحرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولهن **قوله** والدخول حاصل معناه الحقيقي لان وضع الشيء في

الشيء ان جعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي فيهما هو الاول فاذا وضع الدرهم في الدار بحيث يكون ما في جسده خارج الدار الا بتبعية الغير فانه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله لان المراد ان يتم وضع القدم في الدار وما في الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج ما في الجسد شرط في جعله وضع القدم **قوله** لفظ يتم ليس بحقيقة كما لا يخفى فان قلت الدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حاصل معناه الحقيقي قلت اراد ان معنى قولنا ادخل داخلا حاصله ان يتحقق وضع القدم بحيث يكون ما في جسده خارجا عن الدار بخلاف ما اذا دخل متسللا او زاحفا فان قلت قد صرح في البسوط والمحيط بان الدخول ما يحنث به غير معتبر حتى لو نوى لم يحنث بالدخول زاحفا قلت كان المراد انه مع ارتفاع جسده عن الارض في الدخول ما شيا وهي غير معتبرة بخلاف جسده الغير المعتبرة اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث وذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الايذ خال بشر بان وضع القدم بالغ سماعا

قوله حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادي والا يجر لها بل لبعض ما كها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له ويمكن من السكنى فيها فحنث بالدخول في دار يكون ملكا للملك وللملكة وهو ما كنا فيها سواء كان غير ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الممكن حج به في الحاشية والظاهر به لكن ذكر شمس الايمة لو كان غير ساكنا فيها لا يحنث للتقطع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق فعل بمتعدد هو ما يصح تعلقه بمتعدد مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس وما يخالفه قد يستعمل يومين ودخلت ثلاثة ايام وقد يشار اليها بالتعيين في الاستاد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في الزمان فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم مقيدا 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 فانه لا يدل على صوم جميعها حتى لو افطر يوما لم يحنث وهو ما استند من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لكون معيارا له فصح هل اليوم على حقيقته وهو ما استند من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لكون معيارا له فصح هل اليوم على حقيقته وهو ما استند من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا للغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا من باب اطلاق اسم الزمان على الزمخشري من التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والان مطلق الان جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزءا من اليوم فيتحقق به الحنث وكلام المحيط يدل على ان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرب فعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرب فعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المبيح هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوج او دخل او اكلم ان التزوج او الكلام لا يمتد ولذا وقع في كلام الصدر وغيره ان الاضافة طلاق مؤبد من غير محاتهم حيث لم يخالفوا الجواب لتوافق المعلق به والمضاف اليه في الاستاد وعدمه وانما ان الاخلال مثل امرك بيدك يوم تقدم زيد فقد افتى ابو الليث ان المشترط هو ما تعلق به الظرف لانما اضيف اليه حتى لو قدم زيد في الليل لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها ان يقع الكلام ما تحيل التدبير بالطلاق فجعلوه غير ممتد قلت استاد الاعراض انما هو تجدد الاشال كالقعود والجلوس والركوب ونحو ذلك مما يكون في

جواب سوال تقدير مقرره العويص يا ايها الذي زيادت بين ضرب فيها فعلي كيف يتصور استاده اجاب بانه يعتبر مبتدا بتجدد استاده الى آخر المعرف المتوالي يعرض الضرب مستمرا متجددا ولم يعتبر الجلوس الذي مر ضرب وكذا الجلوس يعتبر متجددا ما لم يجعل الجالس في محل

المرة الثانية تمثيل في الاولى من كل وجه كما لعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية للكلام مثلي في الاولى فلا يتحقق تجدد السؤال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك يوم ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده وعدمه بعدم امتداده فيجعل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الآلة لم يتعلق به متعلق بل هو ظرف لكون الظرف ميقاتا له فصوم غدا نزل منزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم ركب منزلة اليوم الذي يركب فيه وبقي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية للعامل بصدقه لا ضمنا وحاصله لفظا ومعنى لا مقتضى على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل وله عند اختلالهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتم الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على ما يناسب النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما تستعمل الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو سل اكبر يوم يأتكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يلقاكم الموت وبالملس مثل انت طالق يوم تقوم وانت حر يوم تلبس القميص قلت الحمل المذكور انما هو الاطلاق والخلو عن الموانع ولا تتبع مخالفته بموجب القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على ما يناسب النهار لانه لا يعلم الحكم في غير بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تقوم او حين تلبس القميص فان قيل ليت جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحصوله فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخبرة ومفوضة وهو ممتد فكذا الكل لانها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعها لانه لا فايدة في تقييد كون المخير مطلقا او معتقا بالزمان لانطباق التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ما لم تطلع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال لامرأته اليوم وغدا بيدك دخلت الليلة قلت ليس بينا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين في مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ليلة ثانية

قوله لانه يراد بالفها اي ما في الخطة من الاجزاء تقال فلان اكل الخطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الخطة مع اكل ما يحمد منها واكل ما يحمد منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عند ما جنس دون جنس الدقيق وقيل كنت بمعنى محمد واما حسنه اكل الخطة فهو ان منع الاكل عن نفس الخطة بان يضعها في الفم فمضغها

قوله لله علي صوم رجب ونحو في عبارة فخر الاسلام غير مبنوت للعلية والعدل من الرجب الى المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين المسلمة على استقامة وجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي الدوام في اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او يدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول بانه بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والمهما الاشارة بقوله او ينوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر زجرا وبيانا سيان 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 تها مما جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك بين موجبها اي لازمه المتاخر بين لان النذر الجاب المباح الذي هو صوم رجب فالواجب المباح يوجب التحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فالكفارة سميت تحريم النبي صلعم مارية او العسل على نفسه سببا فيما تقرر المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل بناء ان الكلام بين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جايز الترك في نفسه اذ النذر في الواجب بنفسه فصار النذر بتحريم المباح بواسطة موجبه اي حكمه ردا لدلالة اللفظ على اللازم بمعناه لا لكون بطريق المجاز سالم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة من ارادة الموضوع له اللفظ الحقيقة ايضا بدل على جزء المعنى واللازم بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد تكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة مجاز وقد تكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ مجاز فانهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان المصنف حقيقة لا يجوز فيها والتحريم للزم لها فالجمع بوجه نظر لما يسوغ غير مرتضى بين معنى الحقيقة والمجاز وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له وهذا معنى قول المصنف في تحرير المحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فافاد ان المعنى الحقيقي للصيغة وللازمه المتاخر كان جماع بين الحقيقة والمجاز سواء الصيغة مجازا ولا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال ان مبنى اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز للاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى الامرين جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا واللفظ للجمع الاهذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس من غير ايراد اللفظ فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا مانع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فالعبرة بارادته والا ما يظهر فاعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد تنبه صاحب الكشف مع الجواب بوجهين للاول منهما انك استعمال الصيغة في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بنفسه بغير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر والتوقف على القصد لان كونه مما تتوقف شرط التصدر من مجموع الكلام وفي هذا المقام ما ذكره الامام الرضي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة لله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة ما تنذر الا ان هذا الكلام على عند الاطلاق في صيغ النذر عادة فحمل عليه فاذا نوى ما قد ينوى بكل لفظ ما من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة بل كل من كلامين قوله مسئلة البد للمجاز من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي اهل الاصول

قوله او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد عرف بها استعمال العامة في الافعال والعرف في الاقوال

قوله نحو من الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التي

ريب فيها والاثبت نقيل بجمع فلان من قوله اي من ساعته ومن قبل ان يسكن كقوله تعالى واستفزز اي استزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهي قرينة مانعة من ارادة حقيقة الطلب والاجبار عقلا
وهي كون الامر تعالى قادرا على ان يأمر ابليس واعوانه وجنوده بما شاء فهو مجاز عن تمكينه من ذلك اقتداء عليه بعلاقة ان
الاجبار تستتبع التمكن الخ امور من افعاله تعالى قدرته عليها بسلامة الآلات والاسباب لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل
هذا الكلام حسنة في البحر والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة من ذلك عقلا
اذ لا عذاب على الايمان بل خيره واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين
مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فلقرينة من شاء اذ لا تخصل 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 قسيما للقرينة التي
هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا عبارة لا لفظ فلا يكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق
فالحاصل ان القرينة اما ان كانت شيئا من المتكلم او الاول او الثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام
الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول لا يكون دالا للمنع من ارادة الحقيقة باعتبار او لوجه به على مراد
مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بقسمان كالمكاتب من افراد المملوك ومن زياد كالعتبر من افراد
الناطقة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى هذا الذي يسميه فخر الاسلام حسنة قاطع وذهب
المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين وجه انه مانع من ارادة الحقيقة عقلا او حالا او ارادة
اوشرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة ايضا لانه اراد ثمة ما يختص بالافعال دون
الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار او لوجه به بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة منع القرينة من ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا والسادس عرفا وفي الثامن شرعا هذا ما افاده
لفظ نحو في السابع اما عرفا عاما او عرفا خاصا او شرعا عاما غير ما سبق فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله
الاعمال بالنيات رفعي مصدر بانما وتجرد انما وكلما يفيد الحصر المراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله
في ايجاد الفعل فلو ستة في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن وضوءا ولا يرد نفس هذا الكلام بدل عقلا على عدم
ارادة حقيقته اذ قد تحصل العمل وغرضه بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق المنشئ على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المتقربة الى الله والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو
الجواز والفساد والكراهية والاساءة ويتجرد لكل نوعان مختلفان بدليل ان الاول على صدق المرء به وحصول النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا والثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة شرعا حتى لو وجد صح والا فلا
سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا ما ثبت ان اللفظ مجاز عن النوعين المختلفين كان حقيقة كاستعمال الامر المشترك
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يحب حمله على احد
النوعين محله الشافعي على النوع الثاني عينا اي ان المقصود الاهم من وضعه النبي بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك
فهو اقرب الى الفهم فتكون المنية ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع
الاول اي ثواب الاعمال لا تكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ الثواب بدون النية افضل

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 صفة
الى النية وفي كونه شرطا للصلوة لا صفة كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب سراد بالاعمال
وعدم الثواب بدون النية انما فالاستغناء لذلك لان موانعة الحكم للدليل لا تستغني ارادته منه وثبوته به للزوم
عموم المشترك معنى ارادة مسببه مثلا فيما نحن فيه العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لعامة واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز تم ثبت عن الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فلم ان يقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف المجازي اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
اللازم اذ لابد عند كل من خصصها بالاعمال التي هي محل الثواب تخصيص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال
ذلك مما لا يشترط صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة
عبارة عن ترتب الغرض المترقب على الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او
كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك
بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع للاثر الثابت واللازم فيما الجواز و
الفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما بين الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما
فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نسلم ان الحكم بمعنى الاثر
ان هذا الكلام قاصر متام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع
اللغة، واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجازا عما يصدق عليه
انه العمل لانه وضع لكون صيانة عن الثواب والعقاب والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها منزلة
المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وضع واحد لان الاشتراك انما يلزم عند
تعدد انواع المجاز كالنطق بالنسبة الى سبب سماء الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع
واحد ولا شك ان الملابسة لحسنة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا المخصوصة بل اثره والازمه او نحو ذلك
هذا مشتمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد يكون مجازا من الحكم انه مجاز
من المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط ولم يكن لفظ الحكم حقيقة فان
اللفظ مجاز من المعنى لا من اللفظ قوله ونحو الباء كل جلست لا باكل من هذه الشجرة فان نوى ما احتمله الكلام
فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل او لا يراد بها على الحقيقة والا فان كانت تثمر كالنخل فعلى ثمرتها والا فعلى
ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مما يتأتى فيها الكرع عند ما وعلى الكرع عنده
والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وصوان يتناول الماء بفيه من موضعه متناول الكرع الماء اذا ادخل فيه
اكارعه بالخوض فيه يشرب واصل الكرع للدابة لانها تشرب الماء بفيها ثم قيل للانسان كرع
في الماء اذا شرب الماء بفيه خاص اولم يخص قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة من

في الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصر بما نصه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستغن عن اشتهر نسبها نصه وفي حق المقر متعذر 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 متعذر لهذا العذر الذي بلبناه اي بيانا يعني ان الحقيقة في المعرفة النسب اما ان يحمل باثبته مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وغيره وهو باطل لان النسب شهر بين الغير وللمقر اثر في ابطال حق الغير فاما ان يحمل باثبته بالنسب الى المقر حتى يظهر الاثر في حق التحريم لكونه للمقر وايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام وللثبوت لموجبه بناء على اثبات النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه في التحريم اللازم لمناف الملك للنكاح فتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح سماه مناف للملك فلم يكن تعذر اثبات الحقيقة في حق المقر فقط بما اورده المصنف من التردد التبع وابطاله بحمل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو بما قاله للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي على تقدير ثبوته لانه ثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده واما دفع المصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح سماه وحتج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم فسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخرج الاسلام احترازا من التردد التبع لا تقال قوله ايضا شعر بذلك اي بتعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل سماه انه في حق المقر حد متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والغرض بيان 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 حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فقول هذه بنى اذا اريد بها تحريمه على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فذلك لانه مطابقته لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يحتمل التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم اجزاؤه واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم اجزاؤه واللازم في ضمن الكل والملزوم سواثبت الوضع النوعي ام ثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم صنلما اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على سماه بعض اوجه التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع كاستعارة مثلا وتوضيحه قوله انما يكون لفظ الحمسة لنظم اركانا قابل العذب بالركيك وانما نقابله الوحشي الذي سنفسره الطبع عند الازالة في الاصطلاح لكن اسم المفعول في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب تستغني وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كما ستقف عليه يجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء اورد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واضاف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغيرذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز بنوت بالحسنة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقته تمام المراد هنا ونلفظ الكلام

ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالناهق او شرعا قوله وبحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقته الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز من مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد المطلق والكل في الجزء هنا بخلاف عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل نفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا ومنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كالا يعتد بالحمسته في مسايل اكل الخلة والدقيق في الشرب من البئر لا يقال ينبغي ان تسمن الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محتاكان للمدعي او غيره حتى لا يقال الواجب عند تعذر الحمسته العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لانا الى بعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة ولكنا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التحصن عن حمسته الحال ثم العمل بوجهيه فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا من الاقرار الذي هو ضدها بل مما 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 اهل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحمسته اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي المفاتيح عند البعض فالعمل بالحمسته اتفاقا وان صار متعارفا فعند العرج بالحمسته لان الاصل للشرك الاضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في بناية الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك هو وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحمسته مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض هذا اشتر ترجح المجاز المتعارف عند هما سواكان عاما ناما والحمسته او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما ترجح عندهما اذا كانت والحمسته بعوضه كما في مسئلة الكل لخطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الخلاف فهم خلصة المجاز عندهما اذا كانت الخلصة في الحكم كان حكم المجاز بعوضه حكم الحمسته او لي عنده لما كان في التكلم كان حاصل الكلام ما ملخص في معناه الحقيقي او لي قوله مسئلة اعتبر فيه النسب قد الاصغر بذلك الملك تعذر الحقيقة فيها ظهر ولا في الاصغر المجهول النسب لانثبت التحريم لانه اذا امر على ذلك فرق منه كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاب ذكر في عتيقه سان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشا العتق ولهذا يتبع عن الكفارة وثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شرط ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور بنفسه وثابت في سمه فجعل هذا اي الملك بمنزلة سماه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنى اي بهذا التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اباته اذ ليس له تبديل محل الحلال انما ملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من لوازم اباته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في سمه لا يصح اللفظ له والذي يصح اللفظ له ليس في سمه فلا يصح سنه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالملازم لو لم نار ايت اسدا هو شجاعة السبع لكنه صح جعله مجازا من الرجل الشجاع فلم لا صح التكلم الاخبار بهذا الكلام من رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدلال المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تعريف

ايضاس الرائي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لانا في ذلك كما ذكره في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان لمحترز بالوقوف على ذلك من الخطاء في مطابقة تمام المراد وقيد به بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن ان الدلالات الوضعية والالفاظ الحسنية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء بعدل من الحسنة الى المجاز ليتيسر ذلك لما هنا الاحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحسنة كما التزمه المصنف وبينه بقوله اذا كان المعنى الحقيقي لفظ محسوسا ساهرا كالثمر والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحسنة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى المتصد باللفظ حسنة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له على اوضح من دلالة العلم بالوضع من دلالة لفظ الثمر والنور والموضع الذي قرينه وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حسنة فيه ولا للفظ المستعار له ومعنى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح وللحاجة في اثباته الى كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا اول فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تسري منه الى الفعل وما يشتق منه مثلا اذا استعير في نظم الحال والحال ناطقة لكنا شاهدنا دلالة الحال بطرق الناطق فاستعير الناطق للدلالة ثم يوخذ منه نطق بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة ثم يجري في ذلك واستعمال الفاظ دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا في كلام نطلب من شرح التلخيص فعند هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص الافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فاعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وجرى فيها الاستعارة ثم سعى ذلك في الحرف نفسه والمراد بتعلق معنى الحرف ما عبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء او افعالا او نحوها بل معانيها معنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى معنى نوع استلزام 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 في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة والغرضية وتبعها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار للرجل الشجاع المحكوم عليه بما هو واضح الا ان المصنف تنزيها وتدقيقا وعدوانا ان التعليل استعارة ولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فرارا باستعمال التعقيب اعم من ان يكون سبب المعلول للعلة او غرضا بواسطة ذلك استعمال لام التعليل للتعقيب كاستعمال لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا وتنبيه على تعقيب غير

غير المعلول للعلة كتعقيب الموت الولادة بناء على انه تعقيب كائن سبع على زيد بناء على كونه شجاعا فكون تعقيب الموت الولادة منشا استعمال المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له وتكون استعمال اللام في تعقيب الموت الولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان منشا اعتراض ظاهر وهو ان بعد اللام تكون علة للاصل لا والعلة تكون سقدمة للاستعقبة فلما سمع لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت ما هيتها علة لعلية العلة الفاعلية وسقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية متاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير بالنسبة الى الاكل فانه متقدم بالذات على الاكل في الذهن لكنه متاخر عنه في الخارج لكون متاخرا منه محتاجا اليه فيكون بعد اللام اولا فيصح علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا منه محتاجا اليه فيكون بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمال في تعقب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة بقوله وهو لعلم من ان يكون تعقب العلة المعلول ان كان المعلول امرا وظاهرا وان كان منصوبا فمعناه تعقب العلة الغائية فعلها المعلل بها تقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه الان معنى التعليل وبيان العلية للاسبان المعلولية فاللام انما تدل على مجرد رعاية علة سواء كان معلولا بالفعل كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن اذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليها انما هو من جهة عليته للامر من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة تستدعي تاخر المعلول عنها وانما تستدعيه المعلول فيجب ان يكون مراد المصنف ان ترتب المعلول الذي هو غرض يستعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لانا نقول لا سلم ذلك العلة الغائية قد تكون وهي في اسماء الاجناس اراد بها اسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهنا بحث هو فانه قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحسنة والمجاز لاستدعاء الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها ولما ساعد ما يسمى الجميع حروفا فاطلقها او شبه الظرف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال كما اول الامر في الثاني من الجمع بين الحسنة والمجاز واطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حسنتها لذلك اسماء الحروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني باعتبار بعض اصنافها مجيء بعض حروف المعاني التي ليست الكلمة عليها وكتبت منها فالهمزة المشرجة اذا قصد بها الاستفهام او النداء تاتي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وشركهما في الثبوت على قام زيد وقعد عمرو وفي حكم نحو قام زيد وعمرو وقعد في ذات نحو قام وقعد زيد بالبدل على المعية والمعاني اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد بهما الله والى الزجاج اي باحدهما جاريا في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول المنقل عن ابي الله حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد حاستعملة في مواضع

لا يصح بها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الخمسة والدليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدودا من الاصل وذلك مثل شاركت زيدا وعمرا واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وشاركت زيدا وعمرا وتعود كل وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو من الالسن المحلفس بمنزلة الالف بين الاسمين المحدثين فكما لا دلالة لها على شيء من ذلك جاءني رجلان على التعاقب او الترتيب اجماعا فكذا اذا جاءني رجل وامرأة الرابع ان قولهم لا ما كل السمك وتشرب اللبن سناء النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وخمسة ان نصب تشرب بإضمار ان لكونه في حيز حصر معطوف على مصدر يا خوذ من خبرين في جملة السابق اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام لانه يفيد النهي عن الشرب بعد الاكل لا استقذار ولا امتناع ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسبب التعليل اي لاجل الترتيب في فعل اعضاء الوضوء بناء على تفاوتها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لعلة السبب اي لاجل ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء فلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متصلا على غسل باقي الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم من غير ترتيب في الباقي للاتساوي المذكور بعد القيام من غسل الاعضاء ولا استغني الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير تقدم رعاية الترتيب فيما بينها لانا نقول لكل عضو غسل على حدة فيجب ان تقدر افعالا وتقول فاغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لا باقي الاعضاء وهو خلاف الاجماع ان نقدر في الكلام متعددا تقديل قولنا غسلت الاعضاء بضرب القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وامسحوا من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا فهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد متقدما خبرا عما يأتي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم يا نبي الله نبدأ بما بدأ الله به فاجابهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ابدأوا بما بدأ الله به فاخذ منه الترتيب فاعترض به فاجاب انا لا نسلم ان ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل انما ذلك بالحديث المذكور والنبي صلى الله عليه وسلم ما اخبر له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كون كل منهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت سلمنا ان الآية لم تفد الترتيب فلم لا يجوز ان يكون الترتيب مستفادا من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي قلت هذا لا يفيد وجوب السعي لقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما اي لا اثم في ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يخرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض ان قال لغير المدخول بها فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عند صاحبيه وزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب تتبين الاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة تنجز الثلث دفعة كما اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا وذكر ذلك بالمنع والمستقر في المحل

انا المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو والا لكان مستعملا في الكل حقيقة او مجازا والاول باطل لاستلزامه الاشتراك او الاحتياج الى القرينة في الكل والثاني ايضا باطل لان الترتيب عندهما والمقارنة عندهما لما استويا على وقوع الواحدة في المدخول بها وقوعهما على غير المدخول بها ايضا فلا يكون احدهما مستفادا من الواو والا لكان الآخر مستعملا فيه فيكون مشتركا او مجازا والاول باطل والثاني ايضا باطل لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانا نقول لا نسلم ان الواو لا تفيد الترتيب الا بالاستعمال فيه بل قد تفيده بالوضع ايضا كما في قولنا دخلت الدار فطالق وطالق وطالق فان الثلث تقع في المدخول بها وغيرها بالاتفاق ولو كان الترتيب مستفادا من الاستعمال لما وقع الثلث في غير المدخول بها لان الاستعمال في غير المدخول بها على خلاف الاستعمال في المدخول بها فلا يكون مستعملا فيه ايضا فيكون مشتركا او مجازا وهو خلاف الاصل وانا نقول لا نسلم ان الاستعمال في غير المدخول بها على خلاف الاستعمال في المدخول بها لان الاستعمال في المدخول بها انما كان لافادة الترتيب لا لافادة الوقوع فان الوقوع ثابت بالاتفاق في المدخول بها وغير المدخول بها فلا يكون الاستعمال في المدخول بها لافادة الوقوع بل لافادة الترتيب فلا يكون الاستعمال في غير المدخول بها على خلاف الاستعمال في المدخول بها فلا يكون مشتركا او مجازا وانا نقول لا نسلم ان الاستعمال في المدخول بها لافادة الترتيب بل

حزل للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما تم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة حالي الكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم بردكلامه وعدم قبول شهادته ايضا تالم بالضرب وهذا امر مناسب للازدجار لما روي انه صلى الله عليه وسلم انه حد في اللسان الذي مصدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعرفه جميع الناس فان منهم من لا يزجر بالايلام بالمنا وقوت ولا يتالم بالهم بشهادة من قبل الم يشرح لك صدرك وهو اعلم بمن لا تقبل شهادتهم واوضح في النشر لما فيه من الابهام ثم الضمير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك لكونها جملة خبرية عن مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك يحسبان يكون عطفا على الجملة كما سيأتي عن قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وعكسه 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 التحسبوهن الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون ايضا يحمله على انشائية مخاطبها الائمة فالمانع المذكور قايم فيها مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين مبتدا مما بعد في الانشائية الواقعة في خبر ومن ثم اول وصرف لها من الانشائية كما مر اي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون ومن ضرورة ان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة تمام الاولى قد يدخل على المعلول بيا الجنسية جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فما سببه فان قلت لا شك ان العلة والمعلولية في وجود السعي والاراوة الا في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول ليصح تعلقه عليه في الوجود فكيف تصور اتحادهما في الوجود قلت نسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والافالسعي تحصل لجزء ووضع الماء على كفه اوعينه في حلقه والاراوة لتحصيل الابعد بشربه بتدير الريق ولهذا صح ان تقال سعى فاراوه واما نحو قوله تعالى وناداي نوح ربه فقال يا رب ان ابني من اهلي وقد كنا قد اكثرت جدالنا فهب صاحب الكشاف الله في معنى الارادة اي اراد النداء واوردت جدالنا فمحقق المعقب الى ان سر التعبير ان يكون بعد المغفرة مرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة قوله لئن يجري ولد والده مجرى الوالد سبب لحيوته الحكمية فيصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التعقيب المعلولية الا زمانية فلا اشتراك يحصل الملك بالملك يحصل العتق لان وضع الشرع لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا تكون حكما للشرعي لا انه يصح اضافة العتق الى الشرعي لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو جزم الفاء يستحيل القول كانه قال قلت فهو جزم اذا الاعتاق لا يترتب على الانجاب الا بعد ثبوت القبول فخلاف هو حق فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب ثبوت الحرية قبله ولكن الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بان يقطع اذا كان كافيا فاقطع قوله وقد دخل على المعلول دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والمتواصي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما لا متعقبا اياه تكلف المصنف لتحقق التعقيب

قوله اي بنكاح صحيح وقوله فجملتيه للقران حيث جعلتا بالعطف بالواو وغيرت التاجم بلفظ واحد لا منزلة لا جائية منزلتا فان قلت هذا دليل على حمل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في شيء من الجملتين على المقارنة قلت نعم الان في الاثبات آت حسب الحكم لجواز ان يكون احدهما متاخرا عن الاخرى وقوله وتوقف ذلك اي ارث الزوج لو قال لا عتقها عتقا متعاقبا وقوله لما سوى ذلك الابن ذلك المال لو سوى ذلك الابد اذ لو كان له وارث اخر لم يستحق الحكم الاتي نصيب ذلك الابن وجب السعاية ولو كان لسيد آخر يخرج الابد من الملك متعلق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقد تساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر لم يستحق كل منه لانه لا يخرج من الملك قوله لم يسبق لانه محل اليتوقف اي لم يسبق لتوقف النكاح بل يطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الشروع من التكلم باعتاق الثانية ثم يصح الذي باعتاقها لفوات المحل اذ ما قال ليتوقف لانها يعقب محلا للان تنكح بعد تصريحها قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه لحاصل ان عتق ابي جسده يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب عبد سابق عليه رقهم وعندهما يتخيرون بناء الى شغل لانه بدون اداء الكتابة خرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم الغير انما يؤدي اذا كان متصلا اقول لا يجب فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة مستترا اخر اجتماع سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الحال المعاطفة بالواو لان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو ونحوها لجمع منها في ذلك التعلق والا فالواو ونحوها لجمع منها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع من الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فغرضه الى القرائن والواو لا توجبها والمدل عليها قوله واما نحو جاءني زيد راكبا فقد الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد والحاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لاستدعيه مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او تقدير مثله عطف على قوله لاعطاء قوله لاستدعيه مثله على ما ذكره المصنف نعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو وما لا حاجة اليه لان المجيء المسند الى جماعة كلي يتكثر بتكثر متعلقاته ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين وان الزكوة تحصل المال خالصا لله تعالى ثم تصرفه الى الفقير ليكون كفا من الله ولا يتاتى العبادة المحضة من غنية وعزيمة ممن عليه الاداء او من يابيه عنه باختيار وهذا مردود في الصبي فلا تكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم تكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله لكن اداء الولي عنه معنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه والاعجز اداء المالیات لانها تاتي بالنيابة والجواب انه لا بد في النيابة من اختيار كامل شرعا لحصول معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو

بان بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار وجوب الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم اللساني هنا انما كان علة لاشتمال الجملة الموجودة على الفاء لكونها مقصودا بها فكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس كل اشتمال علة غائية لاتيان المؤثر ولا الامر بالشرب يكون خبرا لزيد النوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له والامر بشرك لذهاب دولتك الى عمرو ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة للمعلول فيها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها مدلوم متراخ عن ابتداء الحكم فان الموت بات بعد الاشارة

قوله اذ الى الفاءات حرستن في الحال بخلاف اذ الى الفاءات حرفان الواو والحال عند شروت الحرية مقارنا لمضمون العامل وصوتادية 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 اتيتك وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد تقوم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الخبر قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت سرو الى الفاء وبين حال تقدرها اى اذا الى الفاء تقدر الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر الى الفاء تصيرها والحال وصف والوصف لا تقدم للموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء. قوله مع كاولي في الحال انه وان وجد في اخر الكلام ما ذكرنا الا ان من شرط الغير ان يتصل ليكون كلاما واحدا بحيث توقف 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 فان قلت لم جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو لما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة بينهما يعني الاول اعني المبتدا يصير كانه قال طالق من غير عاطف والمستدرك حينئذ لما ثبت به شيء فلتثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو مع الاتصال صورة كان في حكم العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا تتعلق الثاني في الثالث قوله واما جعل ابو حنيفة السليط المذكور بحكم الانشاء وما ذكره من انها للمطلق التراخي فمنصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ مظهرا لما في ضميره اضابته الخبر والانشاء. قوله كان المتكلم متراخيا تقديرا جوابا عن قولهما ان المتكلم متصل حسا فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم السكوت حتما من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا ساكنا نصا في بعي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كما ذكره المحققون بخلاف ما لا سكوت معه فان الكلام الاول بالحمل وغلط بل ان الاخبار به ساكان منفي ان يتوهم بعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول واثبات الثاني تدارك لما وقع او لان الغلط ربما يحمله وقوعها في كلام الله تعالى لكون الاخذ في كلام اخر من غير

رجوع وابطال قوله وهذا قال زفر اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه بما هو مستغنى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لمجرد صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وبوقف اول الكلام على اخره يلزم الثلاثة سريعا بانها للاعراض الا للتسيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك لا ان التدارك في الاخبار مراد به نفي اخبار ما اقر به اولا لانه في اصله ذكانه قال والله لا يعلم الا ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد والعلم وقال بل مع ذلك الالف الفاخر وذلك يحكم العرف كما تقول عندي ستون بل سبعون مرادك 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 وتعلق الثاني بالشرط المذكور بمنزلة سكوت بقدر مثله لكن واسطة الاول حتى تكون الوقوع عند الشرط مستندا عاملا المذكور حتى تكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط والمالك واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مستند عاملا المذكور حتى تكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ستين منع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل 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 افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال ابتدا انت طالق ستين ان دخلت الدار فصير كالحلف يمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك منهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل من ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ستين عطف على واحدة عطف سرد على ما يرد من غير تقدير عامل له فضلا من تقدير الشرط ولم نر قوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لانا نقول انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني مستقلا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا بشرط الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفتح المختوتين برفع التوهم الناشيء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة زيد اياه في العادة او في المتاح الله تعالى لمن يوهم ان زيدا جاءك دون عمرو فيما يجلو وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها مثبتا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فتكون ما قبلها مثبتا ويحتمل النفي فتكون ما قبلها منفيا فيكفي في اختلاف الكلامين سواء كان النفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو ما جاءني زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر الخباز انها في عطف المجمل تقرر بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات تسمى لاحقة لا حتى تحتمل الا بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة ان يتوهم انها في عطف المجمل مثل بل في الاعراض ونفي في ذلك التوهم فبقي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور وفيه نظر اذ الحكم هو الثاني فقط حتى لو كون في العطف بل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول لاحتمال تحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد قال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان

نفي والمخاف كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على جميعهم اجراء المقابل لذلك النوع ويلزم
ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه قال قلت قطع الطريق على المسلمين الوجه الاول فلم حدوا
تقطع الطريق على قوم مرتدين الاسلام قلت سماه مرتدين تغليبا احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل
دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي يجد قاطع الطريق عليه وقوله من قبل ان اخذ المال يطلب حمله ابو حنيفة على اختصاص
الطلب بهذه الحالة لانه لا يجوز في غيرها لان الاصل اختصاص هذه الحالة بالطلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل ثبت فيه للامام
الخيار بين اربعة امور القتل والقطع ثم القتل والصلب فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاحاد
من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل فلزمه حكم السببين دون
النبي صلى الله عليه وسلم في الذين قطع ايديهم وارجلهم واسمرتهم في الحرة حتى ماتوا فانه اشار في حديث ابن عباس رضي الله عنه في بعض الروايات ان من اخذ المال دون قتل قطعت يده ورجله من خلاف في
صلب فسقط الاحتجاج به وعند ما تعين الصلب بمقابلة الحديث قوله وهذا اي والكوفيون او الاحد الشيئين
قال ابو يوسف ومحمد ممن قال هذا حرا وهذا مشيرا الى عبده ورد بانه ان كلامه باطل اي لغو لا اثبت شيئا لان وضع
او الاحد الشيئين ثم من كل منهما على التعيين والابهام يجب صدقته على الاخص والواحد كالاعم الذي يعدو على العبد
والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث للاول لجاز العتق انما هو على
ما يصدق عليه انه احد الشيئين لان على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين النية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة عنى
الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والعين من محتملات كما اذا قال
ذلك في عبد وله فانه يجب على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبد وعبد فرع فانه لا تعين عتق عبده لان عبد
الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
وهذا عطفا الثاني والثالث بالواو تعين الثالث في الحال وخيرهما الاولين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وشركة الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما وهذا اما المعطوف عليه
هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون الخيار
بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف السبب وكانه قال هذا حر او
هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا الا بالثاني وحده او الثالث
وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكره ارجح لوجهين تقدمهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي
حيث قال اخبر المذكور في الكلام هو صلة لايصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد هذا حر وللاثنين هذان حران ولا يصلح
خبرا على ان العطف للاشراك في الخبر المذكور والاثبات خبر آخر مثله للاثبات خبرا خر مخالف له لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا كلم هذا ولا كلم هذين هذا كلامه ولم يصلح ما ذكره
سببا للاشتباه لان المقصد قد يتغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعل المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه

الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا وهذا وهذا وستفي كلام الامام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول و
الاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني او مسئلة اعتقت احدهما وهذا
كما في هذا حر او هذا وهذا وتقابل ان تقول على الوجه الاول لانسلم ان التدبير هذا حر او هذان حران بل هذا
حر او هذا حر وهذا حر وهو حينئذ يكون المتدبر مثل الملتوط والمايلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث
بلفظ التثنية لاحتمال ما ذكره والحذف لانا نقول مشترك الالزام اذا التقدير فيما مر المختار هذا او هذا
حر او هذا حر فكلمة الجمل انما تصح بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الاخر كما في جاء زيد وعمرو
حر وهذا حر فكلمة الجمل انما تصح بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الاخر كما في جاء زيد وعمرو
ولو سلم فيعارض القرب ويكون المعطوف عليه مذكورا ضمنا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس
بمفيد لما قبله لان الواو للشريك مستغنى وجوده لاول ولما لا ثاني للتعبير هنا بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا
الشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد شريك الثالث مع الثاني يعطف عليه ليس لم ذلك بل يجب اختيار
الاول او الاخيرين جميعا واذا كان مفيدا توقف الكلام على اخره ولم تثبت حرية احد الاولين قوله واذا
استعمل في النفي خبرا كان او انشاء نعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من
غير تعيين وانشاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانشاء المجموع فتوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه للقطع احدا
منهما وصوبه في سياق النفي فعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
مبهم الواحد وحينئذ يستغلبه من الواو وجمع احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب ستوي فيه المذكر
والمؤنث والمثنى والمجموع وحينئذ يستغلبه من الواو وجمع احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب ستوي فيه المذكر
ان والاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز لك حمل الثاني وهو ظاهر
بل على الاول وهو موصوف فلا يكون نكرة فالجواب النفي قلت هذا مع كونه اضافة مبهم غير معين قال ابن عيش وغيره
احد من الابهام ما يليق بواحد واحد تقول جاءني احدهما واحدهم والمراد واحد غير معين وهذان كل مسئلة
الجامع ويحتمل انه لو قال والله لا اقرب هذا او هذا او هذا اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدهما
كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد في خاصة صيغة ومعنى ولا عموم شيء
من دليل العموم فلما ابوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم توقوعها في موضع لا باحة فالاولى
ان تنتزل واحد منكرا غير خاص كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به اية اللغة قوله فان
قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب من مسئلة اليمين فانه انما عطف الثاني على
الاول بالواو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا كلم هذا او هذين فحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا الثاني
او الثالث وحده فان قلت في النفي تشمل 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 هو الراجح قوله الا ان مدلول العام ان واذا استعمل في النفي نهو لنفي احد كل فرد من غير شمول العدم
عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ارادة احد الشيئين فحينئذ تفيد عدم الشمول كما ذكر جار
الله في قوله تعالى ولم لا تسمع نفسا اياها لم تكن استمعت من قبل او كنت في اياها خبرا له يدل على عدم الفرق بين النفس

الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي لمست من قبلها ولم تكتسب خيرا معنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان والا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان بالاولى فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون نفي واحد الاثنين بدل قرينة حالية او مقالية على انها للشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلفت لا ترتكب الزنا والخمر مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك الا فهو لعدم الشمول والا فبالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجماع ما ينفع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بطرد فانه اذا حلف لا يكلم هندا وهندا نهر لفي الجمع مع انه لا مانع للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد تكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك مستعمل عادة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع منهما وهي اباحة وعادة في طلبهما مع استلزام الجمع وهي تخيير او اباحة والتحقيق قد مضا فان الصيغة كالامر قد تضاف الى كلها او الى المحتملات او الى احد الامرين وجواز الجمع او لزومه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا لا فرق في الخبر المثبت او المصنف فتشر التحرير منع الجمع والاباحة منع الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التحريم كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لتدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا 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 سيأتي ما ذكر مختصرا بصورة الامر ومعناه منع الجمع والخلو في الاثبات بالمامور به ورفع صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امرا للاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به مخالفا ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجوازه غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال لمن له عبدان ذاك طالق هذه الزوجة او تلك قوله وقد تستعمل الى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد تكون كالعام في كل زمان وتقتضي انقطاعا للفعل الواقع بعدها نحو لازمنك او تعطيني حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي اعطاء الحق واذا قال لازمنك حتى تعطيني فصارا وستعمال الحتى في المناسبة ان لا احد المذكورين وتسمى كل منهما بامتياز الخارج قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قولهم ان احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود كل منهما كان المبيح يرتفع بالغاية وينقطع عندها وهذا ذهب الجمهور الى ان الاول ممتد الى وقوع الثاني او الى ان الفعل الاول يحتمل في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني في عنده ينقطع امتداده وقد قيل مثل ذلك في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يتوبوا او تعذبهم وذهب الكثيرون الى انه منقطع ما سيأتي وليس لك من الامر شيء مما مر ولا مما سيأتي والمعنى ان الله تعالى يحكم بالكفر منهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب عليهم وبعد ذلك فلو قال الله لا ادخل هذه الدار او ادخل لك لم تحنث كان ابدا بيمينه حتى اذا ليس قبل مضارع منصوب عطف عليه يجب استدعاء عدم دخول الدار للاول او دخول الثاني حتى

لو دخلها الاول حنث ولو دخل الثاني او لا برئ عن يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما قالوا ان تعدد المعطوف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ الامتناع في عطف المثبت المنفي وبالعكس حتى لو قال او دخل لك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان تكون مطلقا على الفعل مع حرف النفي حتى تكون المحالف على احد الامرين عند عدم دخول الاول والثاني فلو دخل الاول ولم يدخل الثاني حنث والا فلا ويحتمل ان تكون مطلقا على الفعل نفسه حتى تكون النعلان في سياق النفي ولزم شمول العدم لو قوبل او في النفي فحنث بدخول احدي الدارين استحسانا كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وهذا ظاهر ان وفق قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة للعموم اي عدم الحل حتى تعتدي بانفسهن الامرين اي المجامعة وعدمها فلو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بالحاب فتكون من قبيل المجاز وما مطلقا فتعترض والحاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب بأضمار ان على معنى الا ان يعرضوا او حتى يعرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الحل ممتد الى ان يتحقق احدهما وان ما قبلها في الاعراب قوله حتى للغاية اي الدالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في سرت حتى مطلع الفجر وما بعدها الاطلاق فالكثير على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تتبع بعد ما جملة فعلية او اسمية مذكورة بعدها او محذوفة يقرينة الكلام السابق وفي العاطفة يجب ان تكون المعطوف جزأ مما قبلها والمعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى عمرو وان تكون الحكم بما بعضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل ابل حتى الادم او الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء والتبعيض في العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل في الجارة فان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الامر في العاطفة بالعكس المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو وفي حتى عمرو بالعطف كما تسمع بالجر ذكره ابن عيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعم المجيء جاءها بالقضية وتمت التضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للجر السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي المشترك من غير اعتبار غايته وسببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما لم تمنع ذلك قرينة بان تكون قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانتظاء عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد ويقبل الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى يتابوا اي تسارعوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وصل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا لظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان هي داخلة حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والانتهاء اليه فان صلح الصدر ان تكون سببا لان ذي الفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزأ الشيء وصبه يكون منصوبا لمعنى بمنزلة الغاية من الفعل نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه نهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له

بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وهذا ظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب سببي بوجود الخبر او المسبب كما سبق بوجود الغاية بعلة انه لو لم يكن كذلك لكانت الغاية حسية حيث احتمل الصدر اعني السبب الاستداد والاخر اعني المسبب لانها النقطة الاخيرة وان لم يكن بعلة الصدر بالثاني فحتى للعطف المحض من غير ان تكون غاية او بمجازاة فاذا وقعت حتى في المخلوف عليه في الغاية توقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بخبر الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف تشترط وجود الفعلين ليتحقق الشريك وليوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وصياح المضروب يحصل متى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اكن حتى تعديني فهي للسببية دون الغاية لان الكلام اعني التعديه يقبل الاصل لانها الاتيان اليه بل هو داخل في الاتيان فالمراد بصلوحه للانها اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن حصله غاية يصلح لانها الصدر اليه وانطباقه بمكالمة الضرب وقد قال ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكر الصدر اقرب فما يحتمل يجمع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه ينتفي والاتيان يصلح سببا للتعدية لانه احسان تعدى بعلى يصلح للاحسان المالي والتعدية صالحة للمجازاة من الاحسان ولا تحتمل قبل ان الامتداد وعزبه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى يتناسوا فانه جعل غايته لعدم الدخول مع ان الدخول في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المنبا بالفعل كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا تحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اكن حتى تعديني عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء الفعل اذ المجازاة هي المكافاة والاحسان مكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا لو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والاشتراع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض في مقتضى اليه كالاتيان الى التعدي واذا كان حتى للعطف المحض فصل عنه الواو فلا تفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى في تعدي عتيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات اوانى ولم تعد اوانى وتعدي متراخيا حنث والمذكور في شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى العود والا تصل والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتعدي متراخيا حصل البر وانما يحنث لو حصل منه التعدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمران الطلق الكلام في الوقت الذي ذكرناه وقد مثل ان لم اكلم اليوم حتى اتعدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتعد ثم تعدى وتعد فمر متراخ تعذر ورد عليه انه اذا لم يتعد عتيب الاتيان ثم تعدى بعد ذلك لكان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تعدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه ويتأخر فتعدى عتيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من جعل التراخي عن التراخي من الاتيان المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقتة اي ان لم اكلمه اليوم و

والا فغير متراخ من اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى افعدي باثبات الالف ليس بمستهم والصواب حتى اتعد بالجزم مثل فاتعد لانه مطلب عال المجزوم بلم حتى يتبين حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي لا يدخل في حيز النفي نسا والمعنى وبطلان الحكم قوله بل اختر عموه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا باستواء مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن المتبادر وهو معنى الغاية المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب تشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق للحاجة في ارادة المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن لو خذ عنه اللغة ولكني بقوله سماعا وبنقل فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وبما قاله صاحب الكشف بان المراد عرف مثل على الترتيب مثل الفاء وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يحمل مستعارة لما تفيد مطلق الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام التمرتاشي ان الترتيب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ بين هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخ عن المتناهي قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله بمثل مررت بزيد او الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت كتابته بالقلم فلكونها للاستعانة مدخل على الوسايل اذ بها استعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي البيع ولا يتم الا بالمبيع وذلك في الثمن وصلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا تنتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ووقع في فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق وهو جهل ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به مع ان منزلة الالصاق دخل الباء في الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة كر سمراء والكر ثمانية في المن ثمانمائة اولو قال بعتك هذا العبد بكر من الحنطة بهذا العبد بكون سلما وبصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى شرط التاجيل وقبض راس المال في المجلس وبحوذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سايرالاثمان قوله لا يخرج الباء عن معنى الالصاق بها ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يجب ان تعتبر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فتكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض ما عداه على حكم النفي فتكون هذا من قبيل اللا اكل كلا الا ان المحدود وفي حكم المذكور لا من قبيل الا اكل الا سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نيته بخصوصه الا ترى ان قولنا لا اتيكل لا اليوم اليحمه او لا اسكن الا رايا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيكل يفيد بدون الاستثناء لاستغراق العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فعم ليس بكاف شفي قوله فالمستثنى من الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر الاستداد المتباينان لانتهائه كان الاستثناء قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وانما كان منها اخراج بعض ما تناوله الصدر قوله فلا تحنث بالشك اقول ان قول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون في الباء اذن اي الاذن اذن فيصير بمنزلة الاذن في حذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير عند تعارض الوجيه يرجح هذا الوجه سالما عن المعارض

واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاجر وجاء اذن كلام مستقيم بخلاف قولنا الاجر وجاء الاذن لكن فيه تعقل لا يعرف له استعمال اما وجوب الاذن لكل داخل في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية والنقلية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في الماسح المسح الملسوح فالكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل في المسرية الآلة قد يراعى فيها حصول المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فصار الفعل متصودا لاثبات صفته كالصاق والمحل وسيلة اليه فكتفي فيه بمقدار ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون البعض ثابتا وا من هذا الامر الوضع واللغة على ما نسأل الشافعي بحمد الله ولهذا قالوا جاء الله ان المعنى الصحيح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فاك في اعتبار اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ الاصل عدم الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس مراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به انما قابل المراد بعض مقدر فصار مجملا بيته النبي صلى الله عليه وسلم مقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي ان عدم تادي الفرض ما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في شرط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه باليد في التيمم مع دخول اليد فقد ثبت بالسنة المشهورة على قول فريقان قرينة للوجه وقرينة للمرفقين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه استيعاب الا انه نسخ بترك مسح الراس في غسل الرجلين كغيرها قوله ويستعمل الشرط قد يستعمل على في معنى ثم كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان لا يشركن بي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للبايعة تعالى يا يسأله على انها وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والحزم لان الشرط قوله في المعاوضات المحضة اي كالبيع والاجارة والنكاح قوله فكذا في الطلاق عند ما 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 فعندنا يجب الالف لان اجاب العوض تسليم على اجاب العوض في عقد لا يجب حتى لان اجاب الشرط لا يستلم على اجاب الشرط وبحصول الشرط لكان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى سبب كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك وتسليم تقدم احدهما على الآخر بمنزلة التضاعيف وثبوت المشروط والشرط طريق المعاقبة فرورة توقف الشرط على الشرط من غير عكس فلو تسلم اجاب الشرط على اجاب المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يحصل المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمقابلة فتستدعي التوزيع ولو قالت طلقني واحدة بالف فطلقها ثلاثا فله الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على المعاوضة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الف فطلقها واحدة فانه يقع بائنا ولا شيء عليها حتى تحمل الالف جزاء الطلقات جميعا لما تقدم فان فايدتها في الشرط انما ترجع الى الملزوم بعض الطلاق قوله واما من قعد فلان على الجنين او غيرها والمحتوتون عن اهلها لبداية الغاية والبداية راجعة اليها وذهب

بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس ببعيد لاطباق ائمة اللغة على انها لحسنة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من الابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وهو المسافة الحلافا للاسم الجزء على الكل اذ الفاء الى قوله بعت الى شهر اي وجعلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهران نوى التعجيل او الساعة بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند فرقع في الحال ان التاجيل او التوقيت صفة لوجود فلابد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى مسئلة الحكم ام لا والمختوتون من النحاة على انها لا تدخل انتهاء الغاية بغير دلالة على الدخول وعدمه بل يرجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية مجازات يقع على اول الحد وان سوغ في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية ونقل المصنف بان الغاية قلما تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها ان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل حول شاولها كالسمكة او كالسمك لتحايد وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها الى موجوده قبل التكلم غير مستمرة في الوجود الى الميام لم تدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان تستمر بها الميا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قايمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة تناول الاكل الراس عدم والاتناوله عند المصنف واعلم ان كون غايته قبل التكلم فالاسان تتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لعد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاستناط تناولها فيبقى بقي داخلة تحت حكم الصدر وان لم تتناولها كالصيام لا تناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فصار ممتدا اليه ومنتهيا الوصول اليه فحرم الوصال لوجود الانتطاع بالليل لان الصيام ان كان انما نظاهر وان كان مختصا بالنهار فلانه لا قايل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم يكن جملة لا سيما التي تتناولها قوله صدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تتناولها حزاؤها قوله فكذلك في نهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لعد الحكم اعراض الاجل ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة وغير داخلة لاثبات انها لمد الحكم او لغيره فيما هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول صر قوله فيدخل تحت المنيا الا قوله وذكرها لاستناط ما وراءها بمنزلة معترضة منبهة على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرتضعة قوله والتحقيق من قبل ما اختاره من المنصف فيه نظر من وجوه الاول نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لابد على الدخول ولا تدخل كل منهما بد ربع الدليل وهذا يدخل في مثل قولك الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قراته الى باب الغاية مع ان الغاية من جنس المنيا الثاني ان القول بكونه حسنة في الدخول فقط مذهب للمرتضى له قايل فكيف يعارض القول بعدم الدخول وانكثر من النحاة اثبات ذلك ساذكره مستلزم في مسئلة السمكة دخول الرابع الكل على ما مر يستغني المذهب الرابع عن ان الصدر يتناوله وقد انها اولا لانه للمد الى غاية للاستناط فاذا كان المحاذون عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق للوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى تجمع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انها للغاية التي هي الى الدخول ومنهم من جعل داخلة الوجوب اخذا بالاحتياط والان غسل اليد لا يتم بدونه لتناول مقطع الذراع والعضد والله صار مجملا وقد اداره النبي صلى الله عليه وسلم الماء على سر افقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاستناط وذكر هذا الكلام تفسيرا

احدهما ان صدر الكلام اذا كان مستقلا والغاية كالحد فانها اسم للمجموع الى الابط كما مر في ذكر الغاية للاستقاط وما وراءها للمرفق حكم اليها لان الاستقاط حاصل فكون قوله الى المرافق جملة مستقلة مفيدة بنفسها وقوله الى الآباط كما مر في ذكر الغاية للاستقاط وما وراءها للمرفق من حكم الغسل والثاني انه غاية للاستقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مستقطين الى المرافق فيخرج من الاستقاط هي داخله تحت الغسل وكما وقع الظهور لان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انا اذا قرنا الكلام عاما واستثنا او شرطا لا سيما بالمطلق ثم خرج بالقيد من الاطلاق بل يعتبر التقييد جملة واحدة فالفصل مع الغاية كلام واحد للاتصال به لا للانجاب والاستقاط لانهما ضدان فلا يستقيمان والفصل مع الغاية نص واحد قوله فان قال الى من درهم الى عشرة مدخل كلا منها اعلم العرف ودلالة الحال بالنسبة اشتراع وجود الكل بدون كما ذكره المصنف فانه سيطلب من باب استثناء المعروض العارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ركبت عدد ذات عشرة مثلا فالامر ان الواحد الذي هو الاول منها جزء ما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني في الثالث وهكذا حتى التاسع وهو المنزلة العاشرة الحادي عشر وغيره ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء من الواحد والعشرة الاخرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين اتفاقا مراده ان الواحد من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وجوب الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة ما لو قال من واحد الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة يلزم اربعة وخمسون نظرا لان الكلام مبني على ان المراد كل احاد التي بين الواحد والعاشرة فانا نمنع النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يعدوا ما بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فاصل لا لانا نعلم انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والى لا تستعمل بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة فانه اتفاقي للاتصوير بدون الاول فمتع طلقتان ضرورة وبخلاف انت طالق ثلاثا فانه لا تقع الا واحدة وبلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكروا لطلاق لا ثبت الا بلفظ كما ذكره غيره لان التضاف اما موسى وصفي للاولوية والثاني لا سترخ انتهاء فاتباع ما موزان لا يوجب اتباع ما اصولا وايضا لا تلازم بين المعروض والعارض وهذا كما يقال ان كون الاب لا سترخ انتهاء فاتباع ما موزان لا يوجب اتباع ما اصولا وايضا لا تلازم بين المعروض والعارض وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يستقر بدون الابن والدخول الاعم عندي حيث يعني الشيء لان مطلق الدخول لا يستلزم العاشر بمذكر الغاية لمذكر الوجوب ومنه ما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير غايته بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك الوجوب وقد عرفت قريبا وعند ذلك لا يدخل شيء من الغايتين مما يوجب اللغة وقد حاجة لا صحيح في ذلك كما قال فولك في رجل قيل له كم سنك فقال ابن سنين الى تسعين اليكون ابن تسع حيث فتحيز زفر قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالحيز وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم حصروا عند الاطلاق الى ان يدفع الغاية للاستقاط للاصل حكم فيدخل الغاية في الخيار ومضارع الاجل وعدم التكلم وعندما لا يدخل عملا بالاصل وهو كامل في كلمة الى وقد سبق في تحريمات الى شهر انه متعلق باجل الثمن وعدل عنه هنا الى الاطلب الثمن ليكون نسيا متحقق التناول اذ ربما تتابع في كون التاجيل من تبدلات المتصرف منه الزفر ومو حاصل ما ذكر في

يطلق عليه الاسم وانما وقع ذلك تبعا لما وقع في الزيغ اصول فخ الاسلام وفي الآجال ذات الايام جمع وميز والطوب وفي الآجال ذات الايام اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الخرج في آجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا تقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية منه وهو قولهما لان في جرح الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرفية فان يشمل المجرور على ما قالها اسما لامكانيا او زمانيا تحقيقا مثل آمن في الكوفة زيد في البلد وصل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في قوة والدار في يده ونحو ذلك قوله صحت هذه السنة تقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المشول به حيث انصب بالفعل مقتضى الاستيعاب كالمشول به مقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صحت 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 تصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد تصدق قضاء ايضا لكن اذا نوى شيئا كان اخر الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف هذا ما روى ابو هيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان نهارا سوا وكذا غدا او في غد يكون الامر بيده في رمضان او الغد كله قوله يطلق حالا لان الكلام لا يصلح مخصصا للطلاق الاشتراع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص يصلح ان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان ما ذا انت طالق في دخولك الدار يحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المحوجة فصار بمنزلة الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تستغني وجوده فلم يتعلق الطلاق بوجود الدخول لتعذرا قيل وفي قوله لم يتم الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يحتمله ونظر الاثر فيما اذا قال للاجنبيات طالق ثلاثا حكم تزوجها لا يطلق كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع بتزوج على كونها مذا الاستعارة للمقارنة بين الشرط فان كان المجرد بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالشيء المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق ان شاء 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 المخبر انت طالق في معلوم الله اي هذا المبني ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المبني في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى حمل العلم على المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله مبني ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فصح ان يقع بقوله انت طالق ان قدرة الله اجيب بانها مبني بتقدير الله فيصير من قبيل المشيه والارادة فان قيل قد تعلق مبني المقدور بكل فوق عند استظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه حذف المضاف اي اثر قدرته والا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا نسلم صحة لحذف المضاف كما كون المصدر مبني المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون

الشيخ بشبه الله عليه في قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام منزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ للاحد ان يقف عليها ويروي الخلاف على المكتوب ونظهر ثمرته في انه يكون مستثنى على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق فقع عندهن يقول بالتعليق لعدم وقوع الجزاء للمنع عندهن يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم شا الله وشاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق مشيئة من لا تظن مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكته وهي ان مثل انت طالق ان لم شا الله تنفي وقوع الطلاق لانت اما على تقدير المشيه طوجود مشيه وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشيه فلوجود المعلق عليه والجواب لانا لم ان عدم الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلانا لم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيه الله محال فالتعليق بما يستحيل وقوع الطلاق لعدم ذكره في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله ان لم شا الله فشيئين فانت طالقة واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيه الله تعالى الواحدة اليوم وقد شا ان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع شا لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيه الله تعالى الواحدة اذ لو شا الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شا الله وقع واحدة ان طالق ستين ان لم يشا الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ستين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيه الله الآن وجود كل شيء كائنا ما كان مشيه الله تعالى في ذكر المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ستين ان شاء الله وان لم شا الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وههنا مخالف لما في النوازل وقد ذكرنا في المنتقى ما قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم شا الله طالقا لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وانت لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علق الملك بعدم مشيه الله تعالى الطلقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شا الله الطلقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علق الطلقتان بعدم مشيه الله تعالى ايانا فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم شا الله طالقا ثم اعاد ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير وقت المنتقى صفة الطلاق فقال انت طالق ستين ان لم شا الله فاخر الشرط على ما مضى ان لم شا الله الستين كلها المنتقى فانه فيه متقدم وفي المنتقى لم يعلق على الملك متقدم الشرط كما في المنتقى فتصرف عدم المشيه الى الوقت الذي يقع فيه الطلاق وهو ان يطلقها ستين **قوله اسما الظروف** عقيب بحث حروف المعاني بعضها اسماء وهي كلمات الشرط وادوات الشرط والظروف مما تتعلق به مسايل فقدمها عقيبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان عامل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها عامل الظرف فكون هي المتصفة بالتبلية والمتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فاضافة الظرف اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة وقبلها وصف للاسم بها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل اتيانها

شارحا كما اذا قال لها واحدة قبل سنين قصد قد ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل اتيانها في الحال الان من ضرورة كاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو ملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا للكلام وقد مسائل السبله والبعدية تضر الدخول بها لانه في الدخول بها تقع الجميع لانها لا تبين الا الاولى ولهذا يلزمه ثلثان في مثل له علي ثلثة قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذا اقر بالدرهم بعد الدرهم يجب درهمان **قوله** عندي الف الوديعة لان الحضر تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك فهم منه الحفظ وللاصل على الاقرار في الذمة حتى يكون دينا لكن الامانة حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظرف وكلمات الشرط من حروف المعاني لا يخفى انه تجوز وتغلب والا ضرورة في جعل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فتطابق من غير اعتبار ظرفيته ونحوها كما في اذا ومتى فدخل في اسر ط خطر الوجود اي تردد بين ان يكون وان لا يكون ولا استعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تاويل هو مذكور في محله **قوله** فقع في الحال الحيرة اي حيرة الزوج او الزوجة لانها اما حائضة لم تطهر او طاهرة لم تحض ممكن ان يطلقها فلا تبين فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل يرد عليه الحر الاخرس الحيي عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لانا نعلق بالشرط كالمشروط لدى الشرط فلما شرط لما شرط لحسم الطلاق وقتئذ لوجود ذلك عند التعليق فاذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع لما تحرر ان حسنه التعليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التعليق تحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع فلا يحقق التحرز من الايقاع قبل الموت لان من حكم ان يقع قبل الوقوع والجواب عن ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين استعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلما تحرر به العمل ويكون استعمالها بمعنى قطعي الوجود لقوله واذا تكون كربهم اذوا لها واذا يخاس بحبس يدعى جندب بكسر الخاء وسكون السين المهملتين وفتح الموحدة بعدها سين مهملة وهو اسم رجل من بني تميم وخاس بمعنى غدر والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر قطعي الوجود كقوله واستعينوا بالصبر والصلوة وان كانت لكبيرة الا على الخاشعين وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وكفى بالله شهيدا ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز واذا نسبل خماسه مجملا اي ان تصبل فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالزين وتكلف بالجمل وكل الجميل وهو النجم المذاب تعفقا قال الشاعر فقلت اسقني قدحا مثيرا سمجلا استعفقا سنينا فالآن جرت وقد عذبت قولي سمجلا استعفقا سنينا اي كنت ذا ثروة وديانة فصرت اكل النجم مذابا وشارب عفافة اي بعيشا في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حتمل ليس بحرف بمعنى ان بدليل استعمالها فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا للمشكوك منزلة المقطوع لنكته وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان زلة الواهب وخطأ المرتهب حتى ان صاحب المكرمة كاد ان لا يخل فيه لتوقف المحاظ نفسه على ذلك فيأمر بما جاء المكرمة وعند البصريين اذا حتمله في الظرف مضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال كما هنا قد تستعمل مجردة الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت يغشاه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق اتيتم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا وقع المحتوم كونه حالا من

الليل لانه ايضا مفيد بتقييد المتكلم بذلك الوقت وقد تستعمل الشرط والتعليق من غير ستوط معنى الظرف مثل اذا وجب خرجت اى اخرج وقت وجوب وكل علة الحرف وجل تخرج وجه منزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوا لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك ايكل اذا احمر البسر بمنزلة اكل الوقت الذى حمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص كالانه 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 تشبيها للتعليق بمن جملتها ما يشير جلى ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال فى استعمال فى الشرط من غير ستوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول متى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن قد تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة مضمون جملة 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 امتناع الجزم انما هو باعتبار الثانى وفى لسانى فى هذا ان الوقت يعتبر شرطا ومتى ما ذكرنا من انه لم تستعمل 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 فساد للقطع باستعمال الخالق الارض على مخرج الماء والارض فى محل الماء ونزول الحادث فى الزمان واستظرافه اى تقع محتمة فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت اى تتعلب الماضى الى المستقبل لانها محتمة فى الاستقبال وما توهم من دخول الاستمرار فانما هو من جهة قد تستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى اذا ما الذين اتبعوا اذا ما انشأ الآية كما تستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كما ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعنى لا تستعمل فى الشرط خاصة مع ستوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبهم سيئة خاصة على ما ذهب اليه الاقلون نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستدلا افهامه على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندها اذا مثل متى فانه لا يستطع عن معنى الظرف وعند سيبويه والبصريين وعند مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله انت طالق ان شئت وقوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا بالمشية فى الحين وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا تتقيد بالمشية فى المجلس حاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فالمتكلم بالشك فى التعليق الاصل الاستمرار فلا تنقطع بالشك فان قيل طلق نفسك متى شئت واذا شئت يدل على ما ذكرتم من ان متى للظرف كلاهما اذا اريد عليه ان شئت فى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما دون المجلس فالتعليق بالشك يحوجه ان يتقيد بالمجلس فى طلق نفسك انا شئت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى 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 قوله وكيف السؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما مر رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة

فلم يجمع التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما يصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من عبارات تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خافتة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريد بين ام بائنا على ما قصد السؤال بل صارت مجازا لما ليس فيه مشيت طالق بائنة كمشيت فالظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند لا استفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق اى كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب منها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقا او مقيدا اما ما تى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة ان حنث كيف شئت انه معتق عندابى حنيفة وللشافعى له ان يعتق ما لم يمت مالم شأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية تصدر الكلام انما عند ابى حنيفة قوله وتطلق فى انت طالق كيف شئت اى تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت بالمشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية اليها فى المجلس لان كلمة كيف المدخل على تعويض الاحوال والصفات دون الاصل فيقع المعتق وغير المدخولة لاحتمله بعد وقوع الاصل فلغو التعويض فى المدخولة تكون التعويض اليها بانت بجملها بائنة واما ترجيح هذا التعويض لان الطلاق قد تكون رجعيا فصريحا بمعنى العتق وقد تكون واحدة فصريحا لما بضم اثنين اليه وحينئذ يصير الرجعة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التعويض الى مشيتها واما تعويض الاصل فى نحو طلق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف تفيد تعويض الاوصاف وعند ما تعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية تلازم تعويض نفس الطلاق ضرورة انه لا تكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا تنفك عن حال وتحقيق كلها فيما ذكره الترمذى انه لا تكون بحسب ساكا التعريفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها محالة واصله سؤال عن وجوده لما لم يكن بحسب ساكان معرفة وجوده باتاره واوصافه فانقرت معرفته بتوبته الى معرفة اتاره واوصافه تكون الملائم البيع والحل فى النكاح والوصف ايضا منتزع الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما اظنه المصنف من انتاء ذلك على امتناع قيام العرض العرض فيه نظرا ما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان تكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما من الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الباقى بها سئل قام احدهما بالاخر وقاما بنفسهما حتى لا احتاج قيام العرض بالعرض فرع ذلك قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهلا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرر يقع الطلاق والعتاق ثم لو اراد فى انت طالق رفع حتى التدين يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتزول ما يتناوله من احتمال الارادة والتردد فيه قوله والاستار

(والتعليق بشيئ انما هو حصول الكيفية) ورد بعد ان التعليق
كما يرد على كيفية ما يرد على جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقها
بالمشية وهو ممنوع

اي لفظ المراد بالكنايه وقصورها في البيان للبث بها ساند فع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح نسبته
الى الزنا مثل نيت اوانت زنان كخلاف جامعت فلانه او واقعتها او وطيتها وكذا اذا قرع بما نفيه بما يوجب الحد
لا يجب الحد مالم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيا يدل به على شيء لم يذكره كقول المحتاج للمحتاج اليه
جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحسنتم لسالة الكلام الى غرضك اي جانب يدل على المقصود فاذا قال
لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية تكون مسوقا للموصوف غير
مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا لذكر الى نفي كونه سالما
من المؤذي قوله فالواو لكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق
المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من
اهل اللسان لكنها شابت الكناية من وجه الابهام فيما تستعمل به هذا الالفاظ وتجعل فيه مثلها البائن معلوم المراد الا
ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل الذي نظر اثر البينونة فيه فاستترت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لزوال ابهام
المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ووقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يحمل انت باين
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ قايل ان يقول ان اريد
ان مفهوميها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ثاني الكناية واسبار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان
اريد ان ارادة المتكلم بها ظاهرة لاستتار نوع كيف والممكن التوصل اليه الا بيان من جهة المتكلم ومع حضور
بيانه من جهة المحل بهته مستترة ولم تصر الكناية استتر المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره لم
تشترط ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كما مجرد
استتار المراد فلذا قال المصنف انهم لم يفترقوا بالكناية بما تشترط فيه على البيان لما احتاجوا هنا الى القول بقرينة ان الكلام
عند عدم البيان ان ذكر لفظ وما صدقه لكن لا لقاته بل لينتقل منه الى معنى ان هو ملزوم كما قول كما مراد
بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة
نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المراة حاضرة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على
ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض الملزوم بالذات على
سبيل تحقيقة وانما قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ثاني له لان الانتقال اللازم من حيث انه
لازم يجوز ان يكون لازم لا ينتقل منه الى الملزوم سالم بصر محمد عنه حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم و
البائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصل
النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد تحصل الانتقال منه بواسطة قرينة
من عرف او دلالة الحال ونحو ذلك وبهذا ظهر ان لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا حاجة الى ان لا يكون
مقصودا والمرجع اليه الصدق والكذب لا يلزم ثبوته في 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 عند ان ارادة الطلاق بصدق البينونة

واما جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان وليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من اللازم
الى ملزوم بل ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل
خاص فغير سديد قوله الا في اعتدي اي يطلق بعض البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبري وانت
واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاثة لكنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بما
معانيها المنتقل منها الى الطلاق اللازم الا ان الفرق بين معانيها على البينونة مخالف لفظ باين وحرام وبتة
وبيانه بيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء
المراد مستتر واذا نوى ما يعد من الاقراء تعين الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدة الاقراء مستتر
سابقة الطلاق تصحيحا للامر بالضرورة بمنع ثبات واحد جمعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا نسبة على اللازم
المنتقل اليه في الكناية قد يكون مستندا على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول واما
اذا قال لمن قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء واراده حسنة الامر بعد كما اقراء ينتقل منه الى الطلاق الرجعي
بها لا يوجب العدة فيحمل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب للان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد ولا يحمل مجازا عن طلقي اذ لا تقع به طلاق ولا عن انت طالق وطلقتك لانهم يشترطون
التواقع في الصيغ والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما عدل ذلك جعل مجازا وانما
يتفسير علماء الاصول وهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التفسير من الطلاق بالاعتداد مجازا
بطريق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية محققة
اصالة على ما سترى في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب بحيث لا ينفك من جانبه ايضا كاختصاص القتل بالارادة
والحرب بالضرب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع
الشبه كالموت وجدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاخبار اي
الحالة ذلك فاعتدي يا واعتدي لا في حالة تنتقل في المدخول بها الطلاق ويجب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق فقط
ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسيره وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب
براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي بطلب الولد وان يكون لتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
تحتمل ان يراد انت واحدة في قولك او واحدة الثنائي الجمل او مفردة عندي ليس لغيرك او طلقتك واحدة
على انها وصف للمصدر واذا نوى ذلك وقع الطلاق منزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة
في الصور الثلث مع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان
واما من قبيل المحذوف لكنه باعتبار استتار المراد حينئذ قوله التقسيم الثاني اللفظ باعتبار ظهور
المعنى منه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور يحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او في النص كونه مسوقا

المراد سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا موافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو قولهم القاتل يقتل والزاني يجلد والسارق والسارقة تقطع ايديهما فيكون الاربعة اقساما سميناها بحسب المفهوم واعتبار الحيثية داخلة بحسب الوجود الآن المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي حمل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما او لا فلا يكون شيء من الخاص نصا في المنسوخ احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح الى قوله الظهور والمراد بالمذكور في عبارة الترجمة في النص المفسر والمحكم دون المفسر والظهور قوله بان سوق الكلام لدال على ان زيادة الوضوح في النص لكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى هو سوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته وقيل اصله استخراج منتهى ما عند الانسان من سير او غيره قوله حتى سد باب التأويل من قولهم صرفه دهره وهو اعتبار جليل وبه يمتاز النص عن الظاهر والتفسير بالغة النشر وهو الكشف فيراد به كشف الشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يجزم المفسر الرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بالجزم فيقبل الظاهر والنص لان الظاهر يحمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحمله احتمالا بعيدا دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل فالمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة واللام في القرآن على الجنس والحاصل سمي بحكما سن احكمت الشيء اتقنته وسماه بمحكم باسم الانسان فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد على النسخ والتبديل في اعتبر في الاسلام في المحكم زيادة القوة للزيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم ترى زاد قوة بواسطة تأكيد وتأييد بدفع عارض احتمال النسخ والاستغراق ثم انه سيرد وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه لكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المقتدى المحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما منع التخصيص او سيد الدوام والتأبيد قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا شامل الظاهر والنص واشار الى ان الكلام الواحد يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة المبطلين بما تلهجهم اورد مثالا اخر يكون الظاهر عبارة لفظ والنص عبارة لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد بنتين بنتين في ثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيما عبارته قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فاحمل على ما قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك القيد واجبا فهو

لاثبات القيد كقوله عليه اللام بيعوا سواء بسواء وهذا اولى اذ قد يأتي به العربية من اثبات الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد مؤمن اط الافادة وتتعلق الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب وقد التي يكونه غير واجب احترازا من مثل قوله عليه اللام اذا زنا من كل جرد وعبد الحديث النظر ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم ستا ليس فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم الى آخره والمثال الثاني للمفسر هو قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل على ان الكلام محكما وان شرط كما في قوله عليه اللام اجمعا ما بين يوم القيامة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل على ان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين لما ادبه 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 ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد كان 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 وضوحا فصار نصا وقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا احتمال النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مستقلا 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 ورد 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 والاظهر في الجواب ما يراد ان الاستثناء ليس تخصيصا فان تخصيص ان قول المتكلم كائنا ما كان لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون منسوخا قلت المراد الاحتمال في زمن الوحي وما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب حكم اي جنسه ظنا وعلما وعند البعض حكم الظاهر والنص في وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم ظنا وعلما لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للنص ورد بانه لا عبرة باحتمال لم يسنا من الدليل والاحكام لكنها قد سد القطع وهو الاصل وقد سد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما عضده دليل قوله الا انه نظر التعارض عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالارجح والاقوى اولى واجمع عليه بين جميع من يعمل بالظاهر يحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وانكحوا لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به ويقول بعلم المستحاضة متوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحمل التأويل يحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا تحقق لي المراد من اللفظ فحاوله اما النفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل والا الاول ظاهر والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بالحلاف المشكل يخرج من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله والمثال يحيط

يعرف الا بدليل تفصيلي والمجمل من اجمل الحساب رده الى المجمل واجمل الاسلام فان قيل ينبغي ان يكون الخفي بالخفي المرادف بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو باظهر المرادف بنفس اللفظ قطعا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي بالمرادف بنفس اللفظ لم يكن اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان خفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزيد لعارض وظاهر هو في المعنى الذي تعلق به الحكم سبب في جعله حكم الظاهر فانه سارت كامل بالخفض حضور المالك وتعطله فلم يزيد على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فتقطع وان كان لتصارع في ذلك لاشبت كالبائع فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموقف فلا يقطع قوله وهذا اي الخفاء في اطراف الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب ولي على العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهر بدليل ذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى نهي بالتخفيف البين وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فيسامح الآلة اليه بورث الحرج بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفرد الانف كالبسرة في الطرار والبائع فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لانه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل لان جميع ظاهر البدن بمنزلة الشعر والشعر مع داخل الفم والانف اوبدونه قوله والاستنجاء عطف على قوله ان موضع المعي كقوله تعالى والارياب كانت قوارير قوارير من فضة اي كونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير في شفيفها فاستعار القوارير لما اشبهها 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 المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا بيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية فيه كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقال 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 سيجيء ذلك انها اسماء حروف تجب ان تتلقى على التسليم كل منها من الاحرف المقطعة وسميها باحرف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اوالان الحرف تطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحو ما سئل الجبر القدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين في المثال اذ لا دليل قطعي على بطلانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاما الرؤية فانه لما ثبت بالشاهد على الله سبحانه وتعالى ان كل موجود يصح ان يرى وجب تنزيه الله تعالى عن الكيفية والجهة والمكان ونحن لا نعلم من قبل المتشابه تعقل حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن النعمة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد وغيرهما تمثيلا لا تعبيرا في صفة ذاته فيكون من قبيل المتشابه وربما استدل على ثبوت الامور المذكورة لله سبحانه بانها صفات كمال لان الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون باستحالة الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا مرجع درکها والجواب ان هذا كما في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد تعالى الله المتعال عن صفات اهل الرؤية والكراسة مكون عن عيب ونقصان في المتسترة والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون سريا فيجب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية

الظهور كما قيل ولا اشد من الاهية وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجع درک الكيفية فيكون من المتشابه لا يتأتى الرؤية لاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لا ما تقول الظلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل الكثير والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستماع وطلب البيان من المجمل فيما قد يكون شائعا بتصريحه المجمل من ايمان الصلوة والزكوة وقد لا يكون من ايمان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولما قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا تحمد يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل ليتبين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله ونحن بحمد الله على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الآية على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه البين لتعلم الله تعالى ما ذكر ان من القرآن متشابها جعل فيه ونفس الزامين من الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستمرين الذين لا تهتز اقدامهم استمرارا لهم وتمكنهم فيعلمون تاويل المتشابه حط الراسخين بقوله تعالى اما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به اي بما يعلمون ويجهلون تاويله او بالمتشابه او بالمجموع عند الله وفيه نظر لان الراسخين في العلم يعلمون تاويل المتشابه ايضا لانه لو لم يعلموه لكان الانتظار بانتظار ما لا يعلم ولان الراسخين في العلم انما امتدحوا بذلك الذهاب الى ان المتشابه مما استاثر الله بعلمه ولان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله ويقولون كلا من عند ربنا حال من الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وعكسه مرجح جاز الله في الكشاف والمفصل مقدر المبتدا في جميع ما مر من هذا القبيل فيه نظر لان الجملة الاسمية متى تاتي للابتداء من غير احتياج الى ما يدل على المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فتقطع عن الراسخين لعدم الالباس قوله وذكا الى للمذهب منهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال بما يقولون المعطوف مع ان الاصل اشتراك المعاطفين المعطوف والمعطوف عليه امور من الخطاب بما لا سبيل اصلا والاستدراك بقوله كل من عند ربنا قاطع لحصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف معنى انه اراد بما مدحهم ذلك دون غيره مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد شاء الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن ضرب من الجهل لان العلم غايته منتهاه فكيف يتاتى به وانا قائل ضرب من الجهل انه لا تكليف الجاهل الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولعل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بدوي لان البلوى في ترک المحبوب اشد من البلوى في تحصيل غير المراد واعلم جدوى اي منفعة لانه اشق منوابه اكثر فان قيل ما سر آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان المتوقف منهم السلف الا المطاهر اهل البدع ومسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا للسداد ولهم وجه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني وحين نقل تاويل المتشابهات من الصحابة والتابعين في

وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وامامن يعلم ماوراءه وقد يقال
ان الوقف اما هو من خطاب العلم خصته لاظاهر والاية انما نكلم اخيرا وله ظاهر الاحسنه وبهذا يمكن ان يرفع تناقض
الروايتين والحق ان هذا الاختلاف الشايع بين اكثر القراء من هذا القبيل لانه بحر لا ينتهي عجايبه ولا ينتهي غرايبه
فالق البشر الغوص على الآلية والاحاطة بكنه ماهنا ومن ههنا قيل ومعجز يحب المعنى اضا قوله مسئلة ترجمة
هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد التعلم وجواب عنه بتقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني ظني فيكون هذا القسم من الدليل ظنيا وهو على امور وجودية
كنقل اللغة لمفردات معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيات المفردات وعلى
امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ الدلالة على معين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة
كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والاقطع التواتر قد
كلها مفقت واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولقايل ان يمنع
عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انا نريد ان بعض الدلايل اللفظية غير قطعية
فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد فانا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله
في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر فانا لا نسلم ان شيئا من متواتر لغة كمعنى الارض والسماء
ونحو الفاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان كل ضرب فعل ماض يجوز ان يوجد منها دليل لفظي وقوله في العدميات
لان مبناها على الاستقراء فلا ممنوع بل مبناها على الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها
كلها خلاف الاصل والعاقل لا يقول الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة عليه فالفظ عند عدم قرينه خلاف الاصل
يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعه دلالته عليه عند عدم قرينه خلاف الاصل نمنع ان ينضم اليه قرينه تفيد الدلالة
على ان الاصل هو المراد به وحينئذ نعلم قطعا ان الاصل هو المراد واللازم بطلان فايده المخاطب اذ لا فايدة لاراده
العلم بمعاني الخطاب ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينه دالة على تحقق مناه قطعا
وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطوهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان مناه هو المراد
لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد على هذا الدليل الخ وقد اورد دليلا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا لتقديم القادح
في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما شرط واحد والاتصور افتراقهما
قوله كيلا يكون من قبيل الكوفي البرائعث فان قيل وما عتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان الكوفي
البرائعث ايضا يحتمل التقديم على ان شبه البرائعث في شدة نكايتها بالعقلاء مستعمل الواو ويضمير جمع لها فقال المراد
بقيل الكوفي البرائعث اللفظ المصنعة التي يروى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان انسانا مع العقلاء او
شبيها او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض
العقلي لان النقل سبيل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل
لتصدق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى ورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان
قول من زعم ان الاسي من التركيبات اي الادلة اللفظية مستند للقطع بدلالة تقرير ان القول بذلك انكار للقطع

بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان سفسطة
دليل معترف فهو مسفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في قضية كاذبة على نوع ما علم بحقه بالضرورة والا
فهو مما دار ي انكار للضروري وكلامنا ما لحاق فيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر لان كون كل خبر طنيا لا ينافي افادة
المجموع التعلم بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم والكذب قوله كالحكم اي كالعلم
الحاصل من الحكم فانه وقد انضمت اليه قراين قطعية الدالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله النقسم الرابع في
كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضايه 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 دلالة النص وشرعا فهو الاقتضاء والا فهو المنكات 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 تكون مسوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما مستفادا من الوضع له فدلالة الالتزام
اقتضاء والا فان كان موقوفا عليه صدق المتكلم او صحة الملفوظ اي حمل اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها
فدلالة نص والا فدلالة اصلا والمنكل مثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبار ما ستسم النظم الدلالة
اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة وما ذكره المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكر
مفهوم من كلام القوم وما خوذ من اشلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم
لزم منه ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم نبرز ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى
للفقراء الذين احصروا في الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وما كان سنضح كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة و
الاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخر تبين المقصود وتوضيحا له لازم تكرير
بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزايه ولوازمه ثم ههنا ابحاث
الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص لمقابل الظاهر حيث ان غير المسوق لا يجاز ان
يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة
من البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى الجزء ايضا كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك وجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي
كلام بعض الاصوليين ان السوق ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالتبعيد في اية النكاح
او تبعا اصليا بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض تام سيق اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو اريد من التزوج مجرد
مقصود اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كما نقدم جميع الكلب من قوله علم ان مجموع
الكلب مسترح بذلك ابو السر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن من الموضوع له ولا جزءه والا لكان مدلالة
النظم عليه وشموله به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي الوضع بعد خل فيها في المثل ولا خفاء في ان بعد دلالة اللفظ
على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا شرط في فهم العلم الوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون

سببا على علة في بعض النظم لانهم كثيرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم واحد في الواطئة وغير ذلك مما لا يحصى باشتراط فهم كل احد من عرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا شبهة فيه اصلا الرابع ان الحرم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل من يعالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد تكون غامضة بحيث لا يفهمها كثيرون الاذكياء العالمون بالوضع كما يراد الاب بالانفاق واستغنا اجر الرضاع عن التقدير وبحو ذلك ولهذا خفي على اكثر الصحابة مع سماعهم النقوض علمهم بالوضع وبحصل ذلك ان المعتبر في دلالة الالزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او وضعيا بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين حتى الخلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله واما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ايانا 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 ثم الا نسلم وجوب ثبوت اولا يصح الكلام فثبوت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة يعني ان كل علة يدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط اوانه لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالصوت فانه لا يدل على النفس لجواز ان يكون حصوله بالنار او الفم او المطرقة الكلية اقوى من غير المطرقة فاستدرك وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يستدرك غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا ثبوت العلة ثبوت للمعلول لكونه تبعا وثبوت المعلول ليس ثبوتا للعلة لكونها اصلا بل لان ثبوت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك لم يحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص لثبوت للعلة كالملزوم والاحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص لثبوت فالمعلول كالملزوم قوله للفقراء الهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف على يتامى الخ وضعف هذا القول بان الفيء لا يخمس وبعد اليد عن المال فلهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا وفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى ان املاكهم باقية في دار الحرب وان الكفار ملكوت بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل ما استحقوا شيئا بالفقر لاحتياجهم وانتفاع الحاجة عن اموالهم بالكلية بقرينة لم يجعل الكافرين ظهرا للمومنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وبقي تقييد الملك اجيب بان الاصل الحرمة وهي الابدية في السبل عن نفس المومنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم بحسب اعتبار ما كان لان في حملها على الحسية وحمل الفقراء على المهاجرين مصرا الى الحلت قيل تقدم الاصل وهنا تحقق وهو ان المعتبر في الحسية والمجاز كون المعنى المراد من اذا الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والكلام للقطع بان قولنا قتل زيد في الساعة الماضية قيل مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا ميتا حقيقة مع ان القتل حال الكلم هذا الكلام قيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر والحكم الذي حمل ذلك اللفظ من حملته انه للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حسنه وقوله على الامام من قتل قتيلا فله سلبه

مجاز مع ان الرجل حال الكرامة ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلب مسلوب فعلى هذا اضافة الديار و الاموال لما كانت ملكا لهم حال خراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة هنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جر المضمر له لان عدم ملك الخلوتي دار الحرب جزء من معنى الفقر وعدم ملك شيء ما وضعا نظرا لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا واما نفسه حتى يسمى ملكهم شيئا قبل اللازم مستقيم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا لاجل تحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما لها قوله فان ارادا ي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة للان مثل قوله بالمعروف انما قال في بحول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الحالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يتسامحون في العادة قدر الكفاية للطعام لان نفعه يعود اليهم والامن الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابتا بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة الطعام الاكلة والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما بحر الحنطة فما كان بهيئة تدل عليه بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والصابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا ما ذكروه في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقه جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع السيد وآخر اي للاطعام التمليكي كان بشيء ان لا يجوز التمليك لانه ليس بالطعام الا انه لما حق الاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي تشبع وحسنته كالطعام للاكلي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها حتى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم للملزم في الاطعام اعم من الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان تصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وهي الحسنة اسم للفعل التي يكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة نفس الطعام فوجب التغيير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه قوله على ان الاباحة جواب عما قالوا ان المذكور في كفارة اليمين لبس الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم الثوب ومن امثلة اشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا امتد الصوم بعد نفس الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل ان النية بالصيام بل النية بالصيام عبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا فعملنا بالنسبة وصار الفعل لما فيه من المشاركة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين النسفي احسن الخازن السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن المحكم ان سؤال امرأته صلى الله عليه وسلم بعد الايجاب وعدم الذكر للشرط وايضا شرع ان يوجد كل السبب الذي هو الصوم الشرعي حتى لو خرج من الليل عملا ليصير المامور ممتثلا ولم يكن الاسكوت صوما بخرجه بدون النية فلابد منها في

اول جزء من اجزاء النهار بعشرة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل ويحمل باقية الى الآن قوله وسمي نحوي الخطاب اي سماه بذلك فهمت ذلك من نحوي كلامه اي فيما تشتت من مراده ما تكلم وقد سمى نحو الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا وقابله بمفهوم المخالفة قوله وكالكفارة به مثالان على ان الثابت بدلالة النص قد يكون مقدورا بالحرية الضرب من الشافعية وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الآلة يرد عليان الشافعي يوافقه مع علمه بعلته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها لم يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لم يفهم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينها بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها للاتحاد فيهما بخلاف حديث السيف فان الحد في جانبه كان للجلد وفي جانبها الرجم أجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل لو دل اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها عليه بالجماع لانها اخوج الى الزواجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها لاسيما بالنهار لالفة النفس بها وفرط الحاجة اليها قوله هذا يعارض وجوه الاولى ان الجناية بالوقاع تتعلق بالاكثر من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض الثالث ان الاولى ترد على العبادة بتلفها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة والثانية تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تسلم قبل ورود النقيض للتضاد الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عندكون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناول غير المجوع سبب الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناول غير الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا بحكم الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد ولكنا نجب في الاكل لهذا الافساد لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا ينقضه ومع هذا ثبت فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل لفساد صومه حتى لو وقاع غير الصائمة يجب الكفارة ومن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناول المجوع كيف والصوم انما شرع لكي المجوع ثم تناول المجوع شرط خوف التلف ولكن لا مرة بسبب العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي فهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد في الزنا موجود في اللواطة حتى كان تبدل اللام منها كالسين الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بدلالة النص لا بالقياس ثم للخصم ان يمنع فهم كل من عرف اللغات ذلك المعنى من السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على ابن سريج المجتهد بين الصاروخين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد موجود قضاء الشهوة صب الماء في محل محرم مشتهى يرتدع طالب الفرائض اشتباه النسب قوله لان ولد الزنا ما لك حكما

لانه لا يجب بوطئه على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لتحريمها من الكسب والانفاق عليه فهلك فلهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل فان قيل الحد واجب بزنا الصبي والزنا بالمجنونة والمعتدة التي لا زوج لها مع انه لا تحقق هلاك البشر بافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى قوله والشهوة فيما في الزنا من الطرفين لما بان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان المشتهى فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول ممنوع عنها بطبعه على ما بواصل الجبلة السليمة فكون الزنا في الغالب وجودا واسرع حصولا فكون الى الزواجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللذع والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والتحجيم بالحرية عن نافع اذ في الحجم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء وشله في الشهوة فرجحان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكن بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد للان زيادة بعض اجزاء علم الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كما لا في البشر وافساد الفراش واشتباه النسب للوجب 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 قطع المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بالسيف القتل بالسيف ست القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص وهو الضرب بالآلة الجارحة سواء كان الجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح نفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب موجودا المعنى مما لا يعرفه كل من عرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينفذ الى البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بانعاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه حنفي اي عند نفوذ السهم ظاهرا وباطنا نفع اجماعا قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطعام اجزاء الاعضاء ويكون سببا للحس والحركة وقوام الجميع وهي جسم مشتعل الحر والحركة ويجتمع هذا من النفوس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فتكون ملكا لجنايته اكل من الجنايته بدون القصد كالمثل فاذا كانت الجناية كاكل مرتب عليها الجزاء الاكمل يخص بها اسم كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دايرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فمنع الاثر عما وفق المؤثر في الفعل الخاص في الاباحة من وجه الرمي الى صيدا وكافر وبمعنى الحظر من وجه ترك التسمية واصابة الانسان المعصوم وفي العين المستردة معنى الاباحة من وجهها عند شروع المتصل الخصومات وفيها اسم الله مع وجه الحظر من وجه الحث والكذب والدابر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيحتاج الى العبادة التي هي الكفارة لتتولد بها ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والفجور فان كلا منها كبيرة محضة فلا يمحوها 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 وقد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل صيغ ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في رمضان فلما انا وجب بالافطار والجناية على الصوم وفيهما الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عقابا على جنسه وحاصل جوابه ان قد يشبه الخطأ من جهات المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة ملحقة للاباحات العبادات كما يلحق لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم التفاوت فيهما لامكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واستلزامها لذلك الشيء والتفاوت مقابل للفعل من وجه فيسقط بالشبهة في الفعل كما في المثقل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتمام القدرة القاصرة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبه فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لما مائل دم المسلم في العصمة لانه عرض ممكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزهاق جزء كامل فتثبت بالشبهة في الفعل كما في الفعل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي التعليم ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفي اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لما روي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو ما عند الشافعي رحمه الله فرجح فان قيل الاضافة الى المرأة تقتضي ان المراد بعض النصف لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعوام الآتة سنون ربعها ايام الحيض وثلثها ايام الطهر فيكون الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركها اجيب بان الشطر حصة في النصف والكل فان الآتة السنين لا سبعين عاما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الحيض مشترك بين الرجال والنساء لا صح سببا للنقصان فيهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لا مستندا الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص مقدما على خبر الواحد والقياس دون اما في قبول التخصيص فلمماثلة الثابت بالدلالة للمنطوق وكذا الثابت بالاشارة عند البعض وكما صرح به مثله صرح بذلك الامام الشرخسي رحمه الله قوله لان التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى دون الدلالة المعنى فقط فسمي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة حيث حمل كل مطلق ورد في الكفارة على المقيد فوجب حمل مورد دلالة النص فان قيل المراد من الآية والاكتفاء بالاشارة الى نفي القصاص فلم قلتم القصاص ثابت من وجه والحرمان ثابت من وجه والمقابلة بين الثابت بالعبارة والثابت بالدلالة فالقصاص بحسب عبارة النص الوارد فيه قوله ومن اصابه الشافعي رحمه الله فرق القاضي بين القياس ان المعنى الذي فهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك كلي القياس والرأي والاجتهاد وفي دلالة النص اللغة الموضوعة لافادة المعاني فصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي المقابل اشارة الى انه لا تقدم على القياس الخصوص العلة والى ان دلالة النص مقايرة للقياس الشرعي وقد تدل عليه ذلك بوجوه الاول ان كون القياس الكون جزاء من الذنب اجراما وهنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا درهما فانه يدل على منع اعطاء كل قدر من الذنة من غير فان فصل المنصوص عليه وهو الذنة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير موجودة في غيرها فهو كما اجماع فلما لم يسلم فلا متمسك في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد منهم من الاقل له اف للتغريم والمنع

سواء علم شرعية القياس ولا وسواء شرع القياس اولا الى آخره ان الثابت للشيء قد يكون ثابتا بدون ذلك الشيء وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل يعلم جامعه منهما فان المنصوص عليه هو التأفف فالحق به الضرب والشتم بجامع الايذاء الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا بالفهم فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة الناشئة من ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي تعلق به الحكم الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها بمنزلة خبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص الوارد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا ثبت ذا اي ما تدرئ بالشبهات بالقياس الذي مناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض ما تابع التوهم في ايراد الاسئلة المذكورة للدلالة النص في معناه نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل المثقل لان المعنى الموجب ليس مما فهم لغة بل بالرأي فهو من قبيل القياس لا الا ان القياس لما لم يكن معنيا للحد والقصاص اردعوا فيه دلالة النص قوله واما المنتفي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فصواب عبدك حر على الف ومقتضاه ان البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته توقف على حصول الملك له وسبب الملك هنا البيع بمنزلة قوله بالف فتكون البيع لازما مستلزما لمعنى الكلام والاقتضاء، ومدلالة هذا الكلام على البيع وكان الاولى بان يقول لما لم تكن

على الاب ولان الفاسد لضعفه احتاج الى المتبض ليتوى به وقد حصل المتوى شبوته في ضمن المتن قوله ولا

لا عموم للمقتضى

عموم للمقتضى على النظام المنسوب اى اللازم المتقدم الذي امضاه الكلام تصحيحا اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه مبني على عامه الاصلي بمنزلة المشترك عند والان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى ان مبنى وتحقيق ذلك ان المقتضى عالفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقا وصحة عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المسمى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة فمستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند ايضا معنى انه لا يجب تقدير الجميع بل يقدر واحد منها دليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المنطوق والمقدر سيان في افادة المعنى فاذا كان من صيغ العموم فعام والا فلا فقولهم هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبهذا الكلام فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر فمقتضاه الحنث بكل ما يحترز عنه عادة من طعام دون طعام لتخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي اذ الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة يحنث بكل طعام لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اولى لانه لاستغراق اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة للعام عموم المقتضى وكون المآل المذكور من قبل المقتضى ظاهرا على تسليم المصنف واما على تسليم من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المآل قوله فان قيل تقرير السؤال على انه لا يصح نيته طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحكم اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نيته اكل دون اكل تقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يتوقف الكل على الجزء من الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ الدلالة في الفعل على الزمن على وجود الماهية مع قارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا امر جوابه كما لا شيء والا يجمع بخلاف ما اذا كان للنوع او المرة اقتضاء كما ذكره الجامع اذ لو قال ان فعلت فعبدي حر ونوى النوع خاصة صدق ديانة وفي نحو ما ان ذكر الفعل كذكر المصدر وما ذكر في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة على الاكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يستلزم ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد صدقت الماهية في ضمنه فيه نظر لان عموم النكرة المنفية انما يكون باعتبار دلالة اللفظ على جميع افراده بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد منها مستفاد من نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الفعل على المكان اقتضاء وقد صححنا نيته بيت واحد وهذا تخصيص مقتضى سابقته العموم فللمقتضي عموم وتقريره الجواب انا لا نام انه تخصص على ارادة الواحد منهي المشترك واحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستمرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بمحل صاحبه وذلك في البيت يكون نصف الكمال وفي الدار لما لم يكن الاتصال في توابع السكنى من ارائك المنازل وفسل

الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا تحمل عليه عند عدم النية ولا يحنث في بيت او دارين دون بيت او دار لان نوى في عموم المقتضى قوله وقد غيرت كان في نسخة كاصل بوب وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه بعد قوله ولذلك قلنا اقتداء بخواهر 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 وبين البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا انما فارق ذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ماب بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ملت بطريق اللفظ فتكون كالملفوظ فصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق بدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فتكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر 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 لا على مصدر حادث في الحال فكان بمعنى ان يكون لفعل 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 لا اللغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختص بما فيه فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر غير ثابت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا تتوقف الاخبار عن وجوده فتكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فتكون ثابتا لغة لا اقتضاء فتكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم تكن عاما على ما عرف في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا او انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا فانه لا دلالة لها على العموم كيف وقد ذكره في الايمان فان قلت فمن اين صحت نية الثلث من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المخرج من حيث هو المخرج اعني الطلقات الثلث لانه المخرج في باب الطلاق والواحد المبهم اشار بقوله كما بينا اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار بانه عام قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ وهذا الجواب ناظر الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى وهذا 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 والمجاز في اللفظ كتخصيص العموم ورد على المصنف فتسليم عموم المقتضى بانه لا يحتاج جميع ما تحته من الافراد وهذا لانا في الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل من ساعدنا تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وفسخت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ملون ثابتا بتولد انت طالق فتكون ساعة الاستعمال تكون ثابتا ماره لا اقتضاء فصار بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلث لا يقال هذا

وارد على جميع صور الاقتضاء فان السبع مثل استق عندك بالنا ثابت بهذا اللفظ بل بقوله الماء وارد عندك لانا
نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر ولا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح لاعتاق متبرعا
وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء والا يصح الاتباع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل
الزوج الا بعد كالاتباع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان لفظ كون هذه كالفاظ انشائية
الشرع انما تعلق من معنى كاجبار بالكلية وضعت للاتباع هذه كالامور بحيث تكون مدلولا لها الحقيقة ذلك بل معنى
انها صح شرعا توقف صحة مدلولا لها اللغوية على ثبوت هذه كالامور من جهة المتكلم فتعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق ايضا
تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه كالامور لم يكن 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 للطلقة والمنكوحة احد بكا طالق لا يقع الطلاق
وفيه نظر للقطع بانه لا تصديق هذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اجري بين البيع الذي وقع به
ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا وجود فيها خاصة اخبارا عن احتمال الصدق والكذب للقطع بخطية من يحكم
عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا تقطع
كل احد فيها اذا قال للمرأة ثلاث مرات طالق بالفرق بين ما اذا قصدنا انشاء الطلاق ثلاثا واردنا الاخبار عن الطلاق
السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا يحتاج المصنف من التصريح بكونها اخبارا لكنه غير
مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والانهو ثابت بالعبارة قطعا فالمعارضة
الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في نفسه بل يتعدد محله وهو اعني التطليق الذي هو
صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل ايضا فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينوي تعدده عليه قال وهذا الوجه
مذكور وهو جواب عما قال الخصم ان طلقتك وهذا كلام تام فيجعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة
لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول ان قيل ان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذكر العالم ذكر العلم
قال ذكر الطالق ذكر للطلاق وهيئة للمرأة لا للطلاق هو تطليق هذه بمعنى لا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان
الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا الاندفع المعارضة المذكورة وهو
ان التطليق الذي وصف الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان قال انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء الايقاع الطلاق
فكون الطلاق الذي وصف الزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فصح نية الثلث فيه ولا اندفع لذلك الاصل كون
انشاء والقول بانه اخبار يستغني بايقاعه الطلاق من قبل الزوج تصحيحا للتصرف بعيد الجواب الاول وقد عرفت ما
فيه ثم قال والوجه للذكور في الجواب ستعرض قال انت طالق ثلاثا وقعت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا
واجاب بانا نوى الثلث معين انما اراد به الطلاق التطليق على ان وصل المذكور في الباب وقد لا يخفى بعده على ان
تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فتحقيق صحة نية الثلث انما هو توقف
موقوف على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على عامة الثلث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلث
هو ما بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لانا نقول الجواب ان في لفظ ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا
تعدد فلا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انما يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتعدد التطليق وهو لا يرد المتن لانا نقول

التطليق الذي قبل التعدد فانه بانت في انت طالق طلقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه
فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحة في التطليق لما صحت ههنا وبالمتن ولا تندفع الا باذكره المصنف
قوله لان المتنحي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا تكون قوله اي اذا كان كالمنوط شرط جوابه
قوله للعدد على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالمنوط وهو ليس باسم عام لانه اسم جنس
قوله فاسم بمعنى ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المتنحي بل على قبول ارادة احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المتنحي وهو جايز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي التي لا تمنع الزوج في الحال وعلى الغليظة وهي التي تمنعه فلما كان محل المحلية بانت لا تتحمل الا الغليظة صح نية الثلث
موضوعها الكل من السنين وضع لاحد كان شتركا بينها لفظا والا كان جنسا لها قوله لكن للاصح فيه اي في
المتنحي بنية عدد معين فيه اي كاين في المتنحي وهذا تكرير للاسبق وزيادة توضيح للمقصود بانه للاصح نية عدد معين
في المتنحي لاطلاق وجه العموم وللاخر انه مجاز قوله لانه لا تصور فيها اي في المرتين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا
انه اذا لم تنو شيئا تعين الادنى لاحتياجه لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن تجزيه اصلا وانما يتوهم ذلك في
الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا
ازالة الحل المحلية لتوهم اسقاط الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الكل لعدم ثبوت شرطه ليس بمحال قوله وبالعمل
وجه اتصال المحذوف بالمتنحي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المتنحي وفسروا المتنحي بجعل غير الظرف
مظروفا تحصيلي للظروف شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم غير ثابت به النطوق والمتنحي مفهوم
لا غير ثابت به المنطوق فالمحذوف كالمذكور بجري جميع ما يجري من العموم والخصوص فيكون دلالته على
سبيل عبارة واشارة او دلالة او اقتضاء وضحك للذات اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمتنحي وجود القرينة
عليه بالتصريح في مثل فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه
فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير فالمحذوف وان اريد عدم الغير لازم في المتنحي وليس بلازم في المحذوف
لم يصير المحذوف الذي لا يتعرف من المتنحي قوله قسم الثاني هو 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 المخالفة الشرايط التي ذكرها المصنف ههنا وقالوا في اخر ذكر الشرايط وغير ذلك مما ستعرض بخصوص
المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا تظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه
فالمصنف حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعيينها التمكن من الاعتراض على الجميع في مفهوم الصفة والشرط بما يراد
صورة يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم من المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله قوله ان لا نظهر اولويته
والمساواة فيه فيخرج ما ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس على تمثل ان يكون
هذا مما سيل اللبن والشراي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة وعلما هو المذكور في اصول
ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى او لذلك 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 اجتهاد

ما ذكره من الفائدة بل بالاستقراء منهم لكل باطل لان لا فائدة لقطع سواه سلمنا ان يكون مرادا وهذا لكن لا يدفع كون القائد من الكلمة الاستقرائية والعبرة في مفهوم اللقب لان المرجح عنا كما ظاهر وعوارته لو لم نعتبره بالاسم لاحتمل المقصود للاتي المرجح صوبيل توايب كما جاء بان قياس المسكوت على المنطوق انما تتولى محل القياس ليس بحمل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فينتفي بعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تخصر فيما ذكرناه قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا فلا اذا كان سند الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك نفيه كما في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف سالم تم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض للظهور عند ان ساذكره المصنف يصح ان يحمل دليلا على مذهبه كما تبينان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته والمساواة على ما صرح به المصنف فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي بقي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان منع زيادة في الارض وتطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانت قيل وما من دابة قط في جميع الارض السبع وما من طير قط في جو السما يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم محفوظ احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة وبطير بجناحيه مع طير لسان ان المقصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الاحتراز عن الجنسين والى تقرير ما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا اشتهر بامور من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى حمل عليه المصنف كلام المفتاح وانه 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 للموجب التخصيص سوى ذلك والشرط مستقبل دايما ملزم انتفاء المشروط دايما انتفاء الشرط دايما فلان فوايد الوصف غير محصورة والمضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي بقي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرط ان لا يظهر اولويته والمساواة والا لم يخرج مخرج الاغلب السوال والحادثة والا عد جهالة او خوف او غيرهما ذلك ما ينفي تخصيصه بالذكر ولعد مرجوحا بانه انما حمل على الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واتى ما نفاه فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء للمعرفة وكان تهم التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة واعلم ان المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص اي بعض النوع وتقليل الاشتراك واما انا فلا نانه لا نزاع لهم في ان المفهوم يظني بمعارضة القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل عند ذكر بعض من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله وقوله

وبالقياس اذ لو ثبت بها على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص رجم في ما عز قوله والا لزم الكذب في قول من قال محمد رسول الله زيد موجود مبني يلزم لا مران في كل من المتلازمين الان الاول يدل على ان عمر محمد ليس برسول وهو كذب والكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر بوجود الباري تعالى والصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فلن نسلم انا يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المستفى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما انتفى لا تحقق لمفهوم اللقب اصلا الان هذه الفايدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يودي الى نفي الحجج عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان النزع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم تناوله فعند دليل النص يجب التوقف عن الحكم عنه فلا يجوز اسناده بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة انما قلنا ان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان التقرير في تناول 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 موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده وورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان تناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل ما عدا المفهوم 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 وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد فعل الجنابة ناشيء من وجود المنفي قرينه ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله وبنفي تخصيص الشيء بالصفة اي نفي خصوصه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر وليفيد بذلك بتعريف ذلك بتعلق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستهجن مثل السائل الطويل لا يعطيه واجاب بان الاستهجان انما يلزم لعدم فايده التخصيص في هذا المثال والمثال الخريتي للبحيج القاعدة الكلية وبنفي نظر الان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد نبهوا على ذلك على ما نقل منهم في صور معينة والغرض من امثال التنبيه على ان كل صورة تحلو من فايدة اخرى يفهم منه اصل المسالة هذا المعنى قلنا لا نسلم انه لغة فانهم ان ادعوا الاجماع على اثبات المذكور في غير الزايدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفايدة بمرجح المصير اليه لكونه سلما بالفرض العقلا، فان تسلم فمسلم توقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفايدة اذ بدونه يثبت وتكثر الفايدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما توقف عليه الدلالة هو تكثر الفايدة عقلا وعرفا سلم انه لو دل لكثرت الفايدة لا تكثر الفايدة عينا وبمعنى حصولها في الواقع والمتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع للعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يستلزم ما قد من الفايدة بل العمل ولم يذكر في الظهور الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف مرجحا بلا مرجح للاتي التقدير عدم الفوايد كلها والتالي باطل لان لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء بمن عرفانه مرجح فكلام الله ورسوله اجدر واسد هذا انما يتاتى الوضع

ولانا سحا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لاخفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولانا سحا
الجواب بتوليه واجل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فلم نجد دليلا آخر فيتعين اصيد اطيبا فانه لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط حتى
على العدم كما اصلى فان قبل المعلق بالشرط يجب ان سبب عند ثبوته وهذا ليست قبل ذلك الشرط بحال كجواز نكاح
الامة فلنا يجب ان سبب من حيث دلالة اللفظ وهو لانا في ثبوته في الخارج قبل ذلك نصا اخر كما في الايمان الحنث
في وجوب الصلوة فان الوجوب يجب ان سببا لاسرع ان اسات الثابت محال قوله وهذا بنا التخصيص في
الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان
كان خبرا فالشرط خبره وان كان انشاء فانشائيه وعند اصل النظر يجب الشرط والجزاء كلام واحد دال على
ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من حيث الاسماء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر فمال ذلك فعلى الاول وجعل المعلق بحالا بالحكم على تقدير وجود الشرط واعدا العدم تقدير عدمه فصار كل
من الثبوت والانشاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير
على بعضها ومالنا ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا الحكم على تقدير وجود الشرط سالنا من النفي والاثبات على تلك
عدم فصار انشاء الحكم عدم اصليا بنيا على عدم الثبوت لاحكما شرعيا استناد امر العدم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا
دلالة له على عموم التقادير حتى يتصرف على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب تعجيل كفارة اليمين اذا كانت اليمين
بان حنث رقبة او طعم عشرة مساكين او كسوتهم قبل ان يحنث بنا على هذا الاصل وهو ان السبب منعقد قبل
وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده الا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا الاخر من الاصل في تحرات طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله
انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جاء في السبب والشرط ملتقيا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل افتقارها اليه واحنث شرط لتوقف وجوبها عليه اجماعا فيحمل
كلام الشافعي انه في معنى من حلف ليكفرن حنث فيصير عاجزا فيه قوله بنا على هذا الاصل متعلق بقوله
جواز تعجيل الكفارة للقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدنة اي سبب الوجوب قبل وجود الشرط
بنا على ان وجوب الاداء لا يستقبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدنة ما من وجوب الاداء وهما متلازمان
لا انفكاك فثابت الوجوب حيث لا يست وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط كون 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
يتصل من وجوب الاداء كما في صلوة الايام والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة
الاداء بل يظهر الاثر في حق العقاب وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب
نفس الحال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى لما لا الخطاب المتعلق بفعل المكلف وهذا
مرجوا فيما عرفت عليكم البتة وعرفت عليكم انهما انكم ان موا بالحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق
بالافعال دون الاعيان ودعوا الامام السرخسي وغيره الاسلم ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل

بلغ سماعا

لكان ذكره ترجيحا بما ذكرنا من الدليل نظر الجواب عن دليلهم الثالث لان اسماء الفوائد المذكورة لا توجب اسقاط
المرجح جوابان يكون سرجح اخر غيرها قوله والان انصي ترجيحاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك
اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التخصيص لاستصفا وحينئذ يحصل الظن وموكاف اذ قابل ان المفهوم قطعي وهذا نظير
الجواب عما قالته لوسف انما يقولون بالتواتر وهو يشتمل انما قالوا بالاحاد وهو ضعيف بعيد لان المسئلة من الاصول قوله مع
انه يحمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا يخرج الموتى الا الموسة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون
ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف يكون الرئاسة في
جميكم ولو كانت النساء اي الا ما موصوفات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون
مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر وما عدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما ثبت لما بين وقت
العقد فكان اتصال الولدين كالاخرين قبل ظهور الفراش فيها فتكونان ولدي الامة قوله في ارض لما يحتمل
ان تكون صفة دارا وان تكون ظرفا لعقوا متعلقا بالعامل فتكون متناسبا للتخصيص بالصفة من جهة التقييد
وسنا كما اورد وفي بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطه
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه وللكون داخلا في ذلك الشيء وللامور ائه فيه الضروري ينتفي بانتفائه وهذا
دليل يقترن به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من القيود والمرتفق جار ههنا وبالجملة دليل مفهوم الشرط اقوى
حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بنا على عدم علية الحكم لانا على علم
الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكر بان ثمرة الخلاف تعني لو قال ان كانت لابل معلوفة فلا تزكوها لا يجب
بذلك الزكوة في السايمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يحدث تعدمه بالبينة لانه ليس بحكم شرعي
وعنده يحدث قوله لان الشرط جواب من الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه
الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق والملزم من انتفاء اسماء المعلق عليه وهو طالق
والمبنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي
اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه ولا يكون داخلا في الشيء وللامور ائه فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء ولا دوات
المخصوصة الدالة على سببيته الاول وسببية الثاني فهو منا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وكل
التفاوت بين الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم سببي اسماءه
والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم فان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم التعليل
قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك ما دون في المال يقتدر بها على نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المؤمنات فعند
لا يجوز نكاح الامة مطلقا استطاعة نكاح الحرة ولكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يعلم مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم على ما مر مدفوع بانا نعني
في ان المخصص لا يجب ان تكون موجودا بالعامل ولانا سحا له على ما هو مذهبنا في المزاجي انه يصح للتخصيص و
ذلك لان الناسخ يجب ان تكون حكما شرعيا لاعدما اصليا وقد تقدم ان المراد انه لا يعلم مخصصا اي على تقدير الاتصال

بانه متصل في المالية الوجوب من وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
بالهلال لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف ما تعلق
الله فانه قال لا تكون مقصودا في ذلك بل آلة تتادي بها الواجب ومن لم تسلم البدن فيصير الحق في المالية
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط منع تمام السببية وانما جازت النيابة
في المالية لحصول المقصود وهو المشتة ومخالفة هوى النفس كما انه في البدنية وسيجيء في باب الامران الوجوب
يتصل من وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به
يتنعم الانسان ويندفع الخراب قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل و
شرط الخيار في انه لا يمنع السبب من الانعقاد وافاد فوائد الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل
على الثمن فقط ما خير لزوم المطالبة ولا يمنع تمام السبب عن الانعقاد والملك من الثبوت اذ لا حاجة لنا
الى قيام ما دخل فيه وشرط الخيار دخل على الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والغرر
فقدم بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتراخى الحكم لحصول المقصود بذلك حتى يملك صاحب الخيار
فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يحول ذلك في السببان دخولا على السبب دخولا على الحكم وتاخير الحكم
انما تابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فصح ان الشرط فيهما لا يمنع
ويمنع ان يدخل التعليق على السبب ليلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على الكمال والتعليق ان
يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وجعل التعليق على الناقص منه كما في البيع فانه لا يحتمل
الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام بخلاف ما اذا قال ان شئت فانت طالق
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني في الاستثناء
اورد فيها ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بما افاد اللفظ المحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك
مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر الخ المحكم الشرعي الاان الخبر ذكر اثناء من اقسام اللفظ
المفيد لحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المهمل عن مورد القسمة فلا اعتراض حينئذ اثناء به ضرورة انه لا يحتمل
الصدق والكذب وقيد الاحتمال لكونه 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 فلا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما او نفي احتمال الهما كان
اتصافهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر
للواقع والكذب عدمها فتعريفهما دوري لانا نقول هذا تسليم باعتبار اللازم المشهور للتعريف
ولو سلم ماهية 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 ثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع
ان كان حكما الحكم الشرعي مثل الكتب عليكم والحل الله البيع وحرم الربوا فالكلام في انه عند ثبوت الحكم الشرعي من غير

ويمنع حرمة العين خروجها سواء كان محلا للفعل شرعا كان حرمة الفعل خروجه من الاسار شرعا فالحرمة
الى اسار الحذف او المجاز وايضا سمي الحرمة المنع فمنع حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع
والفعل ممنوع عنه وهذا كما قال لا اشرب هذا الماء وهو بين يديه ومنع حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا
فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا اصبت الماء الذي بين يديه وهذا اولى وابلغ وذكر في الميزان
ان المنزلة انما تذكر لحرمة الاعيان ليدل ما لزمهم نسبه خلق الفتح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرار حاظر
في الاسرار ان المحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سبب كما قال جرى النهر فنال حرمة الماء
لان تحريمها لمعنى فيها وللمنال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعند الاستدلال
المعلق سببا للحكم لا 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 المحل لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فما لا يكون شطر السبب علة للسبب لعدم التمام كذلك مع الحر لعدم الوصول
الى المحل واورد على الاول ان الاضافة اذا منع ان يكون ما يعقبه مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق
ممنوع وهي لتحقيق البر وهو اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة لانها لتاثير الحكم بالايجاب لا لمنع الحكم فتحقق السبب لوجوده حسنه من غير مانع اذ الزمان صالح
لوقوع الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان شيء ان يلغوا اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب
بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحال التعليق جعل كالماء صيانة له عرضية ان يصير سببا كشطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله قوله فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزياد
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان
الحديث مفسر لاصل التاويل فلا بد من ان يبين تبعيضه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة مواخذة
عندنا الوجوب الاولياء اليمين لتعقد البر للفضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين
منفيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يحب تقرره عند
وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب
هو الحنث لكونه منفيا الى الكفارة من حيث انه جناية وصل لكنها لا توجد بدون اليمين فكون شرطا
والقائلون بقول الاول لما لم يجوزوا ان يسمى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخليفة من الركن الصوم وكلاهما
سببان عن اركان كل محظور بهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب و
على الثاني لم يجوزوا ان يسمى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع الصلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان الصلة علة لا يجاب الاصل للبقاء والحلف يخلفه في البقاء وفي وجوب سبب الكفارة هو كفارة
او الصوم بطريق السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين الحنوف للمالية والبدنية

ان يجعل مجازا من الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي بمثل الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يصح 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 مثل هذا الوجه يدخل الخبر الذي هو مجاز عن الامر في حد الحقيقة لوجود المبتدا والخبر امر خبر المبتدا وحده قلت سيجيء صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والدلالة لم يوضعا ويفهمهما مسلوبان الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمهم منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول باب الامر والنهي قال الامام السرخسي رحمه الله احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال عنهما لان المتبحر في علم المعاني هو كما استهم في الكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل 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 لدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا نسب الى سوء الادب وعلى هذا تكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون بحازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من القيل ثم النزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل حقيقة او مجازا من القائل بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر افعل فعل غير كف عاجية الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو انعم اللهم الآن مرادا غير مشتق منه صيغة لا ماضيا ولا باعتبار المآل وهو كون الامر بمعنى المصدر مشتق منه الفعل وغيره مثل اسر بالامر والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور على تقديرها لا اعتبار من لكن الاول اسبق لانه حمل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسيم 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 الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر بالاتفاق المراد بها ما تتبادر منها عند الاطلاق لا ما تقول لتحمل تكون قد استعملت مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ منه وفيه استعلاء وجهة قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما تقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره بمعنى ام وحسنه في صيغة افعل استعمالا بالاتفاق وطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحسنه عند السني حقيقة لكون مشتركا كما تقدم ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص وهو الفعل والصفة

والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور دون باقي بل تبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة لفظ المشترك بين القول والفعل عن معنوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حلائف مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب وكما يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شامل القول والفعل فيكون 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 غيره ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امر النبي عليه السلام وهل يجب علينا اتباعه لم اقف على نص فيه وقال الآمدي وهو المختار للقائلين بمقالتين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني يستدرج عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد والغاء قوله تعالى وامر قومه يأتوا بأحسن ما انزل اليكم واتباع ذلك احتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي اذ الامر يتعلق فعل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه الايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب قال قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بهذه الايات فهل قلت فيه تنبيه على انه مع اتيانه على الاصل ونحوه بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على بطلان الاصل والفرع عليه احتج الصنف 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 اخذا له بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل لا انه راجع 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 سواء قلنا ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح تعليق الامر بالفعل لما في اتباع النبي من لزوم الحقيقة واللازم باطل القطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا واهة ان يقال انه امر والدليل الاول لهم ان الناقل انما يطلق على ان الامر الذي هو مصدر امر يطلق حقيقة على الفعل الخارجي عن مصدر فعل حتى تشتق منه امر بمعنى فعل وامر بمعنى فعل ودل على ان الامر الذي هو امر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو امر بحق الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر لمسألة القول والجواز والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر او الثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان صيغة الفعل امر اكما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر وثبت به فيكون من اثاره وقيل شبه الداعي على الفعل بالامر في الفعل امرا تشبيها للمفعول بالمصدر كتسمية المشتق بالمشتق به والمقصود بالشان الذي هو مصدر شأن اي قصد

٢٢

وذكر الامام في المحصول ان الظاهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول المقيد من قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي
اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد بوصفه بالرشد مجازا من وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله**
سلمنا لما كان الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لعجزنا عن امكان اثباته بالنقل من اللغة او الشيوع في
الاستعمال سلمنا ولكن الاشتغال بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب وابطال التفريع اولا
والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان القايل المذكور على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى
القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل الذي عليه السلام للايجاب على ما بيناه واستدلاله الضعف
على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان مذهب الخصم
عموم المشترك اعرض 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 ادلة الدالة على كون الامر للوجوب انما في غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره وظاهر على ما يستعرفه وانما في هذه الاية فلو وقفنا على عموم المشترك وهو ممنوع وانما
الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان مدار الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اما قلا
وهنا اللفظ موضوع للايجاب اذا قلنا القول يكون الفعل ايضا للايجاب مصيرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب
بدليل لا في تعدد المدلول مع اتحاد الدال عند اشتراكه واطلاق المترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على
الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لان المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع الخاص اذا هي
العبارات غير وهي وافية بالمقاصد بل زايدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود
الاهم من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام وسناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا محل غيرها
كمقاصد المعاني والحال والاستقبال لا محل الا بصيغها وكاها ضعيف لان احضار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد
في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان الفعل الايجاب لان القايل به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون
انه محمد علما اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فعاله التي ليست سهوا ولا طبع ولا مختصة به للدليل الدال على ذلك وعلم المقصود
لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل يعتد لكثرة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه كما ذكرت الالفاظ المترادفة فانها لهم به
اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما
رايتموني صلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا
الرسول في 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 فالوجوب هو القول لا غير ولا يعارض
تسليم بالسنة ما روى عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان 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 السلم ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا او اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا
فليمسحهما وليصل فيهما وما روى عنه ولعل فواصل اصحابه فانه عليه السلم نهاهم عن ذلك وقال انكم تلقى طعني وبين ايديكم فلو كان
الفعل موجبا لما انكر عليهم موجب ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فليف صار اتباعهم في

العفو دليلا ولم يصر بها الفرض في البعض دليلا **قوله** وجوابه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر
شرع في بيان ما هو المدلول المجازي له فاعلم ان صيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي
الى ان موجب الامر اي الامر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا
اتفاقا وعند الاطلاق يكون محملا لتلك المعاني كثرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في
تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او الندب
فقط او هو مشترك بينهما فقط **قوله** الاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والادب
لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو
التخويف وقريب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلغ مع تخويف وقوله كلوا واشربوا تحذا البعاد
بقرينة قوله ثم نزعفهم الله وقوله تعالى ادخلوها اي الجنة الاكرام بقرينة قوله تعالى بسلام امنين وقوله الا ليلى
اي اتشفى جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كاني جعلاها ما الصبح من فيل المحالات التي لا رجاء في حصولها
وقوله القوا احتقارا لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة المقال 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 وذلك لا تفعل واحد فلا يعارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي
ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء ولا نسلم ان الفعل ابطل المقدمة القايلة بان الاحتمال يوجب التوقف
بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء الاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ
بان لا يحمل حملا 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 يحمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر
في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور المعارض وجب التوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه
وهنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك محل نظر اما ثانيا فذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جزما وهو الوجوب او احدهما وهو
الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك
جزما وهو التحريم او احدهما وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف كل منهما توقف فيما
يحتمله فلا يلزم التساوي وعدم الفرق بين فعل وترك واما ثالثا فلان الاحتمال الامر والنهي احتمال
ناش عن الدليل فلا تعتد المعاني هو الوضع او الشيوع واكثرية الاستعمال فاذا رجحنا من احتمال تعليل الاشتراك او احتمال
الالفاظ لغير معانيها المختفية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس يحصل في الحال
لا تعتدوا **قوله** وهذا الاحتمال اعتباره والتوقف بسببه سقط الحقايق **قوله** وعند العلة اي الكشف
العلم بوجب الامر واحد لان العرض 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

فرضا من بيع سنوات اى خلفين و اتفق امرهن و لا يخفى ان الاسناد الى الرسول ما و هذا المعنى فتعين
الاول و اما الطلاقية على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه بوجه فجاز و ثانيها ان المراد من الامر
هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروه في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا و ذلك لانه لو اريد فعل
فعلا فلا معنى لتخيرة المؤمنين منه و لوارد الحكم بفعل او شيء احتج الى تقدير الباء و هو خلاف الاصل و على تقدير
انه لا يصح تخيرة الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته و حينئذ ثبت الخيرة و على تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا كفى الخيرة ثبت المدعى و هو ان الامر بالشيء يقتضي تخيرة المكلف بالاتيان به و لزم المباعدة
و الانتهاك فظهر ان المراد من الامر في قوله ما امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة
سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول
جاني زيد راكبا فاعصي ركوبه و منها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اى ما منعك من السجود على زيد لا و مما يدل
الى ذلك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه و الاستفهام للتوبيخ و الانكار و الاعتراض هو هنا متوجه
على تقدير كون الامر للايجاب لستحق تاركه الذم و الا فله ان يقول انما انتفى السجود فعلا لعدم الامر و انما كان
فان قلت هذا الدليل انما يدل على كون الامر بالسجود للوجوب و النزاع لاحد في استعمال الامر المذكور انما النزاع
في كونه حقيقة له و خاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك
دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب و الزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب و هو المدعى و ان النزاع في ان المقيد
بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا و منها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد و سهولته على الله و كمال قدرته تمثيلا للغايب اعني
تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع و توقف و لا افتقار
الى مزاولة على استعمال آلة و ليس هنا قول و لا كلام و انما وجود الاشياء بالخلق و التكوين مقرونا بالعلم
و القدرة و الارادة و ذهب بعضهم الى انه حقيقة و ان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها
بهذه الكلمة و ان لم يمتنع تكوينها بغيرها و المعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول الذي هو الارادة
الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات و الحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب
اخر متسلسل و لانه يستحيل قيام الصوت و الحرف بذات الله تعالى و لم يتفرق خطاب التكوين على العدم
و استدل على اعم المدعى و هو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا اذ لا فرق بين تعلق
بالمعدوم على معنى ان المخاطب الذي سيوجد ما مور بذلك و بعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج
الى مخاطب و على المتعين اى سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود و الحدوث مرادا
من هذا الامر اعني امرنا على المباني و ظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اى كما وجد الامر بالوجود
يعقل الوجود عقيبه و اما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد و مثل سرعة الايجاد بالكلام بسبب
الكلية و ترتب وجود المامور به عليها فلو كان الوجود مقصودا بامر كان لما صح هذا المثل لعدم الجامع

اللائه و بين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة و نقل عن الشيخ و لا شتى القول باشتراكه معنويا بين الوجوب و الندب
لان وجوبه واحد و هو الطلب جازما كان او راجحا و قد يعتبر عينه بتوجيه الفعل و بين الوجوب و الندب و الاباحة
على ما ذهب اليه الرازي من الشيعة فان وجوبه حينئذ ابعاضا و اجزاء الفعل و اختلف القايلون بان وجوبه
واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب ما لك انه الاباحة لانه لطلب وجود
الفعل و ادناه المتيقن اباحته و قال ابو هاشم و جماعة من المعتزلة و غاية المعتزلة و هو الحق الذي عليه الشافعي انه
الندب لانه لطلب الفعل فلا يدل على جانب الترك و ادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة
و كون المنع عن الترك ساوانا يدل على الرجحان و قال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كما ان الطلب الاصل في الاشياء
الكمال فالناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل الاستعمال اصلا و الكمال عارضا
و هو قلب المعقول و لما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف و تمسك بالنص و دلالة الاجماع اما
النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم و حذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر و هي تركه المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا علم اعتقاد
حقيقته و حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فضل على غيره يقال خالفني فلان عن
كذا اذا اعرض عنه و انت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المومنين عن امر الله او امر النبي عليه السلام
و يجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر و لا يأتون المامور به فسوق الاية للتحذير
عن مخالفة الامر فاما عن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه و لا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ المحذور في ترك غير
الواجب لا يقال هذا الكلام على تقدير وجوب الخوف و الحذر يقوله فليحذر و هو اول المسئلة و عين
النزاع و على تقدير تسليمه عاما منه و هو ممنوع بل هو مطلق و النزاع في كون صيغة الامر للوجوب لانا نقول
النزاع في ان الامر قد استعمل للايجاب في الجملة و الامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق و انما معنى
هنا الندب او الاباحة بل الحذر عن اباحة المكروه واجب و امره مطلق مضاف من غير دلالة على خصوص
فلكون عاما اطلاقا و على تقدير تركه كونه مطلقا لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا النزاع في انه قد يكون
لغيره مجازا نعم القرائن و الاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر و الحق ان الوعيد انما يجب
ان يكون على فعل حراما او ترك الواجب لحقها الوعيد و التهديد و منها قوله تعالى و ما كان لمومن و لا مومنة اذا
قضى الله و رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمومن و مومنة جمع لعودها بالوقوع في سياق
النفي و في امرهم لله و رسوله جمع للتعظيم و المعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا و تمسكوا من تركه بل يجب عليهم
المطاوعة و جعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكره في سياق الشرط مثل اذا
جاءك رجل فاكرمه و هذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي لا يد هنا من بيان امر ان احدهما ان القضاء هنا
بمعنى الحكم و تحتمله انه اتمام الشيء فاكا في قوله تعالى و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى حتم او فعلا كما في قوله تعالى

فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن كما يكون الوجود مرادا
بامر ان يكون مرادا بجميع اوامره تعالى لانها كلها من قبل امر كن ان ائتوا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو
الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من اوامره طلبا للكون يجب تكون المطلوب
اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو حمل الوجود والكون مرادا من
جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد الاتيان بالفعل المكلف به بان يخلف الفعل
عن اختيار ام لا كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا يدفه ان يكون المأمور به نوع اختيار وان كان
ضروريا بالنظر الى ارادة الله تعالى وما يشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملجئا بالجادات فلم يثبت كون الوجود مرادا
في كل امر بل نقول الشرع لزوم الوجود للامر ان الوجوب مقتضى الوجود نظرا الى العقل والادبانه فصار
لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الآمر يوجب
وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اجاده فاعتبرنا
المعنيين واثبتنا بالامر كما 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 واراده مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب اللغة 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
واراده مع المنع عن التفويض وهو ايجاب والزام لكنه منا لعباده لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده 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
ولقائل ان يقول لم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها
فحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل وقيل بالعكس بين اوامر الله واوامر العباد
في نفس هذا اول اللفظ والبيان واوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث واراده
تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ناشيا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ناشيا لم يصح ترتبه على خلق الارادة
وجود الشيء على ما مر في عنه الاية قلا اولى ان الكلام مجاز في قبيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنه قوله تعالى
افعيت امتهل ما تركت موجبه قال على ان ترك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما كان الكف الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على ترك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله
على ترك المأمور به ولو سلم فمن ان عدم الوجوب في مطلق الامر قلنا من سبب الوعيد والذم على نفس مخالفة

الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة
على ان من سمع مطلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو
على ان من سمع مطلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو
الوجوب وايضا كل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا التقرير كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **قوله مسئلة** اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر الذي بعد حظره
وغيره فالمختار انه ايضا الوجوب بالدلايل المذكورة فانها لا تتفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل
ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع المنع لانه المتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا دليل عليها وقيل كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فما دام شئ وان تشترة
وقيل الاباحة كالامر لاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يهدم القاعدة الكلية لجواز
ان يثبت الندب والاباحة في الآخرين بعونه القرينة وهي زوال الكلب والاصطياد انما شرع حقا للعبد
فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله
للاجماع للاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لطالب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد
الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور فيما حكاه الاصول ان الامر المطلق على
الخطر للاباحة عند الاكثرين والوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول كونه للندب
ما ذهب اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انعدام القرينة **قوله مسئلة** قال فخر الاسلام
اذا اريد به الامر بالاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقته وقال الكرخي والخصاص مجاز والظاهر
ان هذا الاختلاف لبيان صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة الوجوب
خاصة وقال لهذا شرعا آل اختيار 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 ورد بصلوة الضحى او صوم ايام البيض
ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صومها ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ
الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر 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 مأمور به خلافا للكرخي وابن كاس الرازي وهو الخصاص والباجي
ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالمجموع يدل على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة
فعل المأمور به وان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون
صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالمجموع على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للمطلب وهو
يستلزم ترجح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون
مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بجواز ان يحصل مباح اخر ولا يلزم كونه
واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون احد اثنين من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام

حتى لزم انقلاب النفي عن الحقيقة الى المجاز في الطلاق واحد **قوله فصل** عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال مماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب في المعادة والا كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا يجب العود الى الصلوة وكل فرد فيطلب زمان مثل صلوا وصوموا الاستيعاب ايقاع الافراد في زمانه مفترقات والطلق نفسك لجواز ان مقصد العموم دون التكرار وعاية اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا ينتصرف في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم نظرا الى غاير المفهومين وصحة افترانهما في الجملة لم الخلاف في ان الامر المقيد بغرة تعم العموم والتكرار او المخصوص المرة نفسد ذلك اما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في المعاد والتكرار في الازمان اما الاول فلانه على صدد معرف باللام ان امر بي 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 النبي عليه السلام اكل عام يا رسول الله لو فهم ما سال لانا نقول علم ان الحرج في الدين انما يكون لامر بالحج على وجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه عليه السلام انه فهم التكرار بالنسبة الى اعتباره الحج بسايرالعبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تتكرر بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس متكررا وفي الكتاب السايل هو سراقة فان في حجة الوداع العاما هذا م الابد لا مطلق لما الامر واما الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج 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 عملا بما هو المستفاد من الامر قطعا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحمله معنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او مكررا ولهذا تتقيد كل منها مثل اضرب 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 مخص لان محمل ان تقيد المصدر بصفة عرفية بدلالة القرينة فتفيد العموم ووقع الضرب في قوله محمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحدا لثالث 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 لزم 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 امعنى قوله المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا

بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف
اي المعلق بالشرط او الوصف محتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا يتقيد الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت فطلقي نفسك واذا عبر في التعميم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكان المعلق شرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يورث التعليق اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس بعيدا فان الفيد قد يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب 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 فاشتري اللحم او اشتروا اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارج كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام الرحبي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يقع عليه 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 به اما عتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال للحيوان جنس واحد من الجنس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكذا الاجزاء والجزئيات لا تقع الوحدة الا عتباريه وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثلثا صم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لان هذا تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقر بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او احداه وقد مات قبل ان يذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء والجواب ان قول لانا ان المفرد لا يقع على العدد فان المفردات التي تتناول مدلولات العموم والاستغراق يكون بعض كل فرد معنى مجموع الافراد فان ثبت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب الا ان هذا خلاف الاصل العموم والتكرار سوى لغة يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قيل فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس يحتمل العدد مسئلة علم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام صريح في ايتنابه على المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا محتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى السارق والسارقة اما محتمل العدد كاسم فاعل دل على مصدره محتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير محتمل لمصدره وبه يحصل الربط فنصير الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل محتمل العدد منزلة المصدر الذي دل عليه الامر فعل السارق الذي سرق سرقة واحدة او بجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الجيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع والواجب بسرقه واحدة قطع يده واحده بالاجماع فالمعنى الذي سرق والذي سرقت

سرقه واحدة تقطع يمنى كل منهما بدواحدة وهي المعنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه اياهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار المحل بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في بناء هذه المسئلة على مسئلة الامر اعني اقطعوا فان الواحد الجميع متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا دلالة له على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن مقتضى القسم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة استتباع قيام الواحد الجميعي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله هل** للاتباع في الحاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضا الحقوق وقضاء الخ للاتيان ثانيا بعد فساد الاول وخرج لذلك اداء بحسب اصطلاح الفقهاء فعندنا صاحب الشافع مختصا بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضا فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا **وقولنا** مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ الوجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز النفل جميع عليه وهو نبا 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 اعادة قسم مقابل الاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء **بقوله** اولا على ما سبق **وقوله** في تعريف الاداء **بقوله** فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى 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 قالوا فيما اذا تذكرها في وقتها فقضا صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا

الاداء اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء ما علم بوجوبه بالامر ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصير تسليم عين الطالب مع ان الواجب تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضا تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم بوجوبه بالامر ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصير تسليم عين الطالب مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن ادا عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب ويثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او اتيان ربع العشر او العشر والحاصل ان العين والمثابة بالقياس الى ما علم من الامر ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة الى ما ثبتا للشرع شغل الذمة بالواجب امر بتفريغها فاحكامه يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او مثله بالاضافة الى ما علم من الامر كقوله تعالى اقيموا الصلاة او عاد من معناه كقوله تعالى وفرض عليكم الثاني يخ ايتاء ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبد حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولهم يعبر المتقدمون بوقت بدل ايتاء الزكوات والامانات والنذور والكفارات وقالوا الثاب بالامر دون الواجب به يدع اداء النوافل اعتبر في القضاء الواجب لانهم سموا

على كون المتروك والنفل لا يقضى بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فلقضاء بالشروع واجبا فقضاء والمراد بالواجب هنا ما يع الفرض ايضا وبعضهم قيد قول الواجب بان لم يكن مرتبا ووجب عليه احترازا عن ترك درهم الغير لما دنه فانه لا يكون قضاء والا لكان استرداها من رد الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهره وقضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المائلة خلاف ورفي الشغل مع ان المائلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه يسمى اداء قلت المباح ليس مامورا به عندنا المحققين فالاتيان به لا يكون لا واجبا ولا مندوبا ولهذا قالوا في الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل الاداء اخذ وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل واما للطلب الجازم كما هو راي المعتزلة فظاهر لان الواجب ولهذا جعلنا من اقسام موجب الامر وان جعل واما للطلب جازما كان او راجحا على السواء فالمدخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فكون الاتيان بالنفل وهو مباح فاعله وان يسوغ تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر تسليم عين الواجب والمندوب والمخير بوجوب الامر وهو ان المباح اذا يسمى في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ماذكر صاحب الكاشف من انه مشترك ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك انه توهم ان في كلام المصنف هو انه يدخل الاداء فيما اخبر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي جعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل فكون حقيقة في كل من الثلثة فلو كان فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ماسية بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانعدام ثبوته بالامر اذ على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادبتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين وقوله اداء الظهر امس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عن عهدته وذلك تسليم العين دون المثل **قوله** والقضا بالاخلاف فان القضاء مثل غير معقول كون سبب جديد اختلفوا في القضاء بمثل معقول فعدا العين بسبب جديد اي نفس ابتداء مغاير للنفس الواردة بوجوب الاداء في عبارة الشارح تصريح بان المراد بالسبب هنا ما يعلم به ثبوت الحكم اما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشار كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي وعند بعض اصحابنا

وهذا الوقت لما لم يكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فلم يعارض شرف الوقت فتعلق
هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيله العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدره اى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيله الثابته بشرف
الوقت فسقط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا
باطلاقه اذا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا منزله صلوة وجبت مع
شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرطها
وكان هذا اي سقوط ماثبت بشرف الوقت من زياده الفضيلة وبقا الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين للذين احدهما وجوب القضا مع سقوط ماثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك
بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر الدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ماثبت بشرف الوقت من الزياده
قد احتمل السقوط بمضي رمضان فالقضا ثابت والرخصه لشرف الوقت اولى باحتمال السقوط
والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن صوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتكاف
المنذور الى الكمال يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب
كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولويه سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعباده احوط
من تركها واجابها اولى من تقريرها وزيادتها خير من النقصان فيها فكون اولى من سقوط الزياده وايضا
سقوط النقصان عباره عن وجوب صوم مخصوص به فيكثر للعباده وتكمل للاعتكاف
فكون 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 باجاب صوم مخصوص
به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في اجابة حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ماثبته خوف الموت فاولى ان يثبت
ماثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوه السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والا قضاء لا
التاثير والايجاد فان قلت الزياده والنقصان قد يتعارض شرف الوقت فيسقطان فتواته
لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقائه فلا نسلم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا
بد من بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما قال ان سقوط شيء لا يدل دليلا على وجوب
صوم مقصود فكون وجوبه ثابتا بالدليل وذلك لان الاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض
شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه بقي الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله
لان يحتمل بفتح اللام على ان اللام الداخله على الجمله الاسميه التي مبتداها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد

الى النقصان والرخصه وحده لا تحاد معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
اخر ورمضان الثاني متكلم الوصف تاره وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين وسكر اذا قصد
به جهم مثل سيبويه بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا للذي لبس الاعتكاف فيه اي كان
ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الاخر كان ينفي
ان يكون بالتكليف والذي اقال المصنف في رمضان اخر اي بامامه والى رمضان الاخر لتعينه والمراد شهر رمضان
بالاضافه ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما كان شهر رمضان بمنزله
انسان زيد وكان يحتمل فيه ولما كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافه
قوله وسقوط النقصان عباره عن وجوب صوم مقصود ذكره قيل هذا على قصد التعبير وهذا على
قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط
النقصان الذي وعدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فكون سقوط النقصان
عباره عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضله شرف الوقت
فضيله بغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا انه عند هذه الفضيله كان موجبا لانه في واحد
منها خلاف فضيله الصوم المقصود فان فوتها ناذر لكون الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما اجاب القضا عما وجب الادا والاخر اجابه بسبب جديد هو
السقوط والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضا في صوره الفوات دون العقوبه كما اذا حدث به في
رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما اجاب القضا بصوم مقصود والاخر
اسقاط القضا بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف وقيل اجابا الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي
يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط او اعادة الواجب الى صفه الكمال بما جاب ما هو تبع له بوجوبه
وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر اجاب التبع والدليل المذكور يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني
بخلاف المفسرين لانه جعل نتيجه الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط
هو التادي في رمضان الثاني فان يجب القضا مع رعايه الزياده كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد
كما في التفسير الاول ولا سقوط القضا عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الاخيرون من المفسرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطيه بل يفيد الامكان اجاب القضا بصوم مقصود يعني ان الزياده الثابته للعباده
بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم
والعود الى الكمال اولى ان لا يعود من الكمال الى النقصان هذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصه
الى العزيمه ولما سقط النقصان عاد الى الكمال يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد تحمله اللفظ
قوله والادا اول سبق ان المامور به اما ادا او قضا او كل منهما اما محض او كل فيه الاخر او غير محض ان
كان فيه شبه القضا والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر متنوع نوعين احدهما يتنوع نوعين كل من
الادا المحض والقضا المحض فتنقسم لان الادا المحض اذا كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعه فادا

كامل والاقتداء مع القضا محض اما ان يعقل فيه الخلل فقضا مثل معقول واما ان لا يعقل فقضا مثل غير معقول
فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة خلل الاداء اذا وقضا وكل منهما ثلثة انواع
فالاقسام بحسب الاجمال والتحسب المفصل ستة ثم كل من الستة اما ان لم يتعلق حقوق العباد
بها او في حقوق العباد
بضع عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان يقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دايرس النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشيء بالقضا قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء
اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضا **قوله** كالجماعة بعد فما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة فقصور منزلة الاصبع الزايدة ثم الصلوة التي شرعت
فيها الجماعة اثنان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد
بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضا وفي لفظ البعض
اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا في التمثيل للقاصر بالمثالين
تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المسبوق وقد يكون بعضها كفعل المسبوق ويلزم ذلك الكامل ضرورة
ان العفو المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضا هو الاداء الخالي
نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو
الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان خلف الامام ثم تنبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف
الامام فتوضا وجاء بعد فراغه واتم صلوته فيجعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما ادرك
من الاداء مع الامام وهو يقتضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه مثله اي مثل ما انعقد
له الاحرام بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقته الا انه لما كان العفة في حقه الاداء مع الامام
لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعينه جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وصار كانه خلف الامام
ولما كان اداء 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 **قوله** وقد فرغ حال من ام اقام والمعنى ان دخول الوقت
اوجب الاقامة بكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضا لا يتغير لانه بنى على الاصل وهو ايضا غير مبني على
لا تقضى له والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضا نعني انه اما محض مثل معقول او غير معقول واما غير
محض **قوله** وثواب النفقة للحج مشار الى قول العامة ان الخ يقع عن الماشر فرض الامر ثواب الانفاق للتابعة
لا تجوز في العبادات البدنية الا ترى ان الحج اية مالية مرجوعه الاحتياج الى الزاد والراحلة فرجعه الماشر
يقع عن المامور ومرجعه الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر علا بظواهر الاحاديث وعلى
التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصالح عنه هو الانفاق والمأتي به بنيابة غير معقولة وفي
قوله وثواب النفقة الخ تسامح لان التمثيل اما للقضا او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** وهو يقتضي
بعلل الاركان ما الغايت ما الصلوة وكل صفة الجودة الغايته في الدراهم الوفاة والزكوة لانه اما ان يقضي
الوصف وحده وهو باطل لانه لا معقول له مثل ولا يوجد فرد او مع الاصل بان يقضي صلوة مثل الاركان

او يقضي بقدر الاركان بصفة الاعتدال ويعني بدراهم جياد وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة
ابطال الوصف وهو تقض الاصول وقلبها معقولة **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان
العجز المؤخر في اسباب الفدية لا يعلم بل الاعلوم الا انه على تقدير التقليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا
واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التقليل يكون حسنة مندوبة نحو سنيته فيكون القول بالوجوب
احوط وسمي بعضهم هذا قولنا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله **قوله** وفي الاضحية
عطف على ما مثل 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 بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين يثقل في الاضحية الى اراقة الدم تطهيرا للطعام بازالة
ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثم فالاراقة مستقل الجنث الى الدماء وتصير ضيافة
الله كما يليق بما عمله على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لما نقل بالتعليل المظنون ولما نقل جواز التصدق
بالعين والقيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت علنا بالاصل او حينا التصدق
بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت العينة او بعين شيء احتياطا في باب العبادة
واحتمل ان يكون المحمل الاعلا بالقياس فما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص مطلق بقوله لم نعقل هذا
التعليل نظرا الى عبارة النص الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يسقط
بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بحلول ايام النحر فان قلت فكيف يستقل الحكم الى الصوم
فمن وجب عليه الفدية فقدر على الصوم قلت لان كفارة على الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل يتعين فعند زوال
العذر يتعين بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لتركوع شيء بالقياس مرجوة بقاء الاستصحاب
والاستواء في النصف لا يسقط من الدين وانما تحقق التعدد باعتبار ان استوا الاعلى الدين موجود في الحالين
الا انه ليس بقيام حقيقته لكان الاعم **قوله** سنتكلم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر
الاسلام **قوله** والبيع اي كتسليم عين الموعود في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل
علفتها تبنا وماء باردا الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيجيء في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالاستئجار
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على
الوصف المردود عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم
عين الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل
المؤدى عين ما لك الواجب في الذمة للتلازم الاستبدالية بالصرف والسلم فيه قبل القبض وهو حرام
والتلازم امتناع الجمع على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي ولنا الحكم في سائر الديون فان
الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الذمة وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل عين
الواجب للاذكر فان قيل القضا مبني على تصور الاداء اذ لا معنى لان يسلم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع

تسليم العين اسم تسليم المثل فلما العين ام من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والمنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانما الخلاف لا يوجب اشغال العامر فالمودع لا يشغل الدين عن الموت وان كان تسليما للعين بحسب الحقيقة لانه شبيه ضرورة بحق الغير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المودي مثل لم يحكم الشرع عن ذلك في الله لعدم الضرورة لان دين القرض ممكن من النظر الى القرض لكون المودي مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المدين لما سلم المال الى رب الدين صار دينا في ذمته كان ماله دينا في ذمة المدين فتقاصا فلا سائل فيه نظرا لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الذات وهو ظاهر وكذا تسليم مثله لان المثل 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 قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان ادمة القرض قضاء مثل معقول وتاديه الدين اداء كامل قوله والغاصب اذا غصب عبدا فرده مشغولا بجنايته استحق بها رقبته او طرفه او دين ثبت في ذمة مال انسان فعلق الضمان برقبته او مرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فزفها حاملا او باع عبدا او اجارة سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداء وهو شرع في حضور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل تلك الجناية انفسخ البيع من اصله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان المشتري ان كان عن المبيع بسبب كانت الجناية مستحقة في يد البائع منزلة ما لو استحقه مالك او مولى او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعند الشغل بالجناية عيب منزلة المرض لان الرد بالعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فقوله هلك لفظ التسليم اشاره الى الخلاف في الشغل دون الدين وفي البيع دون المغصوب قوله وكاداء النزوف جمع زنف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى بنوفا فهو مرجيث تسليم الواجب اداء ومرجح فوات وصف الجودة فاصر فرب الدين ان يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان قالها في يده فله ان يمسك الاداء ويطالب المديون بالجياد امتا 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 اداء اصله اذ المثل للوصف منفرد الامتاع فيما بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون منزله المقبوض دون حقه قدرا واشتبه الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد شبيه اذا كان قائما وعلم ان قوله اذا علم به صاحب الحق ينبغي ان يعمل قدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العباره قوله والاداء الذي شبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابق المراة فعتق الاب لتملك الرقبة فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكه وعتقه ووجب على الزوج قيمه العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم ينقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد بانا بيا بشراء او هبة لوصيات او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة ولا تسليم اداء من حيث ان العبد حق المراة لانه الذي استحقه

بالشبه لكنه شبه القضاء من حيث ان بدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنه والمعقول فالعبد المملوك ثابتا كانه مثل بالمستحق بالشبه لا عينه وسفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبت المراة لكونه حق قبل مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ملكه البائع بانا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر الاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ وسفرع على شبه القضاء ان العبد لو عتق قبل تسليمه الى الزوج او ان الزوج ملكا التصرف في العبد بالاعتاق والكتابه والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوج لانها تصرفات صادفت ملكا نفسه وسفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصوره المذكوره على الزوج بقيمه العبد للمزوجه ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجه على القبول لان حقها قد استقر على العين بقضاء القاضي ولكان له حكم المسمى جنسه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع العين كما لغصوب اذا عاد من اباق بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها مريضة ولا تحدث الصدقة على موالي هاشم على انها كانت صدقه التطوع وهي لا تحرم الآل على النبي عليه السلام قوله وان حكم الشرع دليل يعقل على ان تبدل الملك كتبدل سبب العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته ان الشئ الذي يحكم الشرع بحرمه التصرف فيه على بعض المكلفين وجعله للبعض الاخر انما هو الشئ مع وصف المملوكيه والكل يسقط بسقوط بعض الجزء او على ظاهر عبارة المصنف مناقشه لا تخفى ولقائل ان يقول لا نسلم ان كون العين المتصفه بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بعيد المملوكه وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والعبد فالاولى ان يقال لا نسلم انه هو بل هو شئ آخر قائم مقامه قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن المثال السابق واخره عن ذكر الاداء الذي شبه القضاء اقدا بخيار الاسلام وان كان الثاني تعلقه بعين لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فاداه فامر برده الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متحد من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه اولحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرا عن الضمان بالاتفاق مسئلة الشافعي رضي الله عنه بان الغاصب ماموربالاداء لم يوجد لان ما وجد منه تغرير فلا يكون اداء ماموربه وانا قلنا انه تغرير لما حرت به العاده من ان الانسان لا يكاد يتوقى ما كل من ماله لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا المرير انه وان وجد صوره الاداء تسلم عن جهته الا انه بطل في الاداء وهو ايصال حق المالك اليه فيبقى الغرور المنوع عنه فلا يكون اداء لحقيقة وقيل انه تكسار احديهما اي تغرير والعبرة لكون اداء كان التغرير منهيا عنه والاداء ماموربه وساقي الوازم بناء على التلازم بين المامور به والمنهي عنه ان اداء قاصر فلا يعتبر فيما للمغرور قوله ولما انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى مالكه اصلا ووصفا حيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل انا لا نسلم ان الاداء مطلقا يجمع التفرقات وما اعاد الا بياحة

والغاصب لا ينوب عن الكامل فلنا على مقدر ثبوت التقوم تقدم بالاتلاف كأتلاف الزوف عن الجياد فان قيل عمل المالك يبطل الأكثر لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض فتقصه 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 عبده عتق العبد وبراء الغاصب وما ذكرتم العذر الجارية بلتزم الاكل في موضع الاباحة عاد ما لفه للديانة الكاملة الداعية الى ان يجب لاخيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون اغرا للمبطل الا ترا قوله والقضاء مثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائته بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الوصف وصف الجماعة فالقضاء يحاكيه او مفرد اتيان بالمثل الكامل لا ان الواجب الكامل قوله فقط اليدين القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطا او عمدا 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 وعندها ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه اذا قطع لا يتمكن من القتل بعد ذلك فاذا افضى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل ان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقته بدليل ان حكم الراية فيكون القطع مع القتل جناية واحدة فنزله ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل ان جعل الامضاء الى القتل بمنزلة الراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف بعين ما صدق عليه الوجه في الموضعين لا بيان اختلافهما قوله والقتل قد يحل اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعندهما يجب قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل الحق بما لا مثل له والحالف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فعتبر قيمته يوم الغصب وعنده محمد قيمته الانقطاع ان البدل القيمة العجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا نقض المنافع بالمال المتقوم تجليا لمتقوم منصفا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافع تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يتوقف على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقصارا على المقصود وهو استيفاء الاسلة بانتفاء التقوم والعتق ان المنفعة ملك مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الوجه ما والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يتناول الكل عندنا خلافا لزفر وعند الشافع فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار وعندنا خلافا لزفر لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض لا يبقى زمانين والباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء الحالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تضمن بالتفويت على عدم بقاء الاعراض مع ظاهره فلو سلم ان الاتلاف في آن وجد اتلافها منزلة اعدام الاعيان حدوثا امثالا

يرد ان قوله فيسبق انه سقطه اللام ان يحكم الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع مثلا وايضا لم لا يجوز ان يقال التقوم باعتبار الملكية والاتلاف التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتنفيذ المواجع لا سيما الاموال قوله تقوما في العقد بت بالرضى بقوله مالا يتضرر بوجوده في عينه لا يتقوم فان قلت فيه تسليم لعدم صرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما استقل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان غير الشيء الذي يجوز ان يكون احد اجزائه او لوازمه قوله فلا قياس عليه اي بيع امات المقدمة العالمة سقوم المنافع في الغصب بالقياس على سقوطها في العقد والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المدعى بالقياس على مقابلتها به في العقد ما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لاستقاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فانه اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد الا ترى ان كل من المانعين موجود في كل من القياسين فاوجه تخصيص ابطال الاول على بكون 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 المواجع كل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فحقق كل من القياسين مانع قوله وهواي لاستيفاء القصاص مع لا معقل له مثل المال ليس بملائمة وهو ظاهر والمعنى ان في استيفاء القصاص مع الاحياء ما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على وجه بنا على قيام العدوان وفي جبوة اولياء المقتول وابائه حسرة للقلوب وبقا لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانابت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الواجب ثمة في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهنا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فتحمل فيما بقي على السلامة كالنكاح وان لم تحمل في البيع فتسلم عبدا وسط اداء وتسلم قيمته قضاء حقه لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه تشبه الاداء المالي في العتق من جهة ان صاله بنا على ان العبد مال له وصفه لا يمكن اداؤه الا بعينه ولا يعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا سمح اليه وبعين بقدما على العبد حتى كان العبد طريقا عنه فان قيل ينبغي ان تعين القيمة ولا تختار الزوج سن اداء العبد القيمة قبوابه ان العبد علوم الجنس مجهول الوصف فالنظر الى الاول يجب هو كالواجب عبدا بعينه والنظر الى الثاني يجب القيمة كالواجب عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فخير الزوج اذا تسلم عليه لا على المراة وانما اذى يجبر المراة على القبول وظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا موقوف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررناه اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة بجوانه وجميع صور الفسخ فانه لا يكون الا عند الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالخنا والمامور به من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل سرقت على سبيل الالزام ايراد لغة وقد اعتقدوا في الحسن المامور به من وجه ثابت بالامر او من بدلوا به معنى انه ثبت بالامر العقل

والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والادلة اجمل القول بانه لا بد للمامور به من حسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال الهندي واذا لم يكن للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا والا فالمثابت حسنه في العقل موجبا للامر يعترف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ليتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول بحوثان يدل لك على الاول قولهم جامع بين الوصفين وان يقال المعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية مرجع البحث عن ان الله تعالى هل يتصف بالحسن وهل دخل القبائح تحت ارادته وهل كون خلقه ومشيته واصولية من جهة انها يبحث عن الحكم الثابت بالامر بكون 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 فيالة تعريف على شفه الاصباح بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفتح لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعذر الوصول اليه وبرادي مسئلة الجبر والقدر المذكورات الى مطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول الى غاياتها وما وصل اليه كل احد بقوته فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن بلغ ذروته في البوادي او وصل قعره في البوادي فقد يرجى عوده الى الطريق الحق اذا عترافه بالعجز ومن عرف قدره لم يتعده ولم يتشبه للغطائي في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجر افراط في تفويض الامر 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 طرفي التفريط والافراط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبهه الحق ولين يحق **قوله** وفقت اي جعلت اي بما يشبهه الحق ولين يحق **قوله** وفقت اي جعلت في الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوفيق والثاني من الموافقة **قوله** اعلم ان العلم الحديث البحث وتكليف محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فالمعنى الاول الخلو عن الحسن والمرجح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا ما يرجح الشارع عليه او على دليله وهو كما يوجد العقل قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف بحسب المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة فيها فالحسن 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 شوال وقبح صوم اول يوم منه فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعقلا لا شعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على ان مدرك الحسن والقبح في ذلك هو الشرع وان لم يكن للعقل حظ في ادراكهما وهو مذهب الاشعري ومن تابعه من المتكلمين والفقهاء وذهب المعتزلة الى ان مدرك الحسن والقبح في ذلك هو العقل وان الشرع كاشف عن ذلك لا مثبت له وهو مذهب الماتريدي ومن تابعه من المتكلمين والفقهاء وذهب الحكماء الى ان مدرك الحسن والقبح في ذلك هو العقل وان الشرع كاشف عن ذلك لا مثبت له وهو مذهب الماتريدي ومن تابعه من المتكلمين والفقهاء وذهب الحكماء الى ان مدرك الحسن والقبح في ذلك هو العقل وان الشرع كاشف عن ذلك لا مثبت له وهو مذهب الماتريدي ومن تابعه من المتكلمين والفقهاء

قوله واعلم ان احدهما اي الحسن والقبح بمعنى الملائم والمنافر حق بحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما اي بمعنى ان فعل العبد اضطرارا او اختياريا فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب عليهما الا اختياري للفاعل فيه **قوله** وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه **قوله** بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح للقبيح الا منه تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على وجه الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة لفعله ولا غاية لفعله ودلائلهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وهما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه **قوله** وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح حسنا بمعنى ان العبد مأمور بتركه فهم على ان ليس بمامور به عليه ولا يلزم ان يكون متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن **قوله** وضح ان قال القبيح ما نهي عنه والحسن بخلافه ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما حمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه فانهما الحسن ما يكون للقادر العالم حاله ان يفعله والقبح ما ليس للقادر العالم حاله وأحسن ان القادر الداعي اذا فعل او ترك عن المضطر والعالم عن الجاهل لذاته او لصفة لازمة لذلك ليشمل المباح فعلا او تركا فقولهم لذاته لا ينفك التعريفان عما بعده وقولهم والحسن بالمعنى الثاني اعم لذاته او لصفة لازمة لذلك ليشمل المباح بخلاف الاول فانه يقتضي ان الواجب والمندوب لذاتهما حسنان دون المباح وليس كذلك فالحسن والقبح بالمعنى الاول واسطة بين الحسن بالمعنى الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما التفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الحرام والمكروه فكون التفسيران متباينين وهما بحثان لا طائل تحتهما **قوله** والذي يدل على ان الفعل الغير المقدور للعبد لا يتعلق به حكم العقل انه لا يصدق عليه ان القادر العالم حاله ان افعله او لا يفعله ملون واسطة بالتفسير الثاني ومن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس القادر العالم حاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم حاله الثاني ان المكروه عندهم ما مدح على تركه وان لم يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل هو واسطة بمنزلة المباح والا يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ومن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فهي ان كون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وانت ان قولنا القادر العالم حاله ان يفعله او يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد جدا ان ما من شان القادر العالم حاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح بل كلا من القبيح والمكروه متساويين في الدلالة على ترك المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الفهم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح امارتان دالتان على الشارع وفيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة على اثبات الاصلين ليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا توقف على ان فعل العبد ليس باختياره وان يتصف بكون الحسن والقبح ذاتيا للفعل او لصفة من صفاته ثم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان

يلزم وقوع مجموع العلة حتى يلزم وقوع المعلول قلنا مرجعه ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قيام فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فلما كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد قطايع الا لانه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والعدميات التي قدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو فالاحق ان عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده ازلي لان الازوال شيء ما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء مجموع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر في وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة وذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا او يكون موجودا او معدوما فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما او يكون لا موجودا ولا معدوما فلا يكون زواله زوال الموجود لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل زوال المعدوم او زوال لا الموجود ولا المعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال علته وقد عبر عن هذا الشق بقوله واما ان لا يكون فالعدم ملحق بزوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون فلان العدم يلحق بزوال ذلك الجزء الذي بعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء على الاستدلال جزء من علة وجوده او بقائه وتنقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معلوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء ما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم اتصاف الواجب بالعدم وهو ومايستلزم المحال فيلزم استحالة وجود زيد الذي توقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون زوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود زيد فتعلق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على كون ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هلما خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لم يكن مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لانا نقول الامتناع ان يكون من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها معدوما لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما ضرورة زوال المعدوم زوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة اسنادا جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجود والمعدوم هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد فلم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عدما واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث على تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت

وحد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد هو وجوده وهي النقطة التي ادعينا انها ثابتة وعكس النقيض لما قلنا كلما لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بالفعل لم يوجد شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لم يكن عدمه لعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم نقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بما لا يكون لا بعدم شيء ما يتوقف عليه وجوده وهلم

حتى الى ان ينتهي الى الذي لا يكون عدمه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون لا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والعدميات وفيه بحث من وجهين احدهما ان اثبات النقطة المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الوجودات التي يفتقر هو اليها من غير توقف على عدم شيء ما وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والعدميات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما العدم الذي لم يدخل في العلة واما ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدور وتعاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلوها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من المقادير الممكنة الاجتماع مع المقدر وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدر عدم وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لم يكن عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره ممالا دخل له في اثبات المطلوب وبين بقوله آخرا وهو ان جملة ما يجب عند وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الوجود المفتقر هو اليها المستند الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اتصاف الواجب اذ عدم ذلك الوجود يستلزم عدم شيء ما يفتقر هو اليه من الموجودات وهلم جرا الى الواجب وهو محال لاستلزامه اتصاف الواجب بالعدم مع ان الكلام في زيد الحادث السبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان سلمنا امكان الحادث لكن لا نسلم انه حال الحدوث الذي هو اول وقت وجوده ممكن بل هو واجب لان الممكن ما استوى طرفاه بالنظر الى ذاته وهذا غير متحقق في الحادث حال حدوثه لانه حال حدوثه موجود والموجود لا يكون ممكنا بل واجبا والا لزم انقلاب الممكن واجبا وهو محال فوجود الحادث حال حدوثه واجب لذاته وهذا ينافي ما ذكرتم من ان وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون الا بعد وجود العلة في اول وقت وجوده لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الحادث حال حدوثه واجبا لغيره وهو العلة التامة بجميع اجزائها الموجود والمعدوم ولا يلزم من ذلك قدم الحادث لان الواجب لغيره ليس بقديم بل هو حادث مسبوق بالعدم وهو ظاهر وقد يجاب عن هذا السؤال بان عدم الحادث حال حدوثه وان كان واجبا لكن لا نسلم ان كل واجب يجب ان يكون قديما بل الواجب لغيره حادث مسبوق بالعدم وهو ظاهر وقد يجاب عن هذا السؤال بان عدم الحادث حال حدوثه وان كان واجبا لكن لا نسلم ان كل واجب يجب ان يكون قديما بل الواجب لغيره حادث مسبوق بالعدم وهو ظاهر

وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة الموجبة للحادث حال حدوثه ليست هي مجموع الموجودات والمعدومات التي يفتقر اليها الحادث بل هي الوجود المستند الى الواجب وهو ليس بمعدوم حال حدوث الحادث وانما العدم شرط لتأثير العلة في المعلول بمعنى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا حال عدم المانع وعدم المانع ليس جزءا من العلة ولا شرطا لها بل هو شرط لتأثيرها في المعلول وهذا الجواب ضعيف لان عدم المانع ان لم يكن جزءا من العلة ولا شرطا لها فلا تأثير له في وجود المعلول فلا يكون مؤثرا في المعلول حال عدمه ولا حال وجوده وهلم جرا فلا يكون مؤثرا في المعلول اصلا وان كان شرطا لتأثير العلة في المعلول فهو جزء من العلة لان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر والجزء ما يتوقف عليه وجود الشيء وهذا ظاهر

وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة التامة للحادث حال حدوثه ليست هي مجموع الموجودات والمعدومات التي يفتقر اليها الحادث بل هي الوجود المستند الى الواجب وهو ليس بمعدوم حال حدوث الحادث وانما العدم شرط لتأثير العلة في المعلول بمعنى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا حال عدم المانع وعدم المانع ليس جزءا من العلة ولا شرطا لها بل هو شرط لتأثيرها في المعلول وهذا الجواب ضعيف لان عدم المانع ان لم يكن جزءا من العلة ولا شرطا لها فلا تأثير له في وجود المعلول فلا يكون مؤثرا في المعلول حال عدمه ولا حال وجوده وهلم جرا فلا يكون مؤثرا في المعلول اصلا وان كان شرطا لتأثير العلة في المعلول فهو جزء من العلة لان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر والجزء ما يتوقف عليه وجود الشيء وهذا ظاهر

والمعدومات فلا يلزم ثبوت [illegible] موجوده ولا معدومه اجيب بان لا تصور الحركه الا ان موجبا يزاى كون فى مكان اوضع ومتعدد ومحدث اذ الضمير اخر فلا ان واوضح القول ممكن الباقى فلو استدل الواجب وجوابه ما تلوه فلا محدث حركة اصلا فالماهيه الغير القاره لا تكون علة الموجبه والذات التى منع زواله كيف توجب اثرا يجب زواله فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سيدى وان كان افراده تحت يجب زواله قلنا ماهيه الحركه ليست ماهية بحيثيته والا لم يكن طبيعة المطلق خارجه لطبيعة الافراد بل هى ماهيه اعتبارية كما بين العقل من حدوث كون اخر قلنا نختار ان كون المطلق باقيا يجرد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان كون طبيعه الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد فى الامكان الامتناع وهنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون المطلق طبيعة نوعيه موجوده فتحت افراد فلا يكون المطلق معلول الواجب ولا افراده ايضا امتناع بقائها كما ذكره المصنف وهو رد دفع ما ذهب اليه الفلاسفه من استناد الحركات الى الارادات حادثه من النفوس الفلكيه لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم احرى وقد استدل على اثبات الواسطة بين الوجود والعدم بان ايجاد ليس ايجادا عقليا للقطع بحققه سرا وجدانا عقليا ان لم يوجد فلا يوجد محققا موجودا والا احتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجوده ومنع كون ايجاد الايجاد عينه ضروره بقاء احتاج اليه والجواب ان المعلول قطعا هو الفاعل اوجد شيا وهذا لا ساوى كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ الحمل انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان امر كذلك سرا وجدانا عقليا ان لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فانا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل لم يصدق ان الايجاد معدوم مع انه اوجد القتل لانه انما صدق هو لان الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجدا فى الخارج قوله فان يتعذر السوال على ما يسبق اليه الاذهان انا نفى الوجود والعدم ما لا تصور معه الواسطة لان كلا منهما يلزم ان تصور فوقهما ثالث وهو الموجود اولا وهو المعدوم وواسطة بين النقيضين فالامر الذى هو موضوع حالا وحلولهم واسطة بين الموجود والمعدوم اركان الثبوت فيدخل فى الوجود والا فى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لا ستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهو سمع عافلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسده لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم الدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح ثم توجيه السوال ان ما ذكرة من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فى امورا موجودة ولا معدومة فى المادة المعدم نقيض الموجود اى ما ليس موجود ولا مخرج عنا لتقيضين فلك الامور اما ثابتة فكون موجوده او لا 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 يجرى فما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القايله بان ذلك الجزء الذى يعدم عروضه له اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون زوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عرو امورا موجوده ولا معدومة بزعمنا كالاستناد والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلم لا يجوز ان يكون كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستنده الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان ينعدم الموجود بالايجاد بل لا يلزم الا ترجيح احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلم لا يقال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الغير المعدوم الذى هو داخل فى زوال العدم محض وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التى لا تدخل العدم فى معلوماتها كالابوة والاخوة والايقاع والخلق للقدره والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وذلك لا يكون موجودا شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه انما جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود رد منع لعدم الحوادث اواسفا الواجب على تقدير كون الحادث موجودات محضه الا انه لم يصح به الانسياق المدعى اليه من قوله لم لا يكون وجود محدث بواسطة الموجودات المستنده الى الواجب وكان الواقع دخول المعدوم فى جمله ما تستند اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع قوله فثبت اى بما ثبت بالدليل المذكور سالما عن المنع فيثبت بوقف وجود الحادث على امور ليست موجوده ولا معدومه وذلك الامور يمكنه فيجب استنادها الى علة لا محاله ولكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفيه فى شئ من الازمنه لزم اسناد الواجب الى الصادر عن الشئ بطريق الايجاب لزمانه وعدم التاثير لانتفاء عدم المعلوم وان لم تكن منتفيه فى شئ من ازمنه فان قيل لزم قدم الحادث لجواز استناده الى الواجب بواسطه الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من ازمنه فان قيل يجوز ان تتوقف على امور اخر موجوده فنقل الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها ثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استنادها الى الواجب بل لذلك انها منتفيه اليه بلا واسطة كايجاد العقول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستنده الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستنده اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الواسط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستنده اليه واذا ثبت انتفت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يستند كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهايه والتسلسل باطل بالبرهان المذكور او موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع ما لذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهيه وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث

مغايرة لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تشتتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن الفعل بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب الظهر عندنا الفعل صادرا جديدا للفعل فانا نجد من نفسنا ان المحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي نسبة الايقاع والايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجح احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس موجودا فلا يلزم من ثبوته مع العلة تاما وعدم ثبوته احتمال رجحان الممكن لا مع فيض وجود الممكن لا موجدة ايجاد اذ لا وجود للايقاع خلافا للحركة بمعنى الفاعل من ان حالة التلبس للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فان موجوده فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجوده والامور اللا موجوده اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح مع بقاء وجود الممكن من غير موجد واحد والا ظهر ان قائلها تجب على تقدير لا ايقاع ضرورة لتساوي الايقاع بدون الوقوع وقطع النظر عن الطرفين بين حالة اللا موجود واللا معدوم كالحالة التي في الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور الا موجوده واللا معدومه كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات ويجب كونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جايز الترك فلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح والمنع ممنوع لما على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل سلمنا الكلام الى الاختيار ما نه اما قديم فلزم قدم الحادث او حادث فتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو مخلص عن تقدير عدم اتصاف الامور اللا موجوده واللا معدومه الا بامكان 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 اللا موجوده واللا معدومه 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 والاختيار كما علم لما ان هذه الامور لا توجد الممكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او اتصاف الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن لا موجد محال وقد ابطل الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك يبتني على ان الرجحان اما ان يترجح احد المتساويين من غير مرجح او لا يترجح فيجيء الدور واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان يكون المرجح اصلا او يكون المرجح اولى من المساوي والمرجوح والاول باطل بوجهين الاول ان الاول فلانه لو لم يترجح لما وجد الممكن 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 ايجاد

الرجحان فاما ان ثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو عبث واما ان ثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل مرجح مسبوقا بمرجح اخر وهكذا فحالة يكون مرجح فيلزم تسلسل الترجحات والرجحات الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية قال قيل انا لا نسلم ان بطلان ترجح الراجح في الجملة يعني انه لا شيء من الترجح بمرجح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجحات بجواز ان ينتهي الى ترجح المساوي او المرجوح اي الى ترجح لا يكون قبله ترجح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجح في ترجح الراجح يعني ان ليس كل ترجح ترجحا للراجح فلا صح قوله فالترجح لا يكون للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجح في ترجح الراجح ثبوت انحصاره في ترجح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن وموجوح نظرا اليها هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجحا للمساوي او المرجوح نظرا الى الدليل والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار كذلك يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجح صفة ذاتية لكن كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجح تستلزم الرجحان ضرورة فترجح 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 ترجح الفاعل اياها لم يبق مساويا ومرجوحا لان معنى الترجح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهة وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العالم فيه انما تمسك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مرجح ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فنقل الكلام الى موجده فاما ان تسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب **قوله** وبهذا ظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما ينتهي على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن ان امكن 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 اعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجح احد المتساويين وجعل راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني بطلان الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا يلزم من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل او لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور

دفع من التسلسل بنا على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود المرجح
يحتاج في وجوده الى الغير لما تقدم ان كونه واجبا لا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا
ولا يكون وجوده من ذاته بل من غيره بل يحصل هذا العدم بلا موجد فلا يحتاج عنه الى القضية وانما يتذكرها في اللفظ
قوله وايضا معنى الكلمتين مع قطع المنع لامتناع ترجح احد المتساويين وانما نذكرون المثال سدا للمنع اي
لا يجوز ترجح احد المتساويين مثلا في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل ليت شعري
المدعى قطعا بل هو جزء من الدليل فلا يكون الواجب موجبا بالذات فجب على الحكما اقامة الدليل على هذه القضية
او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور
فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على طلان السند وان اورد المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان ليس للحكم الا منع التساوي او
عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وعدم اثباته يصير مقتضا لدعوى
الحكما ومقررة ظاهرا والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق
الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع فالترفيق الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل
واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فتحصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب
واعتقاده فانه لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون احدا في اعتقاده وهو يعلم ذلك وهو
يلاحظه قلت قد سلم المصنف بطلان الترجح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال
المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد المدعى في المثال المذكور عدم مرجح غرض الفاعل واختياره
به يصير احد المتساويين احق بالتأثير فالفاعل قوله وفعل ما تقدم انه لا امتناع في ترجح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما
هو وجود الممكن بلا مرجح فجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان
بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة الممكن قبل الوجود بها يكون اولى بالوجود من جانب الوجود لانه حينئذ يكون معللا بما
فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يتفرع عنه تعين الوجود وذلك لا يقع وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يقع بعد علة الوجود كما ان وجود الممكن بلا علة
الوجود محال لذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود فع قوله اذا عرفت هذه المقدمات
الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان الارادة بالفعل فواظم ان توقف
فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون للمتحرك
في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع
تلك الحالة فان اريد الاول فالجزاء عدم اختيار العبد في فعله ممنوع انما على تقدير عدم توقف وجود
الممكن على وجوده نظرا هذا الجزاء كان يلزم من الوجوب وعدم بناء الاختيار وهذا التقدير وان بين
بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط

يلا يلزم ثبوت الجبر على تقدير وانما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوده فلجواز ان يكون
المرجح من الغير عائدا باختياره فيكم ينقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فلزوم التسلسل او باختياره فلذا
الاضطرار فلما هو باختياره ولم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عن الاختيار وتقول
يجب عنده وجود المرجح لجواز توقفه على امر اخر ليس بموجود وهو معدوم ووجود المرجح التام اي وجود
جملة ما يتوقف عليه لانا في التوقف على محقق ما ليس بموجود كالمعدوم لا يتسلسل فان قيل تنقل الكلام الى
صدور الايقاع عن الفاعل فلما يجب بطريق التسلسل بنا على انها ليست موجودات حتى
تستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بنا على ان ايقاع الايقاع عن ايقاع او يجب اصلا وهو
الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق
القضية والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء
ترجحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه صدر عن فاعله لا
بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بعد وجود الممكن بلا ايقاع وانما يشير المصنف
هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله
فان قلت انما اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس والمؤمن لا يجتمعان
احدهما سبب الخير والاخر سبب الشر وهذا يلزم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تعالى وايضا قالوا ان
الله تعالى خلق شياطين يغيرا عنه كخلق الليس وهذا يلزم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه
لا يرضاها فهذين الاعتبارين يناسب القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي
الجبر والتفويض واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فقط لكون فعلا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالبرهان ان العبد مقدر واختار
في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه
التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق اياه عقيب ارادة
العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله خلقه عقيب قصد العبد لا بخلقه بدونه وباقي
الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وقابل ان يقال خوارق العادات وعلم ووقوع الارادات مع
توفر الدواعي وسلامة الالات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان كون الموثر قدرته
واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى خلق ووقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه
يقع مراد الله تعالى البتة لامتناع مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله
تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا لانا لا نسلم ان الارادة المجردة شوق هذا الكلام عند
صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله
لما يعقلا وتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق من الاختيار والاضطرار ربه التي
تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به بحيث لو تعلقت به

ان الفعل قد يكون مخلوقا للارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** تفرق في الاختياريات بين ما تقدر على تركه
وما لا تقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما تمكن فيه من الفعل والترك فلما تم والكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن
من الترك كميل الاثقال الى المركز فانها يطبع في صورة الاختيار الى سببه وهو ما اعتمد من الارض ولذا تفرق
في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى اسفل
وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف
المشي المكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد
يؤثر عن الاولياء ايضا الا ان الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد
اضطراري لا اختياري لانه اما ان يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق لله تعالى بخلق استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور الا موجوده والا لامتنع عند وجود ما توقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى وقصدا كان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي
خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك والجواب ان نقول لو كان الاسناد الى مخلوقات الله تعالى
لا على سبيل الوجوب كما 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 وموثرا فيه
والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن مع الامور الا موجوده والا لامتنع كالقصد مثلا
لانه في الوجود كالحالة الحاصلة من الداعي والكلام فيما كما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** برهان آخر وهذا هو
الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون
امرا موجودا والا معدوما لانه لا صنع في امر موجود ان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجودي او بواسطة
عدمي والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشي يجب عند قيام علته فلا يتصور صنع
العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان ذلك العدم لا يمكن ان يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان
عدما سابقا فوقوع الصنع منه وان كان عدما لاحقا توقف على وجود جزء من العلة التامة الموجود
وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاسناد الى الواجب فيمتنع للعبد ان لا يفعله وان كان محالا
العدم يدخل في وجوده بان لا يوجد ذلك الجزء وجود شي وهو واجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد ان يكون
امرا موجودا ولا معدوما وذلك امر يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
والخارج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ولزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم
ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الاتفاق والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا
لذلك الشي الموجود خلافا لان ذلك الشي يتوقف على امور كثيرة للعبد في وجودها كوجود العبد

وقدرته وسلامة الاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر الموجود والا معدوم الصادر عن العبد امرا يجب عنده وجود
الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل شيء مقدور بقدرة الاله تعالى في الخلق بمعنى انفراد
القادر باقتضاء المقدور وفي الكسب بمعنى وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع
المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في محل 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 عن ذاته واثر
الكاسب صنعه في محل قام به هذا ولكن القائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها التاثير
والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر و
بان فعل العبد بخلقه وارادته لا يتوقف على امور من الله تعالى كايجاد العبد اقداره وتمكينه ونحو
ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها
كالنبض وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس ارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما
له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يجب صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح
صدوره عنه وصحة الصدور والصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
على الاخر والمرجح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور
وعند فقدهما احدهما يمتنع والعقل بصدور الفعل عن القادر من غير مرجح احد الطرفين ممنوع بالادلة
الجلية باطل فان الترجح بالعلم غير العلم بالترجح وهو لا يحتاج 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 يدان يسري الى الاسباب ويكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي يظهر للاسباب
العقول وعلم انها ليست بقدرة العبد وارادته 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 يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان الجبر والتفويض كلاهما مرين ما **قوله**
ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى وكان من شانها ما هو قبيح والله تعالى منزه
عن القبيح حاول النفي 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 القبح
ليس بقبح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبح من الله تعالى خلقا وقبح من العبد كسبها **قوله**
فعوله ان الاساءة والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع المقدمة الثانية من دليل الخصم
وهو ان فعل العبد عند اختياري لا شيء من عند الاختياري بحسن ولا قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية

عليه الحجة القطعية من المسلة المندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر ثبت بحكم الشارع
في الشرعيات وكذلك في المندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا حقا في انه بمعنى للوجوب
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 **قلت** معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
في نفسه بحيث يحكم العقل باستتباع صدورها من الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله تعالى كما تقدم هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الصدق هو ان الحسن والقبح عندنا الاشاعرة بمعرفان الامر كذلك
ومبني على هذا المذهب قد تعرفنا العقل بحكم الله تعالى علما ضروريا بها اما بالاكتساب كحسن تصديق النبي
وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد تقدم
الاشارة الى الكتاب كالكثير احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط
فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد والتوليد عندهم اسناد
اسناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها ومعنى هذا فحصول العلم عقيب النظر الصحيح
عندهم بكون خلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل او وقوعه دائما او اكثريا
وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يوجد الفيض فيضان النتيجة عليه فيجب حصولها مقرونا
تام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجده بواسطة ترتيب
المقدمات على ما تقدر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارئ تعالى وقد تقدم ان النظر الصحيح
هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل اخر **قوله** ثم ذلك الشيء لتنظم اشارة الى ان الشيء الذي جعله بحسن الفعل او بقبح يجب ان يكون بالاخرة
حسنا لعينه او قبيحا لعينه او لوجوه حسن كل شيء اخر للتسلسل بعني وجود اشياء عند سماعهم نظرا
الى نفس الاشياء وبعني ترتب امور عند متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم الركب الشامل على
حسن وقبح 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 فسر ما 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 لجانب
القبح او الحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزايه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار
الجزء انما هو بحسب اصطلاح **قوله** وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا
والثاني اما ان كون قبيحا لجزء به او امر 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 يأتي في بعضها
الا فعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى

مسئلة عند الخصم فلا وجه لمنعها والحاجة اليها ان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق هذه المسئلة الاولى
والمقصد مما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يتسع ان يكون فعل العبد اضطراريا وانما يجب من ذلك وصحة
المنع بصفات الله تعالى وانه يجب عليها وكلمات الاشاعرة مضطربة حيث عدل عنها وندم واذعان الناقص
في كلام الاشعري حيث جعل كل كاذب حسنا وكل نقصان فتحامع انه قرر 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 او رد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله
وان عنى انه لا يكون لا يعرض ذلك وهو 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 نص
الشارع به او دل ليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل
يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتمزيق الاستعارات وتعديد الاجاج
وتكثير الافراج فلعله عند الاشعري كمر يرباب او طنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** وورايه
الصواب من وراءه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبح بعضها عقليا
حاصل الاول ان صدق ولد اخبارات مزيلة تهمته واجب عقلا وكل واجب عقلا هو حسن عقلا
اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الماتي ان كان وجوب
تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان النص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم
التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فكون فحا 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 نص اخر وهو ايضا
مبني على حرمة كذبه فاما ان ينتهي بذلك الى نص موقوف على نفسه او الاول فدور او ثالث فتسلسل والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه منتف لما قامت عليه من الادلة القطعية مما
لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع ولما يفضي استحقاق الثواب او العقاب في الاجل مجهول
ان يكون ثابتا بنص الشارع على لسانه وظهور المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق
كل ما اخبر به وبعدم كذبه او بحكم الله الذي هو وجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على
تكلم النبي عليه السلام بعلما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك استدلال امير المؤمنين علي عليه السلام ان وجب
عقلا فوق المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامر
الاول داور والثاني تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على لسانه كامره ونهيه بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول بعد العلم بوجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت

في نفسه مع الحسن لجزئه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزء ماهية الشيء
بمعنى كاين فيه ولا يصح في الحسن لجزء ذات الشيء فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه
تغليب باعتبار غالبية الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة
عن فاعل وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة
مثلا فالنظر الى هذا المركب الاعتباري كون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في
كتب القوم ان المراد بالحسن لغيره انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لغيره
او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما قال ان الذاتية في
نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء فلا استدل نفاة
الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان كون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
كالزنا بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبح لهم حسن
اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته انما يختلف باختلاف الاضافة
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن
او القبح لذاته هو النوع لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول اي المامور به الحسن لغيره في نفسه ثلثة
اضرب لانه اما ان كون سببا بالحسن لغيره في غيره او لا والقائل ان يقبل سقوط التكليف به او لا واما
جعل الشبيه بالحسن لغيره في غيره مقابلا لمدلول القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله
بالكلية يحتمل السقوط وتحقيقا لبيان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته وللجزئه بخلاف
الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لغيره في
نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة
الى كونه حسنا لغيره في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاغماء هو وجوب الاداء لا حسنه
حتى لو صلى عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا عبر 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 لانا
نمنعه وهو بناء على كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري ونسمح المصنف
بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما تعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره
قوله واعلم ان المنقول في مذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو
شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه وقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير
مؤمن في احكام الدنيا كان الفارق لما وجدنا من التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كما فراعند
الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه على القلب وبان ما حلف الايمان يوصف به
على التحقيق وانا نقضي الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان بمسكا بظواهر النصوص
الدالة على ان كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال

الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية فوق الاخبار بعتبر عمة الجزئية حتى لا يكون تارك
الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حال الاضطرار بعتبر عمة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان
من صدق وعجز عن الاقرار واما ان لكل كيف تسقط ولا يسقط ذلك التي فسيجيء جوابه ولقد
طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تعيين التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي فتح العين
اليه والى التصور في اوايل المنطق لم غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال بالفارسية كزويدن وهو
المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
ونفيه تسليما ربما توضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي ودفع وصوله للكفار فتنوع
ولوسلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفرون 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 او على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك مما من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن نحو ذلك وذكر المصنف
ان التصديق امر اختياري هو نسبه الصدق الى الخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الخبر
ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له والجملة الخبرية التي يعتبر عنه في
الفارسية بكزويدن من عنوان كون القلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه
لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتبين فعل اللسان وانه ظاهر وتفاوت في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل
الخرس الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن لم
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 برهان على درجات الحسن في التصديق
الدال سقط محالة في الاقرار الذي هو دون الايمان لكنه محتمل السقوط في الصلوة التي تحتمل
السقوط وليست مرادفة لها حسنة لغيرها لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها
مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لغيرها لكونها معظما للبارئ
وشكرا للمنعم وعبادة لم يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن لغيره
لانا نقول هذا ابتداء في الحسن لغيرها بل يؤكده الامر ان الايمان بالله حسن لغيره بخلاف غيره
والكفر بالله قبح لغيره والطاعوت والطاغوت حسن لغيره فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة
التي ورد الامر بها لا ان عينها ما حسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور

بها ومنها ما حسن لغيره بان كونا المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف
كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه تشبه الحسن لغيره
وتحقيق ذلك انه حسن لغيره 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 لمعنى في نفسه فهنا 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 تحب طبعا لها مالها من النفع وانما تحسن بواسطة حسن قمع النفس الامارة بالسوء التي
هي اعدى اعداء الانسان فحد لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع
المسافة الى مكانه مخصوصه وزيارة لها منزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما
تحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه
تعظيم 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 انما يستحق الاحسان من وجه مولاه والله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسايد البيوت والنفس وان
كانت محبة للخير والشر لانها للعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانت نفسها
منزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي منزلة القادر على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن
قمرها فسقط دفع الحاجة وزيارة البيت وقمر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة
والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة 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 اما نفس الحاجة
وشهوة النفس وشرف المكان فلا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقمر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة
والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فاذا صح الصنف بان الوسايط هي دفع
الحاجة وقمر النفس وزيارة البيت المخصوصة ولا خفا في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج دفع عبادة فخر الاسلام
ان الواسطة هو قمر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف **قوله**
يرد عليه قد يخرج عاذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان

بلغ سماعا

لغيرها

لغيرها بالنظر الى ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر
خارج عن ذاتها فالحقت ما هو حسن لغيره كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد
كونه مامورا به بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وانما ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق
يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل المعنى ان كل ما امر به الشارع فلا بد ان يكون حسنا لذاته بمعنى ان العقل
يحكم بان طاعته اهم واستدل امر بحسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند
الاشعري يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه يوجد
تارة يكون حسنه لغيره او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة وتارة يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به على وجه كونه
مامورا به حتى لو لم يكن ذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وحينئذ فيمتنع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز
ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لغيره وقد ذكرنا من قبل قطع النظر عن
كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول ولا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لغيره
ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته
ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره
في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو
مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق
ان هناك معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فاريد بالمامور
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل لم لا يكون
الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه
حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصه والعبادة لغيرها فكون كل منها
حسنا لغيره فيكون حسنا لمعنى في نفسه وهو حاجة الى ما ذكرين التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة
لا يقتضي كون العبادة حسنة لجواز ان يكون نهي عنها صارفا عليه والامر الذي اذا ليست جزءا من
شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا واحسانا الاضاع للاشعري كونها العدل والاحسان
احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للامر عاجلا والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة واشباهها
دل على حسنها لمعنى في نفسها لقايلان يقول لم لا يجوز ان يكون امرا مطلقا بالفعل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما متصل عبادة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير
قام بنفسه منفصلا عن العبادة التي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى
في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بقيام بنفسه ان يتادى الاتيان بالمامور به مستقلا
الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون غنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بقيام بنفسه ما لا

يفتقر في التحيز والاشارة الى التعيين كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان نحو العبارة ان يقال اما ان يغاير منفصل او لا يغاير منفصل لكنه قال ولما قام بهذا المامور به اشير بها على ان
المراد بالقيام بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اى الوضوء في كونه
وسيلة الصلوة 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 حسن بواسطة الغير الذي
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة حسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالعنوان حسن حاصل
بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان عنهما وعبادة فخر الاسلام انما اراد احسن اي كفر
الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك انه ليس كذلك فان كفر الكافر واسلام الميت
مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة والا يخفى لسان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يعد هذا
الانفصال مع تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال الغاير والباين تحقيقا
لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود من المامور به الحسن اذ ره لا
شك انه مغاير لذلك الغير بحسب الوجود فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا
شبهة له بالحسن لا في نفسه وان كان مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله وهو شبيه بالحسن
لغيره لا في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لا في نفسه فان قلت اجعل هذا القسم من قبيل
الحسن لغيره الشبيه بالحسن لغيره في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لا نسلم وجه هنا
لانتفاع الوسائط وضروريتها في تحقق العدم خلافا ثم قال لان الواسطة هنا كفر الكافر واسلام الميت
وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة عن فخر الاسلام ان الامر المطلق اقتضا
صفة الحسن بسائر الضروب الاول لان كل امر يقتضي كمال صفة المامور به ولذلك كونه عبادة
يقتضي هذا المعنى ومحتمل الضرب الثاني دليل على ان الضرب الاول على الحسن لغيره في نفسه والضرب الاول
منه ما لا يحتمل السقوط بحال وعلل عن قوله ومحتمل الضرب الثاني لما قوله ويصرف عنه لسقوط الحسن
لغيره عنه كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لغيره في نفسه كالصلوة والزكوة فهو 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 هو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة بسبب ذلك الدليل على كونه
حسنا لغيره في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى
الحسن لغيره في نفسه الآن المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لغيره في نفسه من غير
تعرض لعدم احتماله سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم
الاول هو ما حسن لغيره حقيقة لما الحق به حكما وهو التشبيه بالحسن لغيره في غيره كالزكوة ونحوها والمراد
بالضرب الثاني بالقسم الاول اعني ما كون حسنا لغيره في غيره ومثل هذا غير مذكور في كلام فخر الاسلام **قوله**
والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا متعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق

الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر بوجب حسنه من وجه كونه ايانا بالمامور به ولا تصور ذلك
الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته
قوله والمراد بخاطب العدد بالجمعة بمعناه اي يوسر باقامة الجمعة عند اهل الجماعة ومن الحل فاذا
ادى احدهما اندفع الاخر **قوله** ذكر في الاسلام ان من الحسن لغيره ما يتأدى بالمتابع وهو ما
يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما التزمه
وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة موقوف على القدرة بوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار
حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان تبويه نوع تكلف وان
جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا اورد المصنف تلك المباحث
فصلا على حدة وذكر ان الكلف بالايقاع اي بقدر عليه مجازا لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء
حصوله واستدعاء حصول ما لا يتمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم تنبيها على الحسن والقبح العقليين الثاني انه
مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات 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
تمسك الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري
بتكلف المحال الا انه نسب اليه لا صلين احدهما انه لا اثر لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى
ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لان استدعا الفعل مقدم عليه اذ
لا تصور لان المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع مما لا يطاق اما ان يكون
ممتنعا لذاته كاعدام القلم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقرا ايضا
شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف
لاستلزامه شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري في وقوع
التكليف ما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كتكليف ابي لهب والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق او لا فعند الجمهور هو مما يطاق
بمعنى ان العبد قادر على العمل به باختياره وان خلق الله الفعل عقيب قصده لا بمعنى ان امر العبد
في افعاله الا هذا على ما سيجيء في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو مما لا يستطاع لاستلزامه
المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فاياما جعل محال وهو مكلف به فالتكليف
بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم الله تعالى بعدم اتيانه لا يخرجه عن الامكان لكونه مقدورا لا يحتمل
وجودا لانه بمعنى صحة تعلق قدرته تعالى اقتضاء لا فعلا لانه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدث عقيب قصده وانما
فسد الامكان ذلك لكان الباقي على الامكان الذاتي غير معتبر لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة
اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع المكلف بتكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لا على من الواجب والممتنع مستطاع ومقدور ولقائل

ان منع كون العلم تابعا للمعلوم يعني انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون
او لا يكون مع لزوم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان شرط كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعا ولكن في الجواب ان الوجوب او الامتناع
بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فيعلم انه اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد قالوا في رد دليل
الاشعري انا باجمل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك
انه لا يؤمن بعد ذلك بان يصدقه فان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا ما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل
الاخبار بانه لا يؤمن وبعده يكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق وكما 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 بنا على مذهب الاشعري ان العبد مجبور في افعاله لا امر لقدرته
اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالجبر **قوله** ع عندنا هي ان عدم
جواز تكليف ما لا يطاق عقلا لتنزله مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده دفعا في ان عدم تكليف
ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف
عباده ما لا يطيقونه اصلا فلزم الترك الضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه
وذلك حسان لا من سبحانه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول اسرع في الوجوب
على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا
يطاق بنا 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** ع القدرة
شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا شئ عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف
مشروط بالقدرة فكيف شئ نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف
هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس الا ما يستعرف من ان نفس وجوب الصلوة ووجوب
وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع
تلك الهيئة فعند ذلك تحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض المسافر واجب ولا تكليف عليهما ولذا
الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يصح التكليف الا باستطاعة 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 المانع هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله**
لانه قد يشكل اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء عند احتياج الى القدرة وعند مصادرة على

التكليف اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** اي من غير
حرج غالبا فيقيد بذلك لانه قد يمكن مع ذلك الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا بحرج
منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب الكثير وليس كذلك نادرا بل قد يكون
كسبا واعتبر بالصحة والمرض فان الاول غالب الثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة
الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمنع التكليف بدونها هي التي تكون عند
مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى وعينة **قوله**
فامكان القدرة على الاداء بامكان استداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة
في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدمه الشيخ الفاني على الصوم والمتعود على الركوع والسجود ورد الاعمى مع ان
هذا اقرب من استداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف على السماء
هذا بخلاف بين الفورية لان منع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان
الماضي لا يصير الفعل الذي يوجد حين الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون بعض فعله **قوله**
فاما القدرة الحقيقة قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي
تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع
الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بحيث احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما سوف عليه لما سيجئ في فصل الجبر والقدر فلهذا قال
ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة مع القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها يمتنع والتكليف بالممتنع قلنا معاذ الله ان الفعل عند جميع شرائط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف
مشروطا بما ذكر لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة يكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة
انما هو لعدم علته التامة لا لان كون الفعل مقدورا ومختارا له مع صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه
واما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان كون الفعل لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وهذا يندفع
بما قلنا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمجال لان الاول يكلفنا بالشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل مر حاصله
منع المقدمة المطوية القائلة بانا لا نجيب اداؤه لم يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر
والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا شرط محتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل فوقان يكون ابتداء كلام
يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو عجزه مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المتقدمة
حين هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها

واذا كان الوجوب ماقيا بدون بقاء هذه القدره كان القضاء ايضا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط
وهو المطلوب ولا يلزم تكليف مالا يسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بامر جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم
في النفس الاخير من الوقت قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع علم القدره وليس كذلك يظهر اثره في المخلف
كالجزء الاخير من الوقت اذا اخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لبظهر اثره في الواجده في الاخره
كما ليبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي تسقط معه الفعل قطعا ومع هذا فعل
لا فرق من الاداء والقضاء فان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان
كان مطلوبا لامر اخر يلتزم القدره في النفس الاخير بقي الواجبات بتوهم استداد الوقت لظهر اثره في المواخذه
وكذا الصلوة بعد فوات القدرة بقي في الذمة لتوهم حدوث القدره قوله لان الزاد والراحلة دليل على انها
من القدرة الممكنه حتى لا يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج الظاهر انها من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول
المطلوب فحكمها من القدرة الممكنه لانها قوض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف قوله
وليس ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
مائيت الامكان القدرة الممكنه هي كرامة من الله تعالى الدرجة الثانية من القدرة الممكنه وليذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي ادوها اشق على النفس عند العامة وذلك كالماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا انه يصير ايسر بحسب استقص اصل المال وانما سقوط بعض القائم القدرة الممكنه لما كانت شرطا لتمكن
من الفعل واحدانه كانت شرطا محضا ليسر فيه بمعنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود ويشترط الوجود لابد ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء حتى
الميسرة فانها شرط فيه بمعنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اجاز ان يجب بهذه
القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاشترط فيه القدرة الميسرة واوجبته اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة ما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا تصور لليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى
بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا متلبسا بصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان وتصور بدون اليسر قوله فلا يجب
شيء بعد ما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لا يبقى الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا
للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كالمال الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل فمع صورة الاستهلاك كان
تفوت المال وحاجته او بقيته في الحول فلا تنعدم القدرة الميسرة فينبغي ان تجب الضمان فجوابه
ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلا يسقط
الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد المقصده من اسقاط
الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان القائل من ادى الزكوة لا يتوقف
على هلاك النصاب بل لفي ملك قدر المودى فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التلف وراجعا الى

القدره

القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا ايرد
على كلام القوم لانهم جعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب وحصول المأمور به بان يكون
غنيا فيتمكن من الاداء دون شروط اليسر بنا على انه لا يعتبر الواجب من العشر الى اليسر الا ان ايتا الخمسة
من المائتين وايتا الدراهم من الاربعين ايسر من ايتا الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لا يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض فيجب الوجوب في واجب
واحد لا يتكرر واذا شرط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا
انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي وصف الغنا لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل شيء باستثنا البعض بهلاك ما قبل ان يشرع قوله فلا يجب الزكوة في
هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشكل بان النصاب من القدرة الميسرة
والا فالواجه للتشريع قوله لاصدقه الاعن ظهر غنا اي الا صادرة عن غنى والظهر مخرج كما في ظهر الغيب وظهر
القلب او هو كناية عن القوة اذ المال المغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل
على اشتراط الغنى لاهليه وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة
عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغنا للفقير لا لنصر المرء اهلا للاغنا الشرعي بل الاغنا عن
السوال بدفع حاجة الفقر وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي ولذا جمع المصنف بين الامرين وجعل
الحديث دليلا على توقف اهلية اغنا الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغنا بصفة
الحسن يتوقف على الغنى الشرعي في الغالب من حال التقتير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع عليها وليذا
فلا يدفع اهليه الاغنا المطلوبة من الغنى الشرعي لما يؤدي الى الجزع المذموم في الاغم فان قلت كيف
التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت انجعلت
هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ الاثار في 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 للفضيل وهو
الظاهر للايلم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى ووجه الجمع ان المراد بتفضيل صدقة الغني على
صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر وجمع لان الحاجة على ما هو الاغلب وبتفضيل صدقة الفقير الذي
اختص عاسلة وفيق الى شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد قال المراد
بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقده وينشئ عن التلف ان كان غنيا او يسع قلبه ما صدقه بحيث
يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى الشك المذكور قوله واحد له اي الغنى
لانه بكثرة المال وذلك تتفاوت سفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار
الغنى منزلة النصاب والفقير منزلة من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين فمنزلة ادنى غنى قوله لان الفقير معنى غير
الغنى الكامل وهو الخصيص في الصورة والمعنى بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع

Z
لامن شرايط الس
بلغ مبلغا
الميسرة
الا بالنص لان الاصل
للمقدر الا للمقدر
اعتبر
٣٠
٣٨

من براوصاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لابد من الاداء الية قوله لان ذا الى كون المراد عدم وجدان المال هو العجز في العمر بطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يجب سبب الصوم على عدم الوجدان هذا المعنى نعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال تحمل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة ادائها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة المحققة المستجمعة لجميع شرائط الباشر لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا يجب لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا غير عين هذا ما سمح الجواب عن اشكال احد 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 قولهم يشترط بقاء القدرة ليبقى الواجب ليلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه مردود لانه عند اداء الزكوة فيما اذا اخرا داء الزكوة حتى مضت سنة هلك المال وثانيا بالام انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انا نلزم ثبوت احد اليسرين وهو انما متلازمان لاحد وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال والمحذور في ذلك لانه هذا المحبس على احد ملكا وبدل المال احد ملكا وبدلا والتحقيق التغيير في ان تعين محلا للصرف اليه وللصاحب الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليوقت من محل اخر فلا يضر الاداء ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار عجزا ومنع المولى العبد المرهون عن البيع او العبد الجاني عن اداء الجناية من غير اختيار الا يرى حتى هلك لا يجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتغيير فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما نصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتامل انه الميسر لكل عسير قوله فحصل في متمم 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 المامور به نفسه ولذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى بل نذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة غالب القواعد الكلية والجزئية في الفقه كما شماله على مباحث الوقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت كما له قوله اما التطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان موجبه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر والتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت فالصحيح اصطلح على ان الامر التراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بخلاف ما عند غيره فانه عدم قرينة

الفور

الفور لابد له الامر كان لمعارضان نقول جاء الفور والتراخي فلا ثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها ثبت الفور فوقوعه بالتراخي انما يدل على ان الفور ليس بمراد حتى نحتاج الى القرينة مخلاف التراخي فانه عدم اصلا فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور وكما دالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا كون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان مما الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار فلا يظهر انه في المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان ان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا محالة فالقضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر واليمين ونحوه فلا يكون الا فيما صام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم لغير ذلك حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان لا يعلم كصيام يوم او ايام وكصيام ايام ان كون سببا لصوم رمضان اولا لصوم القضاء ولما ان لا يعلم فضله وكما واما ان لا يكون سببا للوجوب معجلا للاداء اولا هذا واما ذلك واما ان لا يكون سببا لا معجلا ولا موسعا فليس قوله واما وقت الصلوة الوقتي من الصلوة هي البنية الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود لا لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للوقتي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء دونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء كما سيوضح في وجوده وليس شرطا للوقتي ان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء او القضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للوقتي مستلزم 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 واشتمال الصلوة بظرفيته والوقت سببا لوجوب الوقتي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه كما انه الموثر فيه بالنظر اليها تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كما للكلب الشرعي مع ان الجميع مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب هو الله تعالى واخلاف العبادات محب اخلاوه مع الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لجواز الاحتمال الان المجموع يفيد القطع لان دخان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي تعني انه عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى قوله ولغيرها اي لغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اخلاف الحكم ان لون اخلاف السبب وان جاز ان كون اخلاف الظرف او الشرط الا انه لا يتجه في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو الوقتي او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب قوله ولتعدد الوجوب بتعدد الوقت هذا ايضا عند الظن لان تعدد وان التي امارة كون الامر علة للامر قوله فان التقدم على الشرط صحيح ومع هذا قالوا ان بطلان متقدم وجوب الصلوة على الوقت يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له ويتقدم الحكم على الشرط ايضا بالمنع مستندا بصحة متقدم النوافل على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وكيف نظر ان بطلان متقدم الشي على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يعمل قبله وفي الزكوة الحول

ليس شرطا للوجوب اولا للأداء اما الوجوب فلا يتصور تقدمه عليه علاف وقت الصلوة فانه شرط للأداء فيجوز ان يكون مطلقا لمانع الأداء عليه باعتبار شرطيته لا لاستحالة تقدم الوجوب على ما هو المدعى والحق ان مطلق تقدم الشئ على شرطه الظاهر من مطلقا لمانع تقدمه على السبب لجواز ان يثبت ما باب شئ مطلقا لمانع لا يصلح امارة على السببية وقد قالوا ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد معانيه لو ليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان هنا وجوبا ووجوب اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهر فالوجوب سببه المتعلق هو الاعجاب العلم وسببه الظاهر هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهر استطاعة العبد اي قدرته الموثرة المستجمعة لجميع شرائط المامور به لا يكون لامع الفعل ما لزمان وهذا في قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جواب امر الله تعالى بالاعجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت لمامع الوجوب وهو محبط اختيار فعله او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر في صحة الاسباب وسلامة الآلات فعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض نسخ البزدوي حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يتعقد القدرة والملك شرط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الأداء انما لا يتعقد القدرة الحقيقية اما فعل الأداء فيتعقد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعم ان الوجوب في عرف الفقه على اختلاف عباراتهم في تفسيره مرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء بمعنى الاثم لفعل اعم من الأداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب وجد الحل من غير مانع تحقق وجوب الأداء حتى يأثم تاركه وجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك الوجوب على الكل يأخذ الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الماضي قضاء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبقه على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والمغمى عليه ونحوهما قضاء ويعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والمغمى عليه ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز النيابة بعضهم يقول بالوجوب عليهم بعد انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق التمكن لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الأداء وليس هذا الا تخيير عبارة وانما المنتفية عند بعضهم الى انه فرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا ما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الأداء ولو كانا سفار حتى لكان الصائم فاعلا فاعلين الامساك وأداء الامساك ولذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فاعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداءه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الأداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي المزيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة الخ ليست عبارة عن الحركات والسكنات

ذات السكنات المخصوصة بل عن معان وراءها بقارنها فالسبب يجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها والامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او بعضها فتكون الحركة والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لما يجب ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد ما زال النوم ما كان يوجبه في الوقت لكن بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك على باب الصبي والكفر وهو فعل ما يثاب وعدم ما يريد او وجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الأداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها مخالفا لواجب الحالي فان الواجب هو المال والأداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين فان الذاهبون الى العرف 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 لا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله ولذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصوره في الذمة ووجوب الأداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي لانه لا يكون في وسعه ذلك فانه مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الأداء والمخرج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد تجارة اذ لا يعقل ان يراد بتصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي والمتصور في الحالة الاولى هو الصبي نفسه او المال الموجود في ذمة زيد مثلا في غير وجوب الأداء بالاخراج من العدم الى الوجود شائع والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل حتى مصدريا هو الايقاع وحتى 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 مستحق الحق وجوب أداء فالوجوب وان كان نفس ما صيغة لكن لا نعني بهذا وجوه افتراقهما في المحل فان الوجوب انما يتعلق في الوجود اما في الذهن فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لا يتعلق نظرا الى وجود السبب واهليه المحل والقاعها من هو كذلك عند لزوم الخطاب وقيام المانع وانما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن معين وتقابضا ثم هلك الثمن فانه يجب في الذمة مرة اخرى لامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه لانعدام المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم 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 يبلغ الوقوع بلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة هذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان لزم وقوع الفعل من شخص بامتناعه اياه فلم يثبت

وجوب بدون وجوب الاداء فكان بينهما فرقا بتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر وقوع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الاتباع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم اتباع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزمه في زمان مخصوص بان يعينا بالمأمور قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير والمسافر اذا نوى الواجب واما انا بالمأمور قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحدا على التعيين قوله ولا يلزم القضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه تلقى نفس 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 ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة فمثل التام يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الاعتياد 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 منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا على غيرها يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا اسقى الخطاب تعين الوقت للسببية ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانا يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمرتفع مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير الا انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان يبعث الى الناس كافة ويصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم وتمثلوا من الاداء وقد صرح بذلك كما مر بقي ان يقال المشركون اذا تركوا الصلاة فاقتلوا المشركين فاقتلوهم الصلاة اي اذا امتنع من الخوف فصلوا بالايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي او الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بداية يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان الذي يستند اليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما قال ان الواجب ربما يكون الفعل يعني الايقاع فلزوم لزوم الايقاع نفس الوجوب ووجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا محالة في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى تقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت او فقه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض في الاداء ولا يعصي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلاة 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 ضرورة كون الوقت وسيعته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فاسقى الثاني ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت مقدارها يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اخذ الوقت على التعين والا لما صح الاداء في اول الوقت لانتفاء التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الخلاف في وجوب الاداء لا التقدم على نفس الوجوب واداء جزء من الاول والاخر هو الجزء الذي يتصل به الاداء وانه وجوب الاداء لا التقدم على نفس الوجوب قوله ولا يلزم القضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه تلقى نفس 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 ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة فمثل التام يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الاعتياد 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 منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا على غيرها يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا اسقى الخطاب تعين الوقت للسببية ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانا يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمرتفع مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير الا انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان يبعث الى الناس كافة ويصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم وتمثلوا من الاداء وقد صرح بذلك كما مر بقي ان يقال المشركون اذا تركوا الصلاة فاقتلوا المشركين فاقتلوهم الصلاة اي اذا امتنع من الخوف فصلوا بالايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي او الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بداية يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان الذي يستند اليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما قال ان الواجب ربما يكون الفعل يعني الايقاع فلزوم لزوم الايقاع نفس الوجوب ووجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا محالة في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى تقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت او فقه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض في الاداء ولا يعصي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت

اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس في سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب الجزء الذي يلاقيه ومحل الاداء به وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المتصل لان الجزء الذي قبله اعني الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو سلم فالسبب كل الوقت وفي حق القضاء اذ في حق السبب هو الجزء الاخير على ما مر واحدا ذا لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما بقي الوجوب في الوقت ولما لم المكلف بالترك **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر بعينه بعد ما تغير الشمس في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص فنقصان المعلول ينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما ورد به الامر في الذمة بسبب بصفة الكمال ان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تبتلية بالكثرة فاذا مضى خالما عن الفعل الذي عليه وبقيت سببيته فكان الوجوب بالسبب كامل ولهذا وجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر اذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فوجب 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 اذاء بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمصلي في اول الوقت لا يكون تاركا بالاداء الواجب لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ونوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب وسمي الواجب الموسع ان تعين بعض اجزاء الوقت لتعين العبد ايضا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصد ان نوى ذلك بعد هذا بعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد فيه كثير الا تعاطى ما جعل سببا او شرطا اى اختيار فعل فيه رخص وليس ذلك تعيين حقيقة لان التعيين ذلك الجزء وقد فعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احدها لا بعينه من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا وانما يصير بعض ما اختار اياها فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذه الاشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي الخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي الخيران الواجب هو الجميع وتسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد وهو ما تفعله او الواجب واحد معين لكنه تسقط به وبالاخر **قوله** لانه اي الصوم قد يزاد بالوقت يزداد بزياده وينقص باسقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار لما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا تكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتقليل اي الاخبار عن الموصول متعلقة الصلة الخبر عند سلوجي لذلك خلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على الاطهر ان من هنا شرطية فيكون على السببية ادل **قوله** وفضيلة الصوم الى الشهر قولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص لا الكل وهو ان كونه اثباته بالسبب سابق على سائر وجوه

الاشتغال اما ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون سببا بالوقت لوقوعه على اختيار العبد فانم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومنفصل الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت الذي هو وجود شرعي ومنفصل الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض شهد في الوقت او لم يشهد ولعدم الثالث لانا نرتبن ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه ثم لما لم يصح الخطاب في جزء منها فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وان صوم كل يوم عبادة على حدته منفرده بالارتفاع عند طرمان الناقض كالصلوات وافرادها فيتعلق كل سبب وان الليل سابق في الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النصوص الاضافة فان الشهر لمجموع الايام السبب 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 وسببه 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 ما سبب بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يعتد مجموعها رجحان سببه شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى اجزاء اخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي حق المسافر لحق اداء ونسلم ما عليه منزله شعبان والمانعان في حق اداء 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 وهو الاصح في 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 الثاني بالكلية قلنا الان 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 يطيق الصوم ويطيق الرخصة تحقيقه العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بالاجماع على ما تقدم به كلام الامام السرخسي رحمه الله في المبسوط من ان فعل الذي في حق المسافر والمريض سواء وامل بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع اخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ذا بالخيار ذا نه يمنع انه يجب ايجاده لانه اخذ حكم العين المتعين 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 ما استحق

عليه سواء قصد به وجب اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير الخاص لان المشترك
هو الوصف الذي حدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب له النصاب من الفقير بعد تمام الحول
فانه خرج عن العهدة فان قيل اتيانه ما يبقى دينا الى الفقير بنيته الزكوة لا يصح عندكم رحمه الله فليت شعري
قلنا المراد النية بتفرقه او التفقير المدلول والكلام الزامي والجواب ان عين الوقت للصوم لا يجوز
ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واسكانه عليه لانه حينئذ يكون جبرا على الفعل اختيار العبد في صرفها فلا يصلح
عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وتعرفه من العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه
انه عين امساكه الذي يكون قربة لان كون صوم رمضان لا صوما آخر الامساك بوصف القربة لا يتحقق
بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل اذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم
لم يجز صرفها الى صوم ليتحقق العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في اللمع 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 النصاب 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 في القصد
حصل باختيار المحل ومعنى القربة محاجة المحل لحصول الثواب بمجرد النية من الفقير ولهذا الهلاك لا يقع
قوله وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من عنان يصير مستحقة لله تعالى على
العبد لم تعين بعينه الفرض لم يلزم التعيين في صفة العبادة ايضا كعبادة ولهذا لم يختلف ثوابها فكما
لا بد لصيرورة الفعل من النية لذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين
المحل انما يلزم للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف
القياس فلا يقاس عليه هذا الا تادي فرض الصوم منه التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح للتيقن
والجواب انا نسلم وجوب التعيين لا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المعين تعيين
كما اذا كان لزيد دينار وعليه دينار وقال لعمرو اعط ديناري هذا فانه يتعين ما كان عليه بالاطلاق
والوقت لا يقبل الفرض ووقت مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك
في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر كما اذا نوى زيد
بالم عمرو قلنا المنوي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل بل بالعكس لقصر البطلان على الوصف وبقي بطلان اصل الصوم فان قلت
الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه تنفي
بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد
بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان
وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كما في الفرض ههنا فانها اوصاف واجبة

الى اتيان الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف دون اصل الصوم لانه اسقط وصف النفلية عن الصوم لا نفى ان ينشئ
الله هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت انه السفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافاة
يصير بمنزلة ترك النية قلت لا اعراض انما يتبت في ضمن الفعل وقد تلاشى فلم يوجد منها في ضمنها
وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان
الفرض انما لزمنا الله تعالى بان نقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة لم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون فعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى وفيه
الفعل اوجبا آخر لا يسقط الفرضية الباسه في نفس الامر اذا الاثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود
الذي يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بنا على ان الناس انما يلزمون ما يعلمون ظنا فاسدا قوله فيفسد
الكل لعدم التجزي لا نقول بصحة البعض فيصح الكل لعدم التجزي انا نقول بصحة وجود فيفسد الجميع
الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة
معناه ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وما لا يمكن اجزاء متعذر وحرج فلا بد من التقدم عليه بان يعزم
في الليل انه يصلي لله تعالى من الفجر الى المغرب ولا يطرأ عليه عزم على النزل فيعتبر استدامته كالنية
في اول الصلوة بجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقدم على ما مضى من
الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر سقوط سجدة
الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة
لبعض اجزاء اليوم مخمنة تقديرا كان النية المتقدمة الغير المتقارنة لشيء من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة
لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المتصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض
اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمبادرة الى الامتثال فان قيل العدم السبوق
بالوجود لا يمكن ان تقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ما منع طريان العدم على النية المتقدمة
بالليل فان من عزم على فعل جعل عازما عليه ما لم يعزم على تركه وانما المعدوم بالعدم الاصلي
فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كان المتقضي جعل كما يا تقديرا فكذلك الاتي انه يصدر الكون وايضا
جعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم
شيء واحد فالمقترن بجزئه 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 بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته في الاكثر صارت
صوما والا افسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كاف لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب
ان يكون ذلك البعض محلا له حكم الكل من وجه ليكون الاكثر بمنزلة الكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة
مخالفة الهوى بنا على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مستقبح فيه والثناء

كل الطاعة من الصحة الكبرى قوله وفي الماضي ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقدم عامة في حق الجميع وضرورة
الماخر مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وضع الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا اما سوغنا في اصل
الحاجة الا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه الماخر ليست من النادر الذي يبتنى عليه الاحكام
بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقدم فان قيل ضرورة الماخير لا تختص
بقبل نصف النهار فانها تقع الان فما قبل نصف النهار سوى الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده سقوط
الاصل والخلف جميعا فسقوط الصوم الان لاقل مقابله بالاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا
هو الفيحة الكبرى لانها نصف النهار الصوري اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو
نصف النهار باعتبار طلوع الشمس على غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الفيحة الكبرى يصح
لعلم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور
في الكتب انه يجوز التنفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية 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 لا سبب لانه من جنس
صوم رمضان غير ان الوقت لذلك الصوم حتى تنادى مطلق النية ونية النفل للمنذور تنادي نيته واجب
احتراز عن وقت المنذور فانه حصل تعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيوثر فيما هو حق الناذر كالنفل
حتى تصرف اليها تعين له الوقت ولا يوثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا يصرف الى المنذور
بل يقع عما نوى فان قلت فقد وجد الناذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم
القسم الثالث ان الوقت للام يلزم تعيينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مستغن 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 برأسه فلا تخرج الاقسام الاربعة قلت ليس القسم الثالث
الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لانه لما كان شبيها بالقسم الثاني
في تعين الوقت وقد يتبعه حكمه اقتضى في امثلة القسم الثالث واحكامه على الا يكون نسبة بالقسم الثاني
فقالوا الناذر المطلق لا يلزمه الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيارا كغيره وذلك
ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج متوقف عليه الاداء في المنذور
المعين فيكون شرطا فهو دون المطلق الا ترى قول علم شرطيه الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث
على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تقرض لكونه شرطا او غير شرط قوله
واما النفل جواب سؤال مقدر وهو ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من
النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في عند رمضان هو الصوم النفل كما لغرض في رمضان فلكي افتقر ان
النيه بالاكثر وحقيقته ان الامساكات الغير المقترنة بالنيه لا يكون موقوفة على ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر المعين يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فاما هي

من الصلوات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتعينت له اتصفت اليه
والا فيقع الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع
من الوقت فهو الخ فان وقته مشكل في الزيادة والسالمة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى ستة الخ
وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه
المعيار من جهة انه لا يسع في عام واحد الا حج واحد وانما قلنا ان الصوم وتاخيرها بالنسبة الى سني العمر وذلك ان
وقته العمر هو فاضل عما الواجب حتى لو اداه في العام الثاني كان اداء لا قضاء لوقوعه في الوقت الا انه
عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا واحدا فاشبه المعيار
من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا
يفوته فان عاش ادى وكان مؤخرا في كل عام صائما للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وانما تعينت الاشهر
من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامنا في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج
لانه لما ضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف بعين ان وقته
العام الاجمع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط
لانقطاع التوسع بالكلية وهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال بقاءنا
لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لعمات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من
الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية
عند محمد قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعين هناك يعارض فوات لانه امر اصلي
فاثر التعين لما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين
رمضان للفرض فانه امر اصلي بنت تعيين الشارع فظهر اثره في الام وعدم جواز النفل جميعا
قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته وان افعال الحج غير
معلقة بالوقت يعني ان كلا واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي معلق بان يكون من
وقت كذا الى وقت كذا كالصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم تعلق بالوقت لم يكن
الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم
الملزوم والثاني استدلال بعدم المدعى على عدم المحدود ولا يخفى ان مسلة صحة التطوع مبنية على
ان الوقت ليس معيارا من غير ان يكون تشبيه بالمعيار مدخلا في ذلك فتذكره في مضمون الشرط ليس كما
ينبغي فصل ان الكفار مخاطبون بالشرائع الخ هو مبني على احد اصول في الاسلام وبيان
الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام اريد بها وجوبه اما لانه اهل لذلك فكان اهلا للوجوب له
وعليه ولم يكن اهلا لتوابه الاخرة لم يكن اهلا للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات لله
وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولعدم الاهلية لما كان اهلا لاداية ووجوب حكمه

ولا تحمل مخاطبا بالشرائع تقدم الايمان لانه مراعى لسباب اهلية احكام بعض الاخره فلم يصلح ان يجعل شرطا مستقيا وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو معنى عدم تكليفه بها فكيف يكون مخاطبا بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا وصوروا المسئلة في حق من جن ثم افاق وهو يكلف الكافر بالفروع تنبيها للناظره قوله في حق المواخذه في الاخره متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد بوجوب الامر اعتقاد اللازم والادا والا في حق وجوب الادا في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الادا واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين والخلاف في عدم جواز الادا حال الكفر وفي عدم وجوب القضا بعد الاسلام وانما يظهر فايدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخره بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد لذاتي المبدا وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعيه من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذر سمع سؤالها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذه على تلك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذه بترك الاعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وردت الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذه في الاخره على ما هو المتفق وقد يسال على ان محل الوفاق ليس هو المواخذه والاخره على تلك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد انا نلن من المعتقدين وهي الصلوة فكون العقاب على ترك الاعتقاد وردّ بانه مجاز فلا يصار اليه بدليل فان قيل الحجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العقاب الى ترك الصلوة والزكوة ويجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين بما كان من نحو ذلك ويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة خالدين فيها الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان لما قالوا كانت الآية فايدة وتلك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكوره وهنا ليس كذلك والحجر ممنوعان 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 مستوفى بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان اساس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وبعا لوجوب الفروع الاخر ان السيد اذا قال لعبده زوجت

العبد الاشتغال بالخدمة بذلك قلنا ليس للمالك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقله الوارد فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العباده عنهم تخفيف جواب عن السؤال الثاني للفريق الاول هي ان سقوط الخطاب بالادا عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقق المعصية بالحرمة التي هي اعظم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن مسلم الاول فهو ان المواخذه استلزام الخطاب في حق وجوب الادا في الدنيا او لام المواخذه على ترك العباده بل هو عين النزاع والمواخذه على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مر كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقا تعلقه كيف والادا عندنا الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المودى 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 مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيات اعم من الحسنات وقد يقال ان المذموم من الاعمال ينطلق بالردة فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلا او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر والنهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اعلم ان كون شيء فعلا حسيا او شرعيا وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وغير الشرعي مما يتوقف تحققه على الشرع والحسي كالافعال واعتراض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك مما تحقق من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا تحقق بدون الشرع وردّ بان التوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا تحقق الا بالشرع فغير المضيف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بارکان وشرائط مخصوصه اعتبرها الشارع بحيث لو اخل بعضها لم تحصله الشارع دليلا للفعل والحكم تحققه كالصلوة بالطهارة والبيع الوارد على ما ليس محلا لذلك الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضا الى ان القبح لا ان مقتضى القبح ان يكون منهيا عنه لان النهي موجب قبحه كما هو راي المعتزله والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئيه وبواسطه القرينه يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فمسئلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه

وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام او لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن راعى في ذلك الوضع الشرعي حتى كون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه لعينه ومن لا فلا لثباتي الوضع الشرعي والفرع الذاتي الفعل الشرعي المنهي عنه اذ لا دليل على ان نهيه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان نهيه لعينه او لغيره فباطل عند الشافع حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندي الفتح بالعكس للاصل لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان الفتح لوصفه قوله فلنا حقيقته التي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها ثابتا ما يكون وما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لان الفعل الا عمى لا يتصور والادمي لا يتطير وحقيقته ان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا لوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باستناعه بخلاف النسخ فانه ليبان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاتوات وذلك لان الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعيه دون اللغويه للعرف الظاهر 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 النهي وحاصل ان امكان الفعل باعتبار اللغه كاف في النهي ولا حاجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض لما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام بعض المفصيل حاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذلك صاحب التقاطع ان وجود الفعل المشروع ما سين بفعل العبد وبا طلاق الشرع وبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن يصور الفعل من العبد باق على حاله فنهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع في يوم النحر لما دل ان الشارع لما بقي صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان الحقيقة للصوم شرعا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد سماه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة ترتب 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 ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو دل بان 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 يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطله وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بعين هذا المنع كما لو اصل منع بحصاه اذا كان حاصلا بغير هذا التعيين قوله وان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة ولان قوله والفرع مقتضى النهي لانه لا يصلح لا لازم الخصم لانه لا يقول بالفرع لانه بل بالفعل انما يحس الامر ونفي المنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي سماه الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانا 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 كون المنهي بهذه الصفة قوله وفيه نظر الوجه الذي ابديناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو ما في الصيغ 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 كما يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عنا قوله والبعض جوز ذهب المكلون والجاسي وابو هاشم واحمد وما لك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبه وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عنها لانها هي لا يجب القضاء والجواب ما ذكرنا من استدلال المانعون انه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد بالمنهي عنه نفس فعل المامور به فممنوع لان المامور به ذاتي لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد به يجب الاتيان بما هو من جزيات المامور به واخراده فلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزيات المامور به قوله هما متضادان فيه التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلم يتضادا وانما يلزم الامتناع لو اجتمعا حيث الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه فهذا الكلام فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان قوله وانا الجزء الفتح يكون صحيحا لعينه او منتهيا اليه اذ لو كان صحيحا لجزئه تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او وجود اجزاء غير متناهيه امر موجود اذ به الكلف فان قيل لا يجوز ان يكون فتح ذلك الجزء الاخير خارج عنه فلما لان ذلك الخارج ان كان خارجا من الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل الفتح لجزئه وان كان داخلا عنه نقل الكلام الى فتحه قوله فعم من هذا قال سيتبين بان ذلك الحسن فان قيل لا يجوز ان يكون حسنا لغيره في نفسه وقبحا لغيره في نفسه بان تترك من جزئيات احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه فلما هو جايز الا ان مثله قبح لغيره في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا جميع اجزايه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يعتمد الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير دلالة على انها مطلوبة للعبد للتادي بها المامور به قوله واما الرابع هو ما يكون نهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلق لانه ينقض الحسن لذاته قوله وعنده اي

عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح فهي عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات
ومعنى خروجه عن السببية الثمرات المطلوبة منه في المعاملات والنزاع 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 الاجزاء والشروط كاف فعلى هذا يجب ان
يقيد الوصف اللازم بانه لا يكون من الشروط خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لا سببي **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى عليه السلام عن بيع وشرط والنهي
راجع الى الشرط فسخ اصل العقد صحيحا سقيما للحال لكن بضعفه الفساد والخروج فالشرط امر زايد على
البيع لانه لا يكون مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والربوا اي كالبيع
بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسد 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 بالميتة
فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ لا انتفاع بالاعيان الا نادرا
ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع
فيفسد البيع لكون احد البدلين غير منتفع به اذ المنتفع ما يجب ابقاؤه بعينه او مثله او بقيمته والميتة
وجب اجتنابها بالنص فوجب تغويتها 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 المنهي عن العيدين
وايام التشريق فانه فاسد باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقربا
للنفس مخالفة هواها ومحرضا على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكان بمنزله
امر خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه
اي يعرض له في بعض الاوقات وبما يدفع ما قيل لم لا تركت الاجابة بمعاير للصوم بل هو عينه لان الترك السكون فانه
عين الترك وبما علم في الطريقة الفقيهة ان النهي يرد عن الصوم فيعرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا
يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عدم الاطلاق فيما لغيره اذ لو صح لذاته
لكان مشروعا وايضا فوايد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في
هذه الايام ترك الفطرات الثلث والاجابة فرجيث الاضافة الى الفطرات يكون عباده مستحسنه
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 الامتداد الذي هو الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك
الفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا

بل باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم بنفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل ان الصوم جهة طاعة
وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان نقول لله علي
صوم يوم النحر صح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما صرف ابيه او شتم امه فلا حاجة فيه لغير المعصيه
فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والمشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين هذا كما جوزوا بيع السمن الذي ماتت
فيه الفاره لامكان ايراد البيع على السمن دون الفاره لاستحاله التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة
تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث فسد الصوم دون الصلوة
ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والصلوة
من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المحمدية ان الركب قد يكون جزءا كالركوع والسجود وقد
لا يكون كالجلوس والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متعلقة الحقيقة كل منها صوم حتى
لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عليه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد
مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لا بقاء 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 فخلاف وجب
ترك المعصية فانه قطعي يرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها
من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتعين بالسجدة فما انعقد قبل ذلك
كان عباده محضه يجب صيانتها والمضي عليها فكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو
واجب وفي حق المستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصيه وامتناعا
عن المعصيه اعني ابطال العباده وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي
ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب المضي فيها فيلزم
القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما على القضا
والمنذورات المطلقة فلا اثر له في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال **قوله**
اللاقح جمع ملقوحه كما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح نحو لقحت الناقة ولدها ملقوح
به الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس الثمن كالبيع لانه وسيلة الى المبيع والقابل ان يقول
لا يجوز ان يكون احد البدلين وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس كذلك هو
ان البيع يجوز مع علم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا على دين الثمن انه مبادلة
مال بمال على التراضي واللفظ بصفه البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع لانه اختص البيع بان البيع
لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا خلاف الثمن **قوله** واما البيوع الفاسدة لا خفى انه لا معنى لهذا

الظاهر في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان الزنى فيه لدانه اذا نفى هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يفيد تحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهه العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هذا 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 اهم وام وهو ان النكاح انما شرع لمحل ضرورة بقاء النسل وبالزنى بيت الحرمة وسعى الحل اجماعا فبغى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما ترد لاحكامها لا لاضدادها بخلاف البيع فانه شرع للملك فتفاوت الاستماع لانافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما يبطل لظهور اثره في المال عين بدليل هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لمحل الانتفاع والصوم للطاعة فلم يبطلا بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك لمحل 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 ينقض على القاعدة المذكورة وهو 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 وسعد العصبة قبح حسي نهي عنه وقد ثبت بالدليل حرمة المصاهرة بالغصب والاستيلاء للملك وسعد العصبة وحصر الن

الى دعواه في ذلك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة وان الشرع بازاء الغنم والغرم ترتب الاعتد الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هواي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد وهي ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمستوفي الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر ايجاب الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق وجعلنا العين عند احتياج الجاني شرطه اعني ملك العين كما في القن ولا جعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر والولد قوله واما الاستيلاء فلا ان الاستيلاء سبب لا دليل على كون الاستيلاء سببا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل عن كونه شيئا محترما لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا منزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلاء المسلم على الصيد ولما كان هذا مظنة ان يقال ان العصمة غير ثابتة في زعمهم يلزم بعد قولنا ذلك وانما يحلون عتادا اشار الى جواب اخر وهو ان العصمة انما ست مادام محترزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب تبدل الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يعتمد حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للصيد قوله وسقوط العصمة ليس بمنهي عنه لذاته ولا لمجاوره بل لمجاوره على ما سبق فرع فصل اختلفوا في ان الامر الشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر الشيء يخالف 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 آخرون اذا نهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر الشيء نهي عن ضده فمنهم من زعم القول بامر الوجوب والندب فجعلها 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 لنا على ما ذكره في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان منهيا عنه المقصود 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 فما ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق انه حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان توجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا بعينه واحدا او ترك القيام مثلا يحصل كل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب

تركه وهو هذا ما 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 لانه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار بالبلاغ علم ان الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن معنى الامر اي ليتربصن اي يلتزمن ويحبسن انفسهن من نكاح اخر وعلى اخر فعند ضم حرمة النزوج لكونه مفوتا للتربص النهي عن عزم عقده النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب صفة المفوت له كما اول الا ان فيه بحثا وهو ان العتيقة اذا تزوجت بزوج اخر وطلقها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وبحسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة بعد الزمان الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل لا تتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل المحرمات 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 فلم يتحقق سعي لانها لا اثم ترك الكف لانه اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو المحرمات والوقت بدا خلت العدتان اذ لا اشتباه في اجتماع المحرمات فيجوز ان ثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء لو لهذا سمي الله تعالى العدة اجلا والاجل اذا اجتمعت على واحد او لواحد اتفقت مدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف لم يكن المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين قوله والمامور به اتباع فيقع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مامورا به احراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام الا لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يسطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والحرم تفريع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وضده اعني لبس الرداء والازار ليس بمفوت المقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء والازار فكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لانه نقائض ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيأ اخر اولا وعدم الترك مفوت للمقصود ضرورة لا انا نقول هذا مبني على اعتبار انه من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو المواقف لاصطلاح المتكلمين من ان الضد لكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الظاهر مامور به فاذا تعذر على الخبر لا يكون مفوتا المامور به لجواز ان يجب بعد ذلك على الظاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعلى هذا بنا على انه مامور بايداع التطهير في جميع الاركان فاستعمال الخبر في عمل مفروض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين لا موضع نجس

اصلا وما ذاك الا لان الاخبار بحصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان لجواز ترتب المقدمات كما شاء في 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 السكاكر وكون الواحد نصف الاثنين جزما ثانيا قوي بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة الثنوية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يسمع الجواب كتشبه السوفسطائيه وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد والمتواتر المقتضي يحال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاحتظار بالبال وعدم ذلك مع الاشتراك في علم احتمال المنتفي 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 فاطمينانها ذيادة اليقين وكماله كما يحصل للمستقن بوجود مكة بعد مشاهدتها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهه الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر شبيهة في اتصاله صورة ومعنى وخبر الواحد في اتصاله شبيهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبيهة 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 يحصل زيادة ويحاني بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول يوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان قلبهم صادق قطعا حتى يحمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين ان الفرض الثاني والثالث وانهم يتنزهون عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما قيد القرون الثلثة فالكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوافر الدواعي على نقل الاحاديث ودونها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يتلقه بالقبول راويه الاول سنزها عن وصمة الكذب افاد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشهد من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقبل 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 يقول 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 العمل احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم

لا يعتد صلوته خلافا لزفر وذلك ان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يعتد وبحقق ذلك انه انما يصير مستعملا النجس اذا كان حاملا للنجاسة بحقيقتها وهو ظاهر او بقدرها اذا كان في مكان وضع الوجه عبر فان النجاسة تصير موضعا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض واصوفة فرض لازم فصار ما هو موضع للارض صفته له بخلاف ما اذا لم يكن للصوف لانها فانه لا يتقوى هذه القوة لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستعمل كل عضو قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات الفاعلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول وفعل وتقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة الى النبي عليه السلام الاتصيح البحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو مجمل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا والمنتهى او المنتهى 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 اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث 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 التخصيص حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان اخبار رواة كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عصر قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطوهم على الكذب لكثرتهم 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 قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطوهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين بتفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطوهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور عما يجوز تواطئهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطوهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار ربانية بنوت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى فلم يتواتر وحصول شرايطه في كل عدد المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل قطر على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم النفس اذ لا تفاوت لجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلافهم واوطانهم مستحيل عقلا معنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وانما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطوهم على الكذب والا لجاز ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء حيث لا يحتمل النقيض

من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره عدم وجوبه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
والعموم لا يسع في الاخبار الا زمان ظ ان العلم قل ستعمل في الادراك جادما كان او عرضا 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 والاعجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطايفة بعض من العدد والحق
وانسان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يبلغ ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب العلم
فاجاب بان المراد النفور في الفروع بقرينة التفقه وبلزم تخصيص النفر بغير المجتهدين بعد
ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والتجتهد فيه مساغ ومجال على انا نكون اهل الاعجاب
والطلب محل بطوم قوله كل فرقة وان كان علما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل مائة واما
السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال
هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل
وانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام واجاب قبولها على الاتام 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 ثبتت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا
تفاصيل ذلك وان كانت احاد الا ان جملها بلغت حد التواتر قطعا على وجود حاتم وان لم يبلغ التواتر
فلا اقل من الشهرة ودعاء استدل بالاجماع وعنيهم الاستدلال بخبر الواحد على ذلك في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك شاع من غير نكير وذلك موجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بمجرد خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار
الاحاد انما كان عند فقد صورة افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الاخرة دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم بمقدمة الاولى 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 ومقدمة الثانية ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب
الصدق بحيث لا يسع احتمال الكذب وموضع العلم وجوابه انا لم نرجح جانب الصدق بحيث يحتمل
الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب الا الظن وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا
والالزم القطع بالنقيض عند اخبار العدلين بهما جواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب
الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فعند الظن وذلك في الجملة والتفاصيل
والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فعند القطع وثانيهما ان المفقود
من احكام الاخرة عند القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عند القلب
في غير احكام الاخرة وهو منع العلم وقد بين مساكه وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت
لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل مسالة قوله

فصل

فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء
وافق القياس ام لا والا فان وافق قياسا ما فقبل اولا فرد واما المجهول فان ظهر حديثه في القرن
الثاني او الثالث فان لم يظهر جواز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فان اشتهر السلف له بصحة الحديث
فقبل او رد وان لم يشتهر فلا يقبل او يكف عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان
وافق قياسا قبل والا فلا قوله وحديثه مقبول اي عمل بحديث الراوي المعروف بالرواية
والفقه سواء وافق القياس حتى كون موت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة اذا ثبت بنص راجح على الخبر فهي الدلالة فان كان وجودها في
الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن
ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت 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 يحتمل باصله اي علته التي مبنى
عليه الحكم فانها لا تحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض لا يكاد يسلم الاصل راجح على محتمله
الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان كون بعض خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
الفرع مانعا عنه فكون تطرق الاحتمال الى القياس الذي هو خبر عن الحكم الذي لا يتطرق الاحتمال الى طريق
نقله وهو عارض ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادا غير متواتره فكون اجماعا
قوله انه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جمع الادلة التي لا يكون ثبوت
اصولها بخبر واحد غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في المحل وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في
الفرع وعدم المعارض في الاصل وغيبه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل
الحديث بلفظه ولهذا نجد كثيرا من الاحاديث شك الراوي والنا استعمال النقل بالمعنى عند العلم
لفظ الحديث بالرواية والمدون واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد
الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشعر الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر
الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من اسعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء
مما مست النار ليس معناه القياس بل اسعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على
وجوب العمل القياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب وجاب بانه لا عموم في
الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فنخص منه القياس الذي عارضه 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 تحريمه جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها ويترك الحلب مدة ليظنها

المشترى كثيرة اللبن وقوله المصنف لبظن المشترى مبنافيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضى
الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر وروى واحدا النظرين وبروى 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 وهى قوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
قيل فكون هذا الحديث مخالفه الكتاب والسنة والاجماع لا نزاع ولا اجماع وذلك لجيب
بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا
رضاه لان البائع انما رضى بخلف الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فبقيت فيها الضمان بالمثل او القيمة
قياسا على صورة العدوان للعرع وهذا تكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فى الاسلام ان هذا الحديث ناسخ
للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان الزيادة ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفى القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح
المصنف فى فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فمن اعتدى عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى انه هنا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط
لا يأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قبل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث
الواردة فى فضايلهم قلنا اذكر بعضهم ان الصحابى لم يشترط بطول صحبة النبى صلى الله عليه وسلم
على طريق التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اتم لو من رأى النبى صلى الله عليه وسلم سواء طالت صحبته
او لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك كالخلفاء الاربعة وساير الناس فهم عدول وعن عدد قوله
وزيوع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المسمى
يجب الا بالقبض باتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه الينا
سالما استوجب بمقابلته عوضا كالوطئة قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله
لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما تفرد به ابن عباس رضى الله عنه وقد ابى به الحسن
وعطاء والشعبى واحمد فكيف يكون مما ترد به الكل اللهم الا ان يجعل للاشتهار الكلى كونه مخالفا لظاهر
الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل قد قال عليه السلام
مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا الخبر به محتف بالاضافات
والاعتبارات فالقرون السابقة حيث يشهد شرف قرب العهد بالنبى صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرة
العدل والصدق واجتناب المعاصى وعهود ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب
واما باعتبار كثرة الخواص وقبول الدعوات فى الاخرة فلا ندرى ان الاول خير الكثرة طاعته وقلة

ام الاخر لما ظهر عليه من غلبة الهوى وظهور العجرات وبالتزامه طريق السنة
مع قلة الزمان فصل فى شرايط الراوى لم يكف بذكر الضبط والعدالة لان الصبى الكامل
العقل قد يكون ضابطا للامر لا يجتنب الكذب لعلمه بالاثم عليه والكافر قد يكون مستقيما على معتقده
ولهذا يقال القاضى عن عدالة الكافر اذا عهد على كافر عند طعن الخصم ثم لو فسد العدالة بمحاوطه دينية
تحمل على ملازمة المعاصى والمروة من عمر بدعه وجعل علامتها اجتناب الكبائر والاصرار على الصغاير ونزل بعض
الصغاير والباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة
والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء فى سقوطها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فصح
عند العدالة الكافر كما صح الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا عنى ان الضبط عند المغنى لا شترط
فى قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا تصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من
غير نكير الا ان هذا فيد الظن كما صرح به فى سايرالب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو
مذهبنا فى الترجيح قوله فصل فى الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لا سير جع الى
نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لا سير
يرجع الى نفس الناقل لتضمنه فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر
الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما لا سير غير ذلك كارسال الصحابة عنه رضى واصطلاح المحدثين
ان ذكر الراوى الذى لس بصحابى جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراوى ومن روى عنه
او اكثر فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل
الصحابى الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا اذا جاء امور منها ان يسنده غيره او ان يرسله احفظ وعلم ان
ما يخالفه او ان يعضده قول صحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا ما روايته عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حصل بالمسند والاربعة الباقيه
ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة
رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا نعمل بل
يقدم على المسند استدل الشافعى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى مستجمعا بالعقل والعدالة
وعدد الكمر الصفات المعتبرة فى الرواة وعند علم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون
بالقبول بثلثة اوجه ثالثها دال على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة
فى البعض الثانى ان كلا منا فى ارسال العدل الذى لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم
يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب يعلم ظن كذبه على النبى صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد
عرفت ان اصل النزاع فى مرسل الصحابى ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا ما روايته عن عدل الثالث
ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى
الغير لجهل الناقل ذلك الغير الذى ذكره فهو الى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند

وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول جميعا
لحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** والجواب عن استدلال الشافعي في ان اهمال السامع بصفات
الراوي لا يضر ان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا تهم بالغفلة عن حال الرواة والاجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله**
الابري انما اذا قال اخبرني ثقة مثلا كانه نسيان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقه وحدثني
مرادا انهم الا ان مراده بالثقه ابراهيم بن اسمعيل ومثل ابن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله**
لحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستند تهم راويه بالكذب والعياذ
والنسيان لا لكونه في مقابله عموم الكتاب والا لكان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام لا ثبت
معنى وايضا لا حفاء في ان القراآت الشاذة غير متواترة ولا مقبولة للقطع فكيف يرد الحديث
لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي انه هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو عمر ان منه وسمع
قوله وكحديث 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 الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر
بالاستشهاد محمل فحق ما هو شهادة فسره برجلين او رجل وامراتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا
نص على ان الادنى ينتفي به الريبة هو هذا النوع وليس بعد الادنى شئ الثالث ما ذكره المصنف وانا
اقدم عليه لانه ربما منع الاجمال والخصم فما ذكر يدل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحد
ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى ما يعناه 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 كما ينبغي الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قال ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه
امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي 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 معوية **قوله** وكحديث
المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لورود النهي على ما ذهب اليه المصنف فما ينقل عنه **قوله** وانما يرد
الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره في جعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرطه
عملا بالدليلين وفي جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد معارضته مرورة ان الظني يعمل
بالقطعي فلا يفسخ الكتاب به ولا يزاد 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 فاقبلوا

فاقبلوه وما خالفه فردوه ولعب بانه خبر واحد وقد عرضه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا
فكيف تثبت به مسئلة الاصول على انه مما خالف عموم قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
احد قولين بان في رواته يزيدين ربيعه وهو مجهول وتبليغ استناده واسطة بين الاشعث وثوبان فكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين ان حديث وضعه الزنادقة واياد النهاري اياه في صحيحه ربما 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 علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس
بحيث لكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور
قوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك **قوله** اليمين على
المدعى عليه 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 بما 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 انه
لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفه اجاب بان هذا الحديث شاذ على زيد بن عياش وهو من لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف نقل ابو حنيفه لا يعرف
الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد
بنا على معارضته للخبر المشهور ذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات
وصف اليبوسه والاوعا اخر لفقا اجزاه عند صيرورته تمرا كالخطة المقلبة ليست خطة على الاطلاق
لفوات وصف الاثبات والاوعا اخر لوجود اجزاء الخطة فيها ولذا 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 الثاني يعد
لا بعد مسالا للطيب الرطب كالذيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان عدم الاستواء لكون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبره بالتباين في مقابلة
الجنس **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما معارضة الخبر المشهور ولذا قوله واما باعراض الصحابة
عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة
الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديه بمقالات التي عليه السلام والادلة الدالة على عدالة الصحابة
لان محل التبليغ ان كان مركبا للواجب لزم علم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم علم وجوب التبليغ
فكل ما يخل هذا لا يكون فيما اخبر بالانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور فلما
جعله فيما اخبر باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع 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

رد الخبر بمعارضتها مع الاصل هو الاشهار لكن ثبت اصل فلعه الحديث وايضا ليس في وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال تعالى لما سئلوا اهل الذكر ولما احاديث الجهر بالتسمية فهو على هذا من قبيل الشهود حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورددوه عن ذلك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان بالغ في الجهر وحاول معاوية ونواحيه محو آثاره فابعوا على الترك فخاف انس رد روى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم انتهى ان ذلك الجهر نفي والجهر اثبات وهما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان وقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وابصا روى ان انسا سئل عن الجهر فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه معارض اجماعهم على عدم قنوته وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهوا ومنسوخ لان الاجماع مع مخالفه يعد الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال ماذهب اليه عمر وعثمان وعائشة 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 عنه هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة

قوله الذي الصدر الاول هو القرن الاول والثاني والثالث فانه قبل ان العدالة في اصل شهادة النبي صلى الله عليه وسلم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو المبتدع الذي اتباع الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبدع المائل الى هواه في امر الدين فان نادى الى الكفر الذي يوجب اكفاره كغلاة الروافض والخوارج فلا خفاء في عدم قبول روايته لانه لا يسلم الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم تكن من معتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق فصل لما كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى بان يكون خبر الواحد ولهذا يحصر المحل في الفروج والاموال اذا لا عتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لانتفائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا فلما لم يكن صبيا فتدروى انه اخبر هو بذلك انس فحمل انهما جاءا جميعا فاخبر هو قوله لتمكن الشبهة فلا يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية خرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية بخرج العبد ومثل الصبي يخرج كل من المتبدين بعد تعدد كل منهما بغاية قوله صيانة لحقوق العباد يعني تشترط الامور المذكورة للاحتياط لان هذه الامور المذكورة للاحتياط لان هذه الامور المذكورة للاحتياط لان هذه

لا يجدد اعتبارا الى جماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا امر مشترك جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام هنا ان الراوي لم يستفد منه الذكر بل اعتمد عليه اعتماد المعدل على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة 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 ما عسعس على عدل الى علامة الا سيما في زماننا 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 قوله وديوان الشعر المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب صححها وقد يقال الدوان لمجمع العلم قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان الفعل بالنفي من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعا للعامل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم بمعنى يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا تقدر غيره على تاديتها بتلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه بمعنى الحديث لمعرفة العالم بمواقع الالفاظ والعبرة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا ونهى عن انا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قوله فاكان نحو كذا اي من صيغ المعنى عجب لا يشتبه بمعناه ولا يحتمل وجوها تتعدده عليها صرح به في اصول الاسلام لا بما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله لحديث عائشة رضي الله عنها وقد قالت ان غيبه الاب لا يوجب ان يكون النكاح بالاولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث ولذا اذا علم تاريخ لانه حجة سمعن فلا يسقط بذلك قوله عن الزهري عن عائشة ترك منها ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين وعمر بن عبد العزيز سمي بذلك لانه كان يعمل كلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي 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 حمل على ظن انه فعلا اكمل الصلوة فكان من حكم الناسي لبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحديث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على النسيان اولى من تكذيب الثقة التي روى عنه فان قيل ان ارادوا بالكذب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان ارادوا ارتكاب ما هو كذب فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة فلا تعارض في اصل الخبر مع ان وجه تطرق ظاهر

فصل ساعا ان المطعن

كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يتعذر بالحكم فيما اذا سكت وقال لا اذكر ذلك وفصل الخلاف في الباقي وفي الاول يسقط بلا خلاف وقبل ان صح احدهما على الاخرة الجرح هو المعتبر وان ساويا فقد تساقطا فلا عمل بالحديث قوله لو كون جرحا عند ابي يوسف لقصة ماعز وقد يستدل بانه يلزم الانتطاع بكون احدهما معللا وجوابه ان علة الذكر في حادثة لا توجب كونه معللا عند تعدد حبره وقيل تسلم الانسان من النسيان والاخفاء في الكلام عمدا وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا ترتفع بالشك قوله ولما يعلم به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة 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 وتمنعه الاصحاب في الصلوة لمحض من كبار الصحابة وامر ابي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تعريب العالم 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 راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالمحتمل المبهم لجواز ان معتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يعمل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان فقيه بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك قبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ولغ الخيل والمزاح وعمل الحديث في الصدر ومثل الارسال والاستناد من فروع الفقه وامثال ذلك فرع فصل اي افعاله يعني الافعال التي يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فلو كان خاصا عن الاقسام او دخل المباح الذي يقتدى به في انه ساح لنا ايضا فعله فعلى هذا يتبع حمر غير المقتدى به الخصوص والزلة اذ لا يجوز انكار الصغائر قوله وواجب وندب في فعله بالنسبة الينا سيصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم استحبابا او فرضا والا فالثابت عندنا بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقدر على الخطا على ما سياتي قوله وهو فعل من الصغائر ردا لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء تعالى افضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن عاتبوه تعالى قدرهم ولان ترك الافضل عنهم منزلة ترك الواجب عن غيرهم قوله من غير قصده قال الامام الرستغفني رحمه الله اما الزلة فلا توجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى الثبات بعد الوقوع والزلة وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يوجد عليها لا يخلو عن نوع تقصير على المكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة في فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية

والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة اوسهوا ومحضورا ما لنبي 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 الاتساع او توقف في الاتساع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي صلى
الله عليه وسلم والاختلاف في انه يجوز لنا الاتساع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا لما لم نمنع الامة
من الفعل ولم نحرمه عليه فكون حراما اولا فكون مباحا فلا تحقق للتوقف والجواب انا لا نمنع ذلك
نعم لعدم علمنا بالحكم في حقه لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل
وهذا لا توقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم 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 نسلم
وانصافه اساءة الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز
الفعل مع جواز القول على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية وعلى
ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ونسلم بما الاصل

فصل في الوحي

قوله فعند البعض حفظ الوحي الظاهر الاجتهاد
واستدل عليه صريحا بقوله تعالى إن هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا عن هوى
من الوحي الى الله تعالى اليه بلسان الملك وغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لانقطاع الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد محتمل الخطأ فلا يجوز الاعتذار عن
دليل لاحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل الاقرار على الخطأ فتقرره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي شيده الاجتهاد
وبهذا خرج الجواب عن استدلالهم الاخير 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 سؤال بل اجتهد بين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول
المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا قد يتوقف 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 قائل بالفرق الثالث وقوعه منه
صلى الله عليه وسلم في قضية الخثعمية وجواز قبله الصائم الرابع انه عالم بالمصالح وكل من هو عالم
بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك الاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور
اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتحرير الرأي
اذ لو كان لتطييب قلوبهم فانهم يعلمون انهم كان ذلك ايذاء واستهزاء بالمسلمين فان عمل فالتأسي اقوى
واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي
شرائع من قبلنا المخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الباقي تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه
كايمان الوط وهرون ولوسى صلى الله عليه وسلم كما كان الاصل فيما المخصوص كان كتعب صلى الله عليه وسلم

في اهل بدر واصحاب الايكة وموسى صلى الله عليه وسلم فمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو المخصوص فلا يثبت
العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا عن مخصص الاصول دفع لما اورده الغزيق الباقي
من اخصاص الاصل دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا تعتدي ويكون
مغيرا للاصل قد صدقا لجاب بان النسخ ليس بتغيير بل بيان لمدته فانتهت مدته ارتفع فلم يبق الاتساع
وما بقي لزمنا الاتساع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم قوله واختلف في عينها محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد عند صحابي آخر بظهر له دليل من كتاب او سنة
واما التابعي ما ذكر وروايه الفواد ر وفي ظاهر الرواية لا تعلد اذ هو رجال ونحن رجال بخلاف قول
الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وذكر
الامام الرحمي 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 راجب
فما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها
في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتفاء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على
فعل المبين كالصلاة 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 الورود وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان الضرورة وذكر فيه وجه ضبطه
وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للعلم
لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فحذ الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي والاغنى انه ان
اريد البيان بمجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الوارده لبيان الاحكام ابتدا
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان ويشعر ان يراد اظهار المراد بما سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الوارده لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم الخصص
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 لازمه قلنا النسخ
بيان لمدة بقاء الحكم الذي هو من تعلق الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام
حتى لا تم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الى الحاجة فتقوم من اطلاق الحكم التبديل قوله
فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي
فلا تخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام
قطعي فما نقوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن الدلالة والمخصص انما نفع الدلالة لانه
رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ذلك ظني بظني وعبارة احدى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر

بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل بان الصحابة كانوا مخصصون 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 صار 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 يتنزل من الغير فكان لعدي اذا اراد الصوم وضع عقالين احمر واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبين لهما فمحمول على ان هذا الصنع كان في بعض الفرض من الصوم ووقت الحاجة اما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتعذير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بشنا ومن الشافعي واكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الحنفية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فايدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فايدته العزم على الفعل والتمهد له عند حدوث البيان فانه يعلم منه احد المدلولات خلاف الخطاب بالمهمل فانه لم يعلم منه شيء بل اصلا واستدل على جواز التراخي في بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ان علينا بيانه اي فاذا قراناه فاتبع قراءته فانه وكذلك رفعه حتى يرتفع وقد هذا ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لتوهم الاشتراك ولو سلم ان اللفظ عام وليس مشتركا فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير الكائن مستقلا في حكمه والكائن بغيره كالاستثناء ونحوه فلا بد ان يكون موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس اوسعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنه يجوز متراخيا عملا بالجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وجه القياس انه لو وصل الاستثناء بالايجاب وجب ان يقع الايجاب على المستثنى فيلغو فاذا وجب احدهما لا بعينه اذا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لانه على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا عينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا عرفن ما يشاء وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فاخر 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 اوسعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي كل فعل اقوله له اني فاعله غدا مشيئة الله ان شاء الله كما قال لك افعل كذا وكذا فقول 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 امات شتى

وهيه في زمان واحد الا اذا كان بضمير الجواب انه لما وقع في كلام الله تعالى محمولا على وجه لا يلزم منه ذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن نونه ونسمه على تقدير عدمه حتى لو سمع بيت بدليله ولو اسكن اسكن بناء على عدم دليل الثبوت على ما سيوضح فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم التغيير وبعد ذكره يفهم الارادة الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم التغيير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للاجانب وبعد البيان صار يتصرف فيه 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 مستقلا وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما تناوله 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 مضت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدد في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض فلا يتم لهم الجري على هذا الاصطلاح لنفرعهم 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 يشمل بخلافه كالمطلق والمقيد والنكرة في المعرض وهذا صريح استدلال الشافعية بنصه البقرة والاطلاق بقدره في الآيات فلا يكون من العموم في شيء الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وبانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفة فاقع للبقرة المامور بذبحها والقطع بانهم لم يومروا ثانيا بمجرد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعين والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنه وهو من المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان عنتا وتعللا ثم نسخ الامر المطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الامتثال والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك التردد انما وقع في التعيين قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل فيها السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خصها 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 خطئته فالجواب انه انما اورده بطريق المحاورة والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب انما يقع من الحاذق فلذا قال النبي صلى الله عليه وسلم له ما اجهلك بلغة قومك اما

ليت على عند ابى حنيفه رحمه الله لاحتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت المائه وحكم المسكوت
عنه لا اثبات والا نفى بخلاف التخصيص بالمستقل فانه تثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله**
وهذا للتعجب ذكر بعض الشارحين ان الاستثنا بجعل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض عند ابتدا
من الاصل حتى كانه قيل على سبعه ولم تعلق الكلم بالعشرة فى حق لزوم المائه فالاستثناء تصرف فى
الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى بطريق المعارضه بمعنى ان اول الكلام انتفاع للكل لمانع
لارتفع لوجود المعارض وهو الاسما الدال على البعض حتى كانه قال الا ثلثه فانها ليست على
فلا يلزمه المائه للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء نصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط
حكمه بطريق المعارضه بعدما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقلما 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 نصرف بدلوله لا محل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا
فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضه هو ان المستثنى منه عباره عن
القدر الباقى مجازا والاستثنا قرنه على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم
للعشره فى السبعه مجازا والا واحدا قرنه المجاز **قوله** او جعله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشره
على عشره افراد ثم اخرج ثلثه قبل الحكم على الباقى من العشره وهو السبعه **قوله** محته فذاجح
الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بيان مراد بعشره كاملا او سبعه اذ لا ثالث والاول باطل للقطع
بانه لم يقصد الا بسبعه فعين الثانى وايضا لو كان المراد عشره بكمالها لا متنع من الصادق مثل قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما بلغ من مائيات ليث حنين وتقيه واجيب بان المراد
باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث
حجج من قبل الشافعى رحمه الله فان الاستثناء يعمل بطريق المعارضه دون البيان والمذهب المصنف ان
القول بانه يعمل بطريق المعارضه معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجاجا على المذهب الاول بقرر الاولى
انه لا سبيل لما جعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان عدم الكلم اى القول بعدم الكلم الموجود حقيقه
غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود الكلم مع علم حكمه اى المائه الثابت به بناء على مانع فانه
شايع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض فمنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا ثبت الكلم بالكل
وانعقد الكلام فى نفسه الا انه منع الحكم القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثنا ويقرر الثانية
ان اهل اللغه اجمعوا على ان الاستثنا من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثنا يدل
على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا فى حكم المسكوت عنه ويقرر الثالثه انهم اجمعوا
على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثنا بطريق
المعارضه واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الا اقرار بوجود الله تعالى بل نفى الالوهيه عما سواه والتوحيد

على ان الاستثنا من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند الشافعى رحمه الله نعم حتى يكون معنى المائه انها

على ان المراد بالاستثنا هو الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثنا
غير مخالف فى التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك ان المراد فى الاستثنا مجموع الافراد التى لا تعلق
الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **فصل قوله**
فى الاستثنا وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثنا حقيقته فى المتصل مجازه المنقطع والمراد صيغ الاستثنا واما
لفظ الاستثنا فحقيقته اصطلاحيه فى التفهيم بلا نزاع فالصواب ان نتكلم اولا فى القسمين ثم نعرف كل
على حده والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثنا مجاز فى المنقطع فلم يجعله من اقسام المعارف
فى عبارة القوم ان الاستثنا هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول
لانه اراد بالاخراج الاخراج عن الحكم فالبعض مندرج فيه حتى يخرج وان اراد الاخراج عن تناول اللفظ اياه
وانهاءه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اراد الاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز بحسب
ما بينه الحدود عنه وانت خبير بان عرفات الادباء مشحونه بالمجاز فان الدخول والخروج ههنا مجاز
البته 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 التخصص على
الجمع باعتبار انها فى الجمع ونقيض الشيوع على ما هو مصطلح الشافعيه فان قيل يدخل فى العربى
الوصف بالا وغيره سوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تاول صدر الكلام وعمومه فهو استثنا والا فلا
استقلال لعدم التناول **قوله** قالوا تحقق كون الاستثنا بيانا بغير اما الغير فالنظر الى شمول
الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثنا واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر
فى المذهب الاول وليس مختارا عندنا وهذا يفى فوائد موجب الكلام بدون الاستثنا هو الثبوت للكل
تغيير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض قال فى المقوم هو تغيير من حيث
انه رفع العموم وبيان من حيث انه قرر الباقى **قوله** واختلفوا فى كيفيه عمله فذهب المصنف الى ان فى
الاستثنا المتصل تناقضا من حيث ان قولك لفلان على عشره الا ثلثه اثبات للثلثه فى ضمن العشره ونفى
لها صريحا فاضطر والى بيان كيفيه عمل الاستثنا على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثه الاول
ان العشره مجاز عن السبعه والا ثلثه قرينة الثانى ان المراد بعشره معناها اى عشره افراد فساوى
السبعه والثلثه تمام احج منها ثلثه حتى بقيت سبعه ثم اسند الحكم الى العشره المخرج منها الثلثه
فلم يمنع الا على سبعه الثالث ان المجموع اعنى عشره الا ثلثه موضوع بازا سبعه حتى كانه وضع
لها اسما مفردا هو سبعه ومركب هو عشره الا ثلثه **قوله** مع فرق اخر هذه مسلة الخالم
فى ان الاستثنا من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند الشافعى رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلثه انها

على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الحقيقي ان قوله لا اصلوه سلب كلي
معنى لا شيء من الصلوة بجائزه والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون
المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جايزه الا في حال اقترانها بالطهور فحينئذ ان تعلق الاستثناء بكل
صلوة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من الاثبات نفي لزم تعلق اثبات ما تفي عن الصدر
بكل فرد من افراد الصلوة 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 قد خرج عن الحكم المتعلق
بكل واحد وهو عدم الجواز وثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقه بالطهور
قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الباقي يدل على ان كون قوله
لا طهور حالا والمعنى لا صلوة جايزه في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور والدليل الاول
مبني على ان كون خبرا والمعنى لا صلوة الا صلوة ملتصقه بالطهور مع قابليتها ان يقول ان الموضوع في
صدر الكلام نكره دالة على فرد ما وانما تعم بها من قرينة وهو ما في سياق النفي فيجاب الاستثناء
بوخد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزه الا في حال الاقتران بالطهور
فان قيل سيفي هذا الحكم وثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ بعض السلب الكلي ايجاب
جزئي قوله فان قيل حاصل السوال ما قاله القايلون بعموم النكرة الموصوفه وقد ذكرنا في مثل الاجالس
الا جلا عالما ان له ان مجالس كل عالم فليتامل هنا ايضا ان بعض كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم
الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة
كل عالم فانما هي لاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتعيين اما حرم مجالسة غير العالم فانما
اخرج العالم عن حرم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لم يسلم المخصص قاعدة
عموم النكرة الموصوفه اصلا لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب
القياس ان من مرابت اثبات العلة بطريق الايماء ان عرف بترتيب حكمين بوصفين بطريق الاستثناء
كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان
الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة لعدم الجواز فليلزم جواز كل صلوة
مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه بطريق ظني
وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على ما انه
لو سلم الحنفية لم يضر لجواز انه لعدم الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل
انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتب الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالعلم لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على
شيء اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الوصل

في الاستثناء هو الاتصال لا عند تجوز ان يعدل عن الاصل بقدر ما علم ظهورها يصلح استدراكا منه ولا وجه
ان يقال ان قوله الا احتمالا منصوب على انه مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون منقطعا والاستثناء المنقطع
متصل لانه منصوب على حسب العوامل فيكون من باب الكلام وتقدير الى تقدير مستثنى منه عام مناسب
له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم
وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه
المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الناني في الصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول
بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وسوقه بطريق الاشارة في هذه الصور
لا وجب الاطراد لانتفايه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه
علا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل جاوابا
ابن الحاجب وغيره ردا للجواب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى منه والة
الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد لجزئه منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم يعهد مركب من لفظة الفاء ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث
انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل استثنيت الجارية الا بعضها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على
ان الاستثناء اخراج بعض مركز وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لم يتحقق هذا المعنى
فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني وتنقيحه وحمله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو
ان الاسم انما يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب
قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فجوابه ان مثل ابي عبدالله علما مركب من اسمين كالاعراب مع ان
الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبدالله ورايت ابا عبدالله ومررت بابي عبدالله واما الحل
فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القايلين بان المستثنى
منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بكر ومعد
بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه
انه اذا عين صيغة فعل بالضم 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 العرفية والخواص
فانها اوضاع كلية وانما يريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين وظاهر الفساد
فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سوا ركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا
جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه
اذا ذكر اسم جنس ووصف خاص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يركب
من اكثر من كلمتين ويكون للاعراب في وسطه كما مر ويكون لاجزائه دلالة على معانيها افرادية

لانها كلمات ولا نصر المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزأ 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 المحكوم بالوقوع وهذا المعنى لا باس به في الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافراديه ليست محكومة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل ثلثة قرناها فمدفوع بما ذكره الكشاف جوابا عما قيل انه لا يعد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فليف يكون الكلمات المتبعض بها للسورة وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة العرب وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثرا مثل العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حققه ان يحكى حكاية كما سمعا بشابط شرا وبرق نحره وتأبط قرناها وكالتسمية بزيد منطلق وبيت من الشعر فلا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما البعض مثل ابى عبد الله حيث اعرب في وسطه فغير غائة الفاء دلالة ان الحاجب قد احدث عنه حيث قال لا اعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الثاني فليس بسقيم لان القصد دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استدل الحلم الى الكل واخرج البعض في القول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كما ليس بمما خفي على احد ولا يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يخلي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية 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 يتعلق 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 والتي من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد فصحت الباقي بعد اخراج الثلثة كصحتها الباقي من السبعة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد فصحت الباقي بعد اخراج الثلثة كصحتها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما تقال انها اربعة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يلزم منها عند الاطلاق الاذهاك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما تصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه العام وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض اوازمه وذلك العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر • بثث سبع وابع وثلث هي حبث المتم المشتاق • والمراد بثنا بع عشرة ويعبر عنها كما تقال العشرة حد المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين على هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما

وانت بعد ذلك خبير بما ترد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين وانما اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام يمتنى بالمستثنى منها الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهائها الاول انتهاء الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر اثبات قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيدا وما رايت الا زيدا قام مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه ما بلغ وجهه 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 الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس متفق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانما يخالف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني ان القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاولى ما قال الشارح افاده ماولا يخفى ان المقصود من قول الماتن ان الاستثناء موضوع لغة للتركيب بحسب انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه وملخص منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الذي اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الذي اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة وله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء اتفاقا وحكما لان الاستثناء تصرف لغوي فيقتصر عمله 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 لا بنقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مجهورة شرعا صار الوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فادخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لانه سان تغيير الباقي انه سان تقرير لانه بعينه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو المخاصمة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل 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 تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما تقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود ذلك لدخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز في اقرار وانكار ضمنا وتبعا

بلغ سماعا

الاقرار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابى يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن الدليل الذى ذكرنا على صحة استثناء الاقرار اذا الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بالوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فصح استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا والانكار ثبت قصدا وحينئذ لا يعقل اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا

قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى التفتيش على سبيل الاستدراك واما صفة الاستثناء فحقيقة فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج والاخراج فى المنقطع وكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى واولئك 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 جعل صدر الاسلام وغيره منقطعا ويتنوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور فى المتن وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يتصل اخراجه من جملة ما هو معنى الاستثناء المتصل بل اقتصر اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لم يبق فاسقا ولا يخفى انه اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام ولا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره صدر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ومبنى هذا على انه يشترط فى جعفته اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واذا اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح اخراج ان التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف وفاسق لان الفسق لازم القذف والتوبة لم تخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق فى الحال وان لم يكن فاسقا فى 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 المتصل بنا على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر فى منطلقون بنا على ان اقرب وان عمل الصفة فى المستثنى اظهر ولبس المراد ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليها بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا ولذا الكلام فى الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا

الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق هنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى او من قام به الفسق فى الجملة ما مضى كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس فاسقا بهذا المعنى ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة وبشرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا لما عدى المستثنى عند عدم الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف المطلقين فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء واما ان اريد الثانى او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق فى صدور القسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف وقذف فسق والاولى ان يمنع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بوجيه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار اليه الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ولئن سلم عمومه فقد خصص وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وحمله اياه لا بحسب نبوته فى الواقع حتى لو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة سافية لثبوت الفسق كما اذا لم يدخل فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه لكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما اذا قال خلق الله كل شئ الا ذاته وصفاته وملك الحر بانه لا قابلية للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم محمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وحينئذ يرد على صراح المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء اخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال لزيد على عشرة اعبد الا درهما اعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام اذ لا يقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين لا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف فى تعلق الاحال توبة الذين يرمون او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير يرموا عايد الى اولئك وبعد اللتيا والتى يكون الاستثناء منقطعا

قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل يعطوفه بعضها على البعض بالواو فلا خلاف فى جوازرده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعى الى انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابى حنيفة رحمه الله انه ظاهر فى العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما قبلها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميرا واسم اشارة وحكم ان يحمل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا اخر معنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى

والمستثنى منه كالسكوت من عمدان نصر المجموع منزله جملة واحدة فلا تحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى
واحدة وتدعاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة من جانب جملة
الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مخبر والضرورة تندفع بتوقف
جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هذا مظنة ان يقال الواو للعطف والشركة فعند استقرار 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 الاسناد
وهو تغيير للكلام لاحكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد استيفاء المطلوب الى صورة جزمه
وقع فيها النزاع واثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل بلا شبهة 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 اخباره ظاهرها الاستيناف سار لحال القاذفين وجريهم عند صلاحية
ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعله طلبه مسوقه جزاء القذف ووجه الاستدلال
انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من
ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين 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 النزاع لا حد في ان قوله ولا تقبلوا
عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لما جعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد ان لا
يقبل يلزم على الامام اقامته لاحترمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط
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 جعله الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعند فرع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ا
اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هي لازالة ما عسى يسعد من
صورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق
والكذب وبما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بتلك بنتا 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 بما يذكر الفاء علة كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لا استحقاق العقوبة
فان قبل الواو لمجرد الفسق والنظر دون العطف قل الحكم قلنا فلكن لذلك اذا جعلناها في معرض
العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومنافيا بيان التغيير اذ الشرط اما ان تغيير فلانه

غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وسبب موجبا واما انه بيان فلان الكلام كان محتملا لعدم الايجاب
في الحال بناء على جواز تكلم بالعلة مع تراخي الحكم كصيغ الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
وذهب الامام السرخسي رحمه الله الى انه بيان بدليل ان مقتضى اثبات حرف الشرط التعلق في المحل واستقرار
فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فالشرط بسبب ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة ولا لايجاب للتعلق
بل بين خلاف الاستثناء فانه يغير لا بدليل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر
في الاسلام ان كلا منهما منع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء منع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى
موجبا في الحال ولا في المآل والشرط يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا نفساد البيع
الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على
ما سبق من ان كلمة على لاستعلاء الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا
بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصف العبد والحاصل انه شرط من جهة فاد
تدرع الغرر وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة تقال
نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل تقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها
من موضع الى موضع ومنه الناسخ 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 الادلة الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من البراءة الاصلية والمراد
بخلاف حكمه ما يرفعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل يشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وغيرهما وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من عموم ورد دليل
وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود بتعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون وصفه للدليل بمعنى
المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول وهو المنسوخ به وقد يطلق النسخ بمعنى
الناسخ والبه 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 والبه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متأخر فقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم
يثبت بعد فكيف يبطل فاما ما كان لارفع انا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من
التعلق المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فالناسخ يزال ذلك التعلق
المظنون قوله ولما كان الشارع بمعنى انا نسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبدل النظر الى علمنا
حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق
لفظ النسخ ولفظ يتصور ذلك من المسلم وقد رد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص ينتفي حكما
بحالة ما اقتضيه نص سابق ضرورة الدلالة على توقيت بل جار على الاطلاق الذي فهم منه التابيد ولهذا
كان تعقب المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة

يفهم منه التابيد كما خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية لا ساقي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان شارع موسى وعيسى صلى الله عليهما يشرع النبي صلى الله عليه وسلم وانما الرجوع اليه بمقتضيات وقت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه منسوخا او مقدورا او بدلا للبعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتدبر) يكون نسخا ولو سلم فقل 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 واد عوا في كل منهما انه منوا ما الكتاب فانقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض كما فصل بين السبت وغيره واما قول النبي فانقلوا عن موسى صلى الله عليه وسلم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كلهم لما وقع فيه من التحريف والخلاف في النسخ ونقض الاحكام كيف وقد بقي من تحت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم قوا تر وخبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارضه 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 لاستلزام العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل كلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما يتضمن حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن ادم صلوات الله عليه للكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى صلى الله عليه وسلم بدليل نقلا 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 منتف عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية عدمنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة ولجاب ما ساعد دليلي القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشارة لنا الى بطلان دليل الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح

قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على مذهب 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 دعوى بلا دليل وهو لا توجيه له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي يعلمه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او جعل خلاف الاخبار عن محل الشيء او حد منه مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت ذات

التكليف وهذا كان الفعل قوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد تستعمل صيغ التابيد في الملك الطويل نجوان ملوك الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراده تعالى طول الزمان فمن دليل على انتهاءه يكون نسخا في حقنا قلنا حقيقته التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنه واراده البعض مجازا يساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنه كان رفعه في بعض الازمنه من اسامة الرواة وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا واما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جريان الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم الغد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا تناقض بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كالا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما لو قال صم غدا نسخ قبله وذلك كما لو كلف بصوم لم يمت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان له الابد وجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعض عدم استمراره مناقضا له وذلك كما لو قال صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لما قبل الوجوب بنفي من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون ما ثبت لوجوب غير ثابت لعدم استعداد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من فوق الذين كفروا يدل على ان الاخبار بالشيء يستلزم جعله من اهل الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تعظيم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها

قوله فدع ابرهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية اوجل ما تومرن فانه يدل على ان الذبح كان ماموربه ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن الماموربه ولو كان الماموربه مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو كان الذبح ماموربه لاستمر شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على التزويج واسرار الذرية على خلق الولد وتلهي للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تاركه معصيه فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر وقوع ما يتعلق بقدرته ولو كان لما احتيج الى الفداء ولا 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 كالنسخ لا يكون الا لذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق كان يتقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعطف على مقدم سابق بل العرض انه اذا عرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت امتثال الامر به ما يتسع لفعل الماموربه والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى شيء من جزيياته كما لو قال حجوا هذه السنه وصوموا

غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا فذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد ان الفداء اقيم مقام المفدى في قبول ما يتوجه اليه من المكروه بقال فديت نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يجئ الى شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم تتحقق مدرك المأمور به حتى يلزم الام فان قيل يجب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وجميع الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا فانا نبين لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فالنسخ بالوجوب انما 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 فالنسخ حينئذ اي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي لا يحتمل ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصب الموافقة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاجماع مع دلالة النص على انها تحجب بالاخوة دون الاخوات فهلا نصب الموافقة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على حجب الاخوات بنتين على كون المفهوم حجة وكونه قليل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما وتصور 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 لا ستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الباقي قياسا خفيا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لانتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا م ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك اذا لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي نجعله منسوخا بما يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لا نا نقول يجوز ان لا يعلم تراجي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه لا يكون مترجحا الا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا اي الى هذا الذي ذكرناه اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد يتولاه بنفسه لعلمه بمحل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار ان الوارث كانه الايصاء ولذا قال في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث متعد بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زال الرق عن فلان وقد يقال ابان الباب باية الوارث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي بايته حق اخذ بطريق الارث فلا رافع للوصية الا السنة وانما اشتغل بقوله عليه السلام لا وصية لوارث لان المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما اشتغل بقوله

مسنونة في اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والاباحة الكا
انما هو وجوب المدفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا
ما تقدم قال الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ دون الحكم وقوله فامسكوهن بالجلس منسوخ
بالسنة وان لم يكن قرانا متواترا سلوا مكتوبا في المصاحف لكنه عجل من نسخ الكتاب لا السنة
ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما لبتت الشيخ والشيخة
اثبتها باخره بالمصحف قوله فسبب السنة بالكتاب مستفيض 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 لانقطاع بان به
التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت
المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة
حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه مكة الى الكعبة قوله وحديث عايشة رضي الله عنها دليل
على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فليتأمل بجواز ان
الراوي من عند نفسه نقل حديث نسخ ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل
ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن اشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد سورة التأبيد البعدية المطلقة فتناول الابد قوله
وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث
ان الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطأ قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان
المراد حسما بقطع بصحته حيث لم يقل واذا سمعتم منه وصل هذا الحديث مما خالف كتاب الله تعالى
الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا نجم ان هذا التفصيل انما هو في سند
الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه
والمراد ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني
كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وحقيقته 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 اختار هذا
البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على سوق النسيان في الجملة لان الاستثناء
من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة ودلك 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 تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل

وشلوا لو بزيادة جزء او شرط او نقصانه ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب ا- انه
نسخ وإليه ذهب العلماء الحنفية والسن نسخ وإليه ذهب الكرخي ان كانت الزيادة يرفع مفهوم المخالفة
فنسخ والا فلا ٣- ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا وإليه
ذهب القاضي عبد الجبار ٤- ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال فنسخ
والا فلا ٥- ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان الدليل
شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء علق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة
لحكم شرعي لدليل ثبوت الحكم الشرعي ترفعه لا يخفى ان الدليل الذي دل به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح
لما نحن فيه هذا تفصيل المذاهب عليها في اصول ابن الحاجب والمصنف عليه مواخذتان احداهما انه يجب
اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع انهم حنيفة رحمه الله لا يقول به فلا يتصور رفعه وقد
خبير بانه لا مواخذه في ذلك على ابن الحاجب لما عرف من عادته في الاحضار بالسكوت عما هو معلوم فهو
في حكم المسكوت عنه الثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحث تصير وجوده كالعدم
تلك امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في احد القذف الثالث
التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال خمس او اعتق او اطعم او اعتق واطعم وقد فسد في
الحصول وغيره تغيير الاصل بحث تصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو ثبت به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى انه لا يستقيم في المثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث
بخلاف المالين الاحدين 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 شئ اخر عليه
اقصى ما في تفسير تغيير الاصل بما 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 وغايته ما ذكره بعض المحققين وهو ان ذلك لا ولين مع فعل الثالث
غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في اشغال الذمة عنها واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة
عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا مدخل
في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث تصير
وجوده كالعدم ويلزم استيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا لان زيادة عشرين
على الثمانين 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 استيناف الزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خيرت من فعلين مزيد فعل ثالث

فانه يكون نسخا لتحتم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك لزيادة التغريب على الجلد في زيادة عشرين
جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط 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 استيناف فانه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استيناف والواجب هو الذي اخذ اليه الظن
نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا للبعض تركما فظهر ان قول ابن الحاجب
مثلا بناء قوله فانه فسر معنى ان يكون لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره هذا التفسير قوله
ترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال امر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك لعدم
حكم شرعي وفيه نوع مسامحة فالامتثال يفعل الاصل او مرتفع وما ارتفع وهو عدم توقعه على شئ اخر ليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحتم الزيادة على الواجبين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين
معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم فيما نحن فيه غيرها مقابلا ثابت حكم الشرع الاصلي
فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يجب ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز فما يتطلق عليه
الامر وازم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز فما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فنوع حكم
احدهما بوجب انتهاء حكم الاخر فكون 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 فيجوز ان يكون حكما
شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم المخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لما
ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه مبني على عدم المخلف وفيه نظر لان ثبوت
المخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضه
الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف
حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم المخلف فان لزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون
التوقف على عدم المخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل لعدم التخيير من قبل الا
حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين وبين التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء
بالبدل 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 وكالاول ان الخلف جعل كانه عين ذلك
الاصل حتى كان يلزم برفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك
الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدا محذوف اي فان لم
يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه
بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما الواجب فيستشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان
وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في الوجهين يمنع صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله

تعالى فاستشهدوا مجملا حق الشاهد وقد فسرتا بالنوعين فيلزم الاقتصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل
وايضا قد دخل الحكم على المعتاد اليها ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس
بمشروع وقد قالت ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى انه يجوز عندهما لا عند
الثلاثة لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغيرذلك قوله فلا يزاد الغرب بقوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد مايه وتغريب عام والثيب بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والثيب بقوله عليه السلام
ايما عابد اقر به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك لما
روى انه عليه السلام كان والى في وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء
على الطواف بقوله عليه السلام الصلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام وفضيلة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفضيلة تعديل الركن الصلوة
بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوتك ثم فصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا تمتنع
بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان
خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب هنا موقوفات الصحة وعدمها اذ
لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فيلزم ان يعذب العامل على سبيل الوجوب
قلت لان الخبر فيه عذب مع عموم البلوى ولانه محترض على العناد على ما سر فان قلت اذا
اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فكون فرضا على الاطلاق ادلا قابل بالفصل قلت التتابع
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 واجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما يثاب بقطعي
والواجب بظني قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة بمعنى ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما
كونه فرضة فيعتبر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية
والترتيب واجبين في الوضوء على قصد الفرضية بمعنى انه لا يكون فرضة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون للصلوة اثما باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحسنه لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة الخ الاصل الاتيان بغسل الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس وبعدم الاتيان بها عدم اجزاء
كونه عند كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة
اجزاءه قوله ولم يجعل بلكنا الواجبات بمعنى انه باشر تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل
المرفق ومقدار الدرع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني حيث لا يكفر جاحده قوله اصل

ثابت اقتباس لطيف بعد تسليم مافيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اخو ابيه
ثابت كان من قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه قوله
الشركة في هذا الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبان نصيب احد الشريكين
للمالك المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لنا نصف الربح فكانه قال وللمالك ما بقي وهو
في حكم المنطوق قوله بدلالة الحال المتكلم اي الذي من شانه الكلام في الجادثة كالتارع والمجتهد وما
هذا قوله قوله ولذا السكوت في موضع الحاجة كان الاتيان بقدر ذلك وجعل سكوت صاحب
الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من مسئلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا
لوجب عليه الى غيره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله ولذا 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 يوجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء او
ان السكوت جعل بيانا عن المتكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا
لحال يوجب 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 عامة الصنف
انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال قوله ولذا التكول جعل
بيانا للثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حال في التاكل وهذا هو الموافق لما مر من ان اليمين
يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى سكت حين رأى عبده يبع ويشترى كون اذنا فان قيل
محتمل ان يكون سكوته لغرض الغيظ وعدم الالتفات بنا على ان العبد محجور شرعا فلا يترجح جانب
الرضى بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويردعه والاظهر ان هذا
القسم مندرج في القسم الثاني عن ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رحمه الله انما
يحمل بمعنى لبس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان بين العطف على الغير وبين التفسير على الاتحاد
قوله لنا استدل على ان المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل عليه مائة ودرهم بان حذف المعطوف
عند ذكر مثل مايه وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصوره
عطف غير العدد ايضا حملا على ذلك اي على حذف مغير المعطوف عليه بقرينة المعطوف
فاذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مايه درهم او بالوزن مثل مايه وقفيز حنطة لمشابهته
العدد بخلاف قوله على مايه وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى
يصح قياسه على مثل له على مايه وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تفسير المايه بالعبد او الثوب
لا يلائم لفظ على لان وجوب الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم
بالضرورة فلا يركب الا فيما صح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا تكثر كثرة العدد

حتى يستحق العفيف فان قيل القياس ليس مستقيم لان المضاف مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم فمائة ودرهم قلنا ممنوع بل المميز هو المعطوف
بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف دردها كان او دينارا او غيرها وقد يجاب بانه قياس في
اللغة وان اريد استثناء الحكم على القياس الشرعي لكن من قبيل البيان فانه يلام ان العلة هو كون المعطوف
من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه
كالخبر والشرط فكذا العشر في مائة وثلثة اثواب مخالف مائة ودرهم اذ الابهام في المعطوف

الركن الثالث الاجماع

فلا احتياج الى التمييز **الركن الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا 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 واحد بقوله من امة محمد
صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر خال من المجتهدين عناه زمان ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من تركه انا نتركه لوضوحه لكن النضوج به انه
اذا تحقق اتفاق جميع المجتهدين لا حسبة ولا يخفى ان من تركه انا نتركه لوضوحه للنضوج به انه
بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر بالشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان ذلك لا اتباع انما هو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب
والصحيح خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية
وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فالاجماع يصير قطعيا كما في تفصيل البحاية وكثير
من الاعتقادات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون تمام يصح به الخبر الصادق بل استنباطه 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 اركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه
قال والابحاث هنا في امور فهذا الاعتبار صح قوله الاول ركنه **قوله** ضرب امراة لجنابة
روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتتحدث فاستحضر اليها
ليتهما من ذلك فاسقطت من هيبته اي ازلقت الجنين واستغثته **قوله** وقد يكون اي سكوت
المجتهد الناقل وغيره كاعتقاد حقيته كالمجتهد وكون العامل البرسنا او اعظم قدرا او فوقها علما
واستقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وكلم احدهم عما وافق مذهبه وسلت
الاخرون **قوله** بل اجماعا وكل سكوت على الرضا لتقرر الخلاف لا يخفى ان اشتراط مضي مدة
العامل انما يدفع احتمال كون السكوت لعدم الاطلاع ولا يدفع احتمال كونه لقصور المجتهد او استقرار
الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع وسمي الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وانكار هو من
الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون

في احد الزوجين والبك او العنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** وقبول العدل
هو في حكم الغسل لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وقبول الوجود يجب مسما
جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان سقض الطهارة بكل من خروج الخارج من السبيلين ومس
المراد وشمول العدم الا سقض شيء منها **قوله** وقال بعض المحاشين ذكر الاندرج في الاحكام ان
الخلاف في هذه المسئلة انما هو المفصل وهو ان القول الثالث ان كان رفع ما اتفق عليه القولان فهو
ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ لم يرتفع به خرق الاجماع حيث وافق كلا من القولين
في وجه وان خالفه من وجه ويقبل كثيرا من مسئلة التعيين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل
للتفصيل فهو قوله لم يقل به قابل قلنا بطلا 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 التفصيل فالقول
بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول التفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم
لا يستلزم الاخص ثم لو صح القولان مع التفصيل لما جاز القول به فان قيل فقد التفصيل يخطئه
كل من القولين فخرج بعض ما ذهب اليه وهي خطئه للامة قلنا المنع خطئه الامة فيما اتفقوا
عليه لا يخطئه كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات
لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله واما قبل حيث يصلح الزاما للخصم بما يلزمه من التفصيل بطلان
مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومرجعه اصل كلي يعتبر 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 التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع
في جميع الصور المعتد به 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 ولهذا احدث
الماعون قولا ثالثا فقال للام ثلث الكل ذوج وابوين ذو زوجة وابوين وقال ما نعني
اخويا لغة وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في النواقض
مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله والاجماع على وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما وجب اجماعا فليصدق ان احدهما
واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ذكب مغلطة بحسب العبارة عن معنيين مختلفين على سبيل
البدل ويكون علق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد احدهما لا بلزم منه الاجماع على الحكم
في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجامع المانعة الاتفاق الغير مقتض عدم جواز الاكفاء بالاشهر
قبل الوضع وعلى عدم جواز خروجهن الجدة ثم مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم
اعتبار الجنس في العلة كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
في العلة **قوله** اما عند ابن مسعود داخل في خبر فوله لم يقل احد بعدي فاعل بان المجموع المركب من

استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستغلا ما على ما ينبغي جعل مقصود
الكل بوصول الفارس الى الصيد السبع الى المطعمة والبهيمة الى العلف والاهلاك الكل فقوله النفس
الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمة والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام
نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما
غيره من الآيات فدلالته 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 يأمرون
الى آخره وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع كما في كون المؤمنين العاملين
بالشرايع المختلفين للامم مرضيين للامم وان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ ليس منكرا مثلا ترك
عند لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر حسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في
الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى
وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذا لم يفسق فيه بل هو ما جور ولان
المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه 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 قلنا
يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف عباراتها وكون كل منها
خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب
بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا
اذكر فاذكر المصنف مما سيجيء له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بأكمال
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 يكون للامة
استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يكون لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة
فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يسقط فقط عا ونفسا كل مجتهد وهو باطل لما
يلزم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين اسقاط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد
فحينئذ لا مرجح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فتكون اقاويلهم
بيانا للحكم ومبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع السبيل هذا غاية تقرير
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 ما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر
آخر قبله او بعده وايضا الكل الذي هو المتنصيص على قواعد العقايد والوقوف على اصول الشرايع
وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل جاء به في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها من

احدها ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
واحد وانها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقساما كثيرة لا تدخل تحت الحصر
وقد ذكر في النوع الاول دليلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان انها اتفق عليه المجتهدون في
عصر يحتج على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وسيوها في هذا الامر بمنزلة
المتواترات والبديهيات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية للقائل ان يقول هذا
وان سلمنا لا كونها اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على عصر الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى يلزم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وانما الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره ان كون قول مجتهد واحد من عصر حجة على
غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما الآية للقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاجماء الى المكلف بعد الهداية الى الايمان او كبرا ما
يقع الخطأ كما عات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى عمد الحق من النفس او من
الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجرى على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من
العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى وانفسنا وما سواها
الآية الواو للقسم ومعنى تكرير نفس التنشيط وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى
انهما بينا وتعريف حالهما والتلقين من الايمان بهما ومعنى تزكيها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها
نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس في الهام الفجور والتقوى ان علم كل خير وشر ولا
اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع 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 بالكلام مما
سيجيء له في اخر عمله والا 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 الاحاديث الدالة
على حجية الاجماع سواء المعنى والمصنف قد منع ذلك هناك مطلقا ان يقال ان العلماء لم
يعثروا على ذلك بحيث يمنع مواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف ونحن ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي 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 العصر الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل 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 فالاولى منزلة الآية والخبر المتواتر للعلم حاجة والثانية منزلة الخبر المشهور تضلل جاحده وادانه لا تضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فذهب 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 بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع العشرة على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز كما ان نفس هذه الحكم الثابت بالاجماع فوقوفه تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما نقلنا ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمخصص ما 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 والمأخذ جميعا 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 وتمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وضرورة الحكم قطعيا واخلفوا 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 عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكور من الخلاف في الظني قياسا كان او خبر واحد وهم جوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يستثنى الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا 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 لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطع فان قيل هذا مقتضى ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما والا وجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ الكلام ليس في وجود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو عند اثبات الحكم واذا كان قطعيا فهو عند الناكد 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 يقع الاتفاق مجتمدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا بد منه عادة لان الخصم لا يوافق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا تصور نزاع لان اثبات الثابت محال **قوله** واما

الناقل فنقل الاجماع اما قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فتقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلايل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت احتجاجا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما علم 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 كثرة 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 الاجماع قطعي كالاجماع بل اولى لان الشبهة لاحقة ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا **قوله** القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل اي قدرتها بها وقايست بفلان اي ساويت وقد يعدى بعلى لتضمن معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء واراه فرع لاصل لعلة 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 يكون ذلك في كل شيء الا اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة جامعة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال في الاوصاف ولو سلم فلزوم عدم بقاء الحكم في الاصل عند انتقال العلة منه ثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدل بمجرده اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض بعضها على التفصيل على ما ستشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه قال قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما اصطلحا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لانفس الحكم والدليل عليه ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لانها مقيسة عليه في الحكم لا بالعكس فخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء الا ترى انا نقول لغة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعقول ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر بغايته في الاصل فيه بحثان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء مجاوزا الشيء وما عداه غير لا يخرج ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز ولو سلم فلا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا

الى الاعتذار عن ذلك فقد اتحد ما نحن فيه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على
ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا تصور للتعدية في الاحكام والاستدلال على الاوصاف
قوله وبعض اصحابنا ذكر في اصول الاسلام ان دليل القياس ما جعل علما على حكم النص اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له وحكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بمعلل النصوص فقد يثبت حكم
النص ظاهرا لا نص فيه لبس فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا اصرح في ان العلة ركن التعدية
حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي بيان العلة في الاصل لبست الحكم في الفرع فذهب المصنف
الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتعلق به ويتحصل وهذا محتمل وجهين احدهما
ان مراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ذكر القياس هو الوصف الصالح
المؤثر وما سواه مما توقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان مراده بالركن
جزء الشيء 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 العدد
الى ما ذكره من ان 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 تعديته الى فرع هو نظيره وكل نص شرط الشيء مفقود عليه فكيف
يكون اثباته اجماعا بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان العدية 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 ثبوت الحكم هو الله تعالى غير
واف بالمقصود لانه سعي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء 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 تعميم 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 نفوا اي
القياس بمعنى انه ليس للعقل حق النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل حق في الاحكام الشرعية خاصة اما الاسماء
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في
الكتاب ادلة المذهب الاخير وهو يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة
فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعلم انه لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف
القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي

بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية تحوز النصوص عليها بالعمومات
والظهور على انه واقع ثم اختلفوا في سوغه فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل
بدليل قطعي وقيل وقطعي به مستدركلام للمصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب بالسنة المشهورة
والاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه مسلوح من درة بيضا طوله ما بين
السماء الى الارض عرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكما هو العقل الفعال المنتقش بصور الكليات
على ما سمي عليه منه سطيع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعليه لا استدلال ولو كان
المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على الغراء المشهورة لان قوله وكل حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما
يسقط من رطب وكل يابس وفسرها ابن عباس رضي الله عنه بميت وغير ميت وكل بمعنى للعموم المراد
وقولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نفع لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على
محل من ورقة لكان فيه تمسك محتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو مكتوب في القرآن معنى وان
لم يكن فيه لفظا على ما ذكرنا قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو كاف في كون القياس
مظهرا على انه لو صح تسليم لم يكن غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي
صلى الله عليه وسلم او اهل الاجماع قلنا فكذلك فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية
سميت بذلك لانهم اتخذوا 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 الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها ثبت مع فيه شبهة
كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطع قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا اذا سمعنا العمل
بالرأي 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 وبانا اولى بالنصارى فان الاعتبار رد الشيء الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا اشمل الالتفات
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان وضع اللغة للالتفات فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
فان قيل الاعتبار هو الالتفات وحقيقته تتبع الشيء للعامل على ما شهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة
وقد استعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالبارد هل يمكن وجوده بغير
صانع فالتمسك بالعام وبالفهم احد من مثل اعتبروا بالحنطة فلم لم يدل على ثبوت القياس
الشرعي بطريق دلالة النص على ما يتعدية فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالا
علة لوجوب الالتفات بنا على ان العلم بوجود السبب يوجب للحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان الفاء انما يصح الشرط والجزاء اذا تضمن العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة
وجوب الالتفات 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 العقلاء فليف بجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغه وقد تقدم انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما سوى فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسه وصيغه الامر تعمل الوجوب وغيره والمره والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والمقصد بعض الاحوال والازمنه فكيف تثبت بذلك وجوب العمل الكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه انا نعتبرها في بعض افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف والغلط اولى الابصار مع المجتهدين بالاتباع وكذا عبرة بباقي الاحتمالات والاطلاع التمسك بشئ من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب بالظاهر ان الامر للاباحة والمقتضى الصفة المذكوره للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما علم من مفهوم الصفة وامكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة سببا لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثله فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جايز والقبض فيه واجب فان قلت بمعنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا الاستقرء فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثله ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى عامة الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بيعت الحنطة فراعوا المماثله واذا اخذ الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يجب به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون عند القياس السالم فيه كالاستباط من النصوص الخفيه الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستباط من المنصوص هو مجلة الكتاب والسنه وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سلك الشارع لقاء كثير من الاحكام وهي التي مبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده ثبت في غيره بدلالة النص وكذا قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد ورد في احزاب السنه احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل القياس فيكون حجة وانما جعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام معللها ولو جرد الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فايدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام معللها لا يوجب كون العمل فيها بالقياس على فايدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول قوله وعلى الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس وتبيين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كان بعضهم ربما سئل ذلك احاد او العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وانما يعلم بعلمه بالبعض وتاييدها ان علم بالقياس وبما حشم فيه يترجح البعض على البعض فلو لم يتناول من غير تكبير وهنا 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 والعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيره بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها للضرورة لا لخصوصيتها قوله لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فضلا ما يقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وعرض الزنجي مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والجملة الحكم بالبراءة الاصليه شايع فما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفه قول فصل في شرائط القياس عبارة مختصر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اجماع لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب يرجع الى الاختصاص وذلك كالخصوص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله يخص بذلك بالذكر اذا ذكر بعود ومن غيره وفي عبارة الغاية وحفص الذي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اباك نعبد معناه نخصك بالعباده لا نعبد غيرك واما استعمال الباء والمقصور عليه فعلى ما في قولهم ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام للزوم مساواته اليه لا كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على الغلب فلا يرد المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله الا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه او في الاعرابي ثمن فرسه او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين فذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة باعتبار انه فهم من الحاضرين جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا بعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ثابت لان الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا ما ثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جاز له باعتبار خصوصية الاكل قوله وكونه المانع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم ثبوت الحرمة اذ الحرمة مبنى على العدول والاعادل بين ما سقى وما لا سقى لكن ثبت في الاجارة بقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغني عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان العدول 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 وتاثيرها 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 العدول فيه اشعارا بانه بشرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا تعدية لما لبس ثابت قوله باحد الاصول الثلثه اشارة الى ان حكم الاصل يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اعدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان اعيد تعطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبر

الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس زاد قياس آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولم تجز قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة اسقاطا لعلة الحكم من غير تغيير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم والمانع الخصم باعتبار المحل وباعتبار صيرورته طلسما في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره **قوله** واستثنى عطف على المعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور التي يناه حسنا فانه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى الفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بالاصول الثلاثة **قوله** فلما ثبت اللغة بالقياس يخ اذا وضع لفظ لمعنى مخصوص باعتبار معنى موجود في غيره لا يفهم ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احترز بالمخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجب بانه يشترط في الدوران صلوح العلة وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وان العلة في تجويز القياس الشرعي هو الاجماع فيما نحن فيه وهو مردود على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان علة المعنى سبب الاطلاق بل هي سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لا على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو ثابت بالشرع دون اللغة او موقوف بدلالة النص ولهذا اجاب الخصم عن المسكرات وقد يوهم بعضهم ان اشتمال ذلك قول يجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان كونه مطلق القياس وهو باطل لان قياس اسماء على البيت في الحدوث يجامع الالف وقياس كثير من الاعذية على الحنطة في الحرارة يجامع الحلاوة واشتمال ذلك مما ليست باقية شرعيه لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لمشروعية عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي بمعنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم تجد ان المطلوب اثبات حكم شرعي فيما نحن فيه ولا يتصور ذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما سمي خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانظام وهذا مبني على ان القياس يجري في اللغة وقد مر في العقليات من الصفات والافعال وفائدته يظهر فيما اذا قاس النفي فانه يكون المقتضي بالنسبة الى الاصل كان منفيا اصليا والنفي القياس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي والنفي الاصلي ليس كذلك بدون القياس الشرعي وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول الشافعي لا يدعى بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا لكون النفي حكما شرعيا وقد سبق تحقيق ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا حمل اي لفظ الخ على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه المختص به

ذلك الاطلاق لما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يطلق مجازا على شراب مخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** على ما ذكر في الاصل وقد يسطلحرمة وبيع النقاي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تسوى بالكيل قطعا بطلان الاسماء بالكيل الخاص مع ضبع العبد وهو النقي والطن لا باساس الشرع والشرع انما اسماها مساهمة بالمساواة كلا اعني قفيز الطحان والطن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في اتمام الحرمة **قوله** لان عدده اي عدد الخطاء دون غيره النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتسبب والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل الانسان عليه **قوله** لانه انكار من موافقا للنص فالحاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى معاضدة الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال على مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بسطل كقياس القتل العمد على الخطاء والمس المفسد على المنعقد في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه قال عليه السلام حمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الفوس وقتل النفس بغير حق **قوله** وانما لغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التملك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييده الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فان المراد بغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص او الاصل او غيره فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين في قوله او تحرير رقبة ليس لسان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع يغني عنه لان معناه عدم نص آخر على الحكم المعدى وعلمه وهما النص الدال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والا فلا قال بجوان يغير القياس حكم نص دل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وهو نظر وغير مخفى على الاسلام عن هذا الشرط بان يقع الحكم في الاصل على ما كان قبله **قوله** واما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص نفسه باطل ثم مثل بهذه المسائل وغيرها قصدا الى ان فهم تغيير النص بالراي فهم الشارحون انها امثلة لعدم تعلق حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص الفرع لا في الاصل **قوله** وكما السلم الخ الحديث مراد منه ان السلم فيما في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع بمكان العقد وردهذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية ايجابا فانه اذا ثبت الجواز ما وراءه بالقياس الغير لحكم النص لان مخالفه المفهوم سماعي حيث الواسند غير واضحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل

المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه بغير هذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد قالوا 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 الا ترى ان ما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل ورد عجاب 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 معنى للحاجة الضرورية **قوله** واما كان غيرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين عليه دفع حاجة الفقير فهذا التعليل يغير حكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان غير هذا النص ليس التعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد واحباب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك لان الزكوة عبادة والعبادة حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم انعاما لحقوقهم واعجاز العدة ارزاقهم ولاخفاء ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع مطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء امر الشاة بادنى له تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر امر الشاة انما هو لكونها ايسر ما يجب عليه الزكوة لان الاشياء من جنس النصاب اسهل وعليه 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 تمنع تعلله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية خلقت بعدما كانت باطلة في الام الى الفه باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التعريفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محللا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة اوبكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وغيرها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هذا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وانما هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه ان هذا الحكم بغير بل بغير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص بدلالة النص الاتي بالغاء حق الفقراء وهذا الغير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه ان ذلك الحكم الاخر غير النص اصلا ادلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار الغير مع التعليل لا بالتعليل والمنع هو الغير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال وهو خبر صار والنص خبر بعد خبر ففي ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة وانما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة المنفوع اوربها

وشرحنا سببها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي المنفوع وان المستبدل به يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالمنفوع وان يعتبر ماله القيمة فعلى المنفوع والمقصود واحد هو 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 عين 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 الدليل على صلاحية القيمة وكل منفوع للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الام السالفة فلا يلزم من بطلان اعتبار اسم الشاة بطلان اعتبار عينها فان معناه الاسم صرفها الى الفقير وهذا مخصص على الصلاحية فلا يلزم من ثبوت كون القيمة او كل منفوع صالحا للصرف وذلك التعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز لما عند به من دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة تنبيه الزكوة اجزاه فالحاصل ان الصدقة وقع لله ابتداء وللفقير بقاء فلا يلغى بقاؤها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ما في الشاة مثلا من الاسم الذي بالنص في القيمة بسبب الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والغاء الشارع على ما قلنا عند ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص 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 السوال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل علة الحاجة وفي هذا التعليل بغير النص 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 تصرف للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما اجال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن ولما لم يحمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير معنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او يصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف وانما يلزم الغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير الدليل لا طائل تحته ضعف انه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب هنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتوقف على كون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم 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 الظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغر

الشمول والاحاطة معنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا
وسلت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستحالة الازالة 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 فعدي الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا تتضمن امرين طهارة المحل وعدم نجس الآلة بالملاقاة والا
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 معنى وراء المانع الشرعي ليس بمعقول
اذ العضو طاهر لا ينجس به شيء ومن شط القياس كون المعنى معقولا قيل له لو سلم انه معقول فانما يوجد
مباحا لا يبالي بنجسته ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق
بملحق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث فان قلت قد ذكر في بحث المانع
ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث
فمعقول قلت ما في جوابه في بحث المانع قصور وذكر في فجر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لحدث
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 لم لا يجب ان يطلع الحدث وازالته
بالماء معقول الا انه تتضمن امرا غير معقول وهو عدم نجس الماء باول الملاقاة قلنا لا نسلم ذلك
بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو انا نجس كل ما يصل اليه
لنفي الشمول الاحاطة **قوله** ولان الماء مطهر طبعا يعلل المعقولية ازالة لما للحدث وذلك
لغلبة لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فنزول به الحدث والحبث
جميعا بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فنزول به الحبث لا بنائه
على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معمولية ثبوتا وزوالا **فصل** **قوله** وكون العلامة وهي ما
يعرف به وجود الحكم من غير ان تعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم
يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه فصل واجاب لخروج المستنبط
عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفته بعلية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخر عن معرفة الحكم
فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفته الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المقدم
عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان
يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا نسلم كونهما حاصلين في الاخر بعارض **قوله** بل الوجوب
الحادث لعاطف ان قول الوجوب الحادث على ما زعم اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون
اثرا الشيء اخر وهو فعل حادث كالفعل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب فيه انه
حكم بترتبه على العلة وبوجوبه عقيبها وعلى هذا لا بعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثيره
العلة باثرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلة لعقلية موثرة بذواتها يجعل

العلل الشرعية كذلك قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والفعل لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما ذهب اليه عامة اصحابنا من هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وما ثر قلت معنى ما ذهبوا
اليه ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد الفعل العدوان من غير توقف على ايجاب موجب
وكذا وكل 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 ما جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء يشرا بطه
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود
ذلك الشيء **قوله** الا ان تعالى بالنسبة البنا بمعنى انه الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب
لما كان غيبيا عنا وغير عاجزين عن درك ما شرع العلة موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب
اليها فما ثر بايجاد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثه النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم
لاستحالة الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا فرب مما ذكره
الامام في الحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا وغير 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 جعل الاحكام الباقية بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني
قول من راى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول يعني اذا عرض على العقل هذا الحكم اما 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 فعل العبد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار
لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في القسم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس الفعل مثلا
مما يجلب نفعا او يدفع ضررا 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 نفسه
المصنف بل على تفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
يلزم من ترتب الحكم عليه 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 نفسر 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 لفاعله والما
عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يمنع الخصم هذا مما لا يسلقاه عقلي بالقبول

فلا يكون مناسبا بالنسبة الى الجنس لامتناع احتجاج مقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد
عامة العقول ولما ذكر لفظ 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 اضافة
الحكم اليه حتى يوجد مانع من البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من سائر الاوصاف
ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والحق
ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل سوى الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي بين ايدينا يستخرج علته معللا في الجملة لان الظاهر هو 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 الاولى 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 لجمع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية وتمتنع وجود جميع اوصاف
الاصل الفرع ضرورة التغاير والتباين في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه
المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هذا قسم
آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيبطل بالتناقض
الى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف يستلزم بعضها فاصل على ما سيجيء فلما لم يتعرض لها هنا لهذا القسم
ووجه الثاني ان الادلة قائمة على جهة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فكون 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 معارضه 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 ناقض فيتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على
ان علة الحكم هو البعض دون الجميع او كل واحد لبطلان البعض محتمل فلا بد له من معين فاحتاج التعيين والتعميم
الى الدليل لا ثاني 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 بالقاصر
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يمنع الا على ثبوت الحكم المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل
على ذلك ما ادعتم من ان نص الربا في التقدير معلل عندنا الشافعي بالقمية 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 لوجوب

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 علمنا وجوب التعيين تعبدا عن بيع القدر لما غيره حتى وجب التعيين في بيع
الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى
شرط الشافعي القابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لتحصل التعيين
فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير القدر ان نص الربا معلل حتى وجب التعيين اذ لا
تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى تتعدى الى سائر
الموزونات لان ربا الفضل وهو مبني على تعدية وجوب المماثلة اشتهوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبني
على تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لا حقيقة التي اولى
بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص 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 والمربية والمراد بالمربية شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة
الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون تعليلا احدهما بالاخرى 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 التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قل
اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة النوع وربما يقال ان احتياج العلة واعتبار
كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا
انا قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال لان اثبات التعليل بربا النسيئة كاف في كون النص من النصوص
المعللة في الجملة ولا حاجة الى ربا الفضل والى وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة فلما ثبت
بالنص اعتبار فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية علم الشرع بالفرع ولئن سلمنا ان مذهب
بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال وانما في الغرض والتقدير قوله
الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لا ما جليا مفوضا عليه
ليس بمعلوم ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان
المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا يأتي كون رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في
فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار للقوة اولى ولا يغير المنصوص على جوابه
ولا يلزم من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجعل كونه علة شاملا على الكل او الحاجة الى المنضم والمجموع غير المطوع والاذع وهو كون العلة صفة

المجموع باطلا لانتفاء بعض الكلام اذا تم بشئ من الاجزاء لكن بعضه له وان قامت قائما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقتضى خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحده فظاهر وان كانت سئل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل الجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عند حضوره رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به وهو لوسلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتباريات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما ان يكون مقارنا او متقدما او متأخرا فيلزم تقدم المعلول او مقارنته فيلزم الخلف اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير 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 الخلف وظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والملزوم والمحل وغير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق سفح لا ان تعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معللا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت به سوى الحكم ولهذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل العلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعلم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معللا او لا لان المعنى ادام لكن معللا وادام بطل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علته الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وقوله للفرع وبان كونه مثبتا لحكم الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص 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 عند المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع تعدية العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان جهة الاحكام للعمل

القياس فيجب بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائلان يقول اما اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها واما اريد بالمسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون الفائدة اخروية متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد علم جواز دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل القاصر لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في جنسه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل القاصر ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فنفيد الظن الحكمة

والعلة وهو يوجب سرعة الاذعان وشده الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة نص على وجه واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعدما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر ورجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل صح تفيد الظن ذهابا الى انه مجرد دعوى على مازع المصنف واما عند علم يجهان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل عدم السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لاستحالة 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 محل مورد النص فلا دور قلت جاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون علة الا ان كونها متعدية تثبت او لا تكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط الناظر فيه نظرا لان قصار الوصف على مورد النص وعدم حصول الوصف في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا بنا في وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله وكونه مانعا من علته وصف اخر قبل عليه لا نزاع في العلة فجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه معنى ان اراد انه يصير ملكا لم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلم يوجد الوصف في الفرع اعني الاخر بل هو عتق مجرد للملك قوله او ثبت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلفت وعلتها 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 علم العلم بانه هل يقع بدل الكتابة ام لا قوله اذا 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 اذا 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 فالباقي في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل بالمصاحبة وحينئذ لا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شخصي غير مفيد فلا يدل على اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها وما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما اياه وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح سيأتي منها ما صرح فيه بالعلية مثل علة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما وجد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وبالمصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل يتلوهم بكلومهم ودماؤهم

فانهم يحترزون عنها وذاهبهم تجنب دمها واما في الحكم نحو الشارب فاقطعوا اليمنى والحكمة فيه ان الفا للترتيب والباعث معلوم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة الامرين وهذا دونها قبله لان الفا للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء لفظة الراوي مثل سهى فسجد ونحوها عند فجر وهذا دونها قبله لاحتمال الغلط الا انه لا يبقى الظهور واما الايما فوهو ان يقترن الحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لحصل غرضه ليلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قيل واقعت فكفر وهذا بعيد ان الوقاع علة للاعتاق لا ان العالم ليست محققه لكون سببا بل بتقدير فيكون بامع احتمال عدم فصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث المجامعة فانها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والدين العين والايما ايضا مراتب كما ذكره ابن الحاجب وفيه تصح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قتل الصيد على ما ذكره المصنف دون الايما على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء فمثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايما نظرا الى ان الوضع 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 الفاء وبدونها قد تورد في اشلة الايما وتعتذر عنه بانه صرح باعتبار ان والفاء وايما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان بانها احتمال كونها على حذف اللام فعيبانه انما يكون اذا كان الفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم النفع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم الممنوع مسلك 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 وغيرها سوا في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يلتفت بها القياس فجايز انفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايما مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سوا امكن بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث لو رتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع حسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعلق وورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فحق نورده ونزيد عليه شيا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام على ان تعود في اثنايه بالمراجع فالمذكور في كلام مخرج الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلما على ان الوصف لا يصير علة مجرد

الاعتبار بل لا بد لذلك من شرط يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معللا منزله الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد في جعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود الاثر فالتعليل لا يقبل ما لم يدل الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به لا بعد كونه موثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور الاثر جاز وصح ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة شهود الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابا الاخر عن الاسلام لانه بناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام عرف عاصما للمعقود له قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما جا من السلف فانهم كانوا يعللون الاوصاف الملايمة للاحكام لا الثابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة وانها تقابل العلة داعي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب الانسان 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 يحفظ في الدن ونحو ذلك مما لا يناسب ملايما وغير ملايم فخالط الصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرط زايد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون احص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن الصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف وجنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو احص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون احص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين ونحو ذلك ولا يكفي كونه احص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس احص من المتضمن لمصلحة وليس بلازم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشرع في الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا او واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واحص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول اجدى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان الكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وانص منه الوجوب مثلا في العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص هو كونه وصفا يناط الاحكام به وانص منه المناسب

المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا والاشكال الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص
الحكم لكنه ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فاكان الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فما بعده وما كان بالمتوسط فتوسط 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 الصفي
من المراد بالملائم كان مناسب هذا الاصطلاح لا الاصطلاح الجنس حيث 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 كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم
هو المناسب الذي ثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم عليه وفقه فقط ومع ذلك ثبت من
اوجاع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي 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 بنص
ولا باجماع ولا بترتب الحكم عليه وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين
او الجنس في الجنس فهاك يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال والجلة لا يوجد في كلام المعتبرين ما يوافق التقسيم
الذي ظنه الصفي قوله والملائم كالصغر في 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 فالولي
ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى يطهر العرض عن النسبة الى الغائط
بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير
العرض فالوصف الشامل للصورتين يدفع 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 الغايتين يوجب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى
ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بانه اقتضاء 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 كايقال ان يجب الزكوة في ذكور الخيل فالاجب في اناثها
لشهادة الاصول على التسوية بين المذكور والاناث واذا ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب منزلة
الشاهد العرض على الاصول 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 الحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم مجردا كونه مخيلا اي موقعا في القلب

حال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليها مجرد الاخالة سمي بالصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل مجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من
ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قالوا والمناسب ينقسم الى موثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر
شرعا او لا والاول المعتبر اما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو الموثر او لا بل بترتب الحكم عليه وفقه
فقط وذلك اعلى لما ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم
اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم
عليه 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 وقد رجح امام الحرمين والامام الغزالي قبوله وشرط الغزالي في
قوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص
وقوع القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل
السفينة لنجاة البعض لا يجوز ان 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 والغرة
كما يعارض بنقيض مقصود الغار فحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده
وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه محصل مصلحة هي نبيه
عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاوه كتعيين اعجاب الصوم في
الكفارة على من جامع عليه الاعتاق كالمملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن لم علم 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 الخلق في الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن
حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مفسدة ودفعها مصلحة 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 الترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع لمنعه بالكلية لكن قال من لم
يثبت عنده لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وهذا
الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
بوشر الكلي على الجزئي وانحفظ 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 لوجود هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعلية ما فيه المناسب الى موثر وملاءم وغرب ان المعنى باربعة اقسام ملاءم يشهد له اصل معين ملائم قطعا ومناسب لا ملاءم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا لخروجه عن القياس لو لم يرد فيه نص يعارضه بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لان الالغاء فيه في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو استدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** للزوجة اعتبار الضرورة في الضرع استباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملاءمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في محل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتاثير عندنا انما قال به عندنا لانه عند اصحاب الشافعي احيانا من ذلك وهو ان ثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي الموثر مقبول باتفاق القايسين وقد اورد بان الدوري القياس عليه لكنه اورد الموثر امثلة عرف بها انه قبل الملاءم 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 محل الاصل وهو المقطوع به الذي يعتد به مندوا القياس اذ الاوصاف الابعد الحل الثاني يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملاءم وخصصنا اسم الموثر باظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم الجنس مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى يقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد والجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير الموثر وقول الجنس القريب ليتدرج فيه الملاءم على ما سبق واورد بذلك العين النوع ليلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسلب المخصص بالجزء والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الذي يعلل علة لا مطلقا وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا بقي فرق بين علية السلب 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 الاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبد عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف العين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو امر مؤثر للوصف 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 احر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي

الذي هو العجز بسبب منع القوى عام من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل الساقط ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فلمعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فمحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات 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 شئ في الجوف لعدم فساد الصوم او علة ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن 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 فبعضها نظير لما سبق من ان السكر او الصغر من قبيل التركيب والملاءم الجنس القريب والضرورة للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملاءم فضلا عن الموثر **قوله** وقد تتركب بعض الاربعة اخفى 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 فلم انحصار المركب في احد عشر لان التركب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بانضمام واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة الافراد تتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بوجب التكرار ونقول اعتبار النوع في النوع لما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع لما ان تتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس لما ان تتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فاذا ضممت 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 البته واعتبار النوع في الجنس او كذا يستلزم التركيب الثنائي فلم افراد الاعتبار قصدا اضحا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمراد من الاربعة كالسكر فانه موثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو اتباع العداوة والبغضاء موثر في الحرمة ايضا والسكر موثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخذه بالكلية او بعضه كالمدمن لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو اتباع العداوة والبغضاء موثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب ما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب المحل عما يحتاج اليه شرعا موثر في الجنس في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب

مطهرة في بعض الاحوال كحب نشف النجاسات وايضا عدم وجدانا 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 عبد 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 النوع موثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ما على ما ذكرنا وايضا عدم وجدانا الماء وهو النوع موثر في الجنس اي عدم آستعماله دفعا للحال ان الجنس غير موثر في النوع لان العجز المذكور لا يوثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الذي علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كالنفاس علة لحرمة الصلاة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة من ان كونه في الصلاة او خارجها والجنسه وهو الخروج من السبيلين ناقض لحرمة الصلاة لان ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهي مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار 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 الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه مجنون بسبب عدم العقل موثر في مطلق الولاية ومن حيث انه مجنون ادمي بسبب عدم العقل علة الولاية 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 بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير موثر في آلتها 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 الحكمي القوي موثر في سقوط العبادة كما 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 فكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل واعتبر جميع ما ذكرناه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس لانه لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من عشرة 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 نوعية البدل

ولم يوثر جنس الطعم في دونه سائر المطعومات كالخضراوات والملاح هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** الا تعلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مناسبا او شهادة الاصل ان يكون الحكم المعلل اصل معين من نوعه بوجه ما فيه جنس الوصف او نوعه واما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكرنا من ان اعتبار الجنس او النوع في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل وصار 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 موثر 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 لان بعض بعضهم يسميه قياسا وبعضهم يكون استدلالا لا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم 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 الاستغناء 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 لم 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 اسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي كما يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فيوجد احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تعريف الموثر المعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير الموثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان عدم الغريب يطلق على ثلثة من الوصف احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيها ما وجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لم يعلم اعتباره ولا الغاوه في نظر الشارع وهو مردود اذ لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بما قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما نوعا منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار الجنس او النوع في الجنس لكونهما نوعا منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الحالة المنحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وجه نظرا لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون احد من الاولين اعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم

ان وجد سقط الماتن قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجوهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وتاثيرها ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل الموثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القرب في نوع الحكم او جنسه القرب على ما فسرتم به الماتن فممنوع ولم لا يكفي لصحة العمل حصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كسبر وتقسيم وتنقيح المناط ايضا وعن الثاني بانه لا دليل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة بمناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس المعينة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فحاصله ان يكون الوصف مناسبا ملايما لا اضافة الحكم اليه سواء كان موثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا وحينئذ يتم الاستدلال لعدم اطلاع ظاهر في كلامهم في هذا المقام ومن تقديرهم التاثير في الامثلة المذكورة فقوله عليه السلام انما من الطوافين عليكم او الطوافات لحسن الطوف وهو الضرورة اثر في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة عن اكل الميتة في المخمصة فانه 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 دمعرق انجر لانجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما موثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في كونه حيضا فلان الحيض دمرخيت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن وانجارها العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فكون له تاثير في التخفيف بان يحكم بوجوده بقياس الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قط وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء محبنة اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في 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 الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه كذا اورده محمد الاسلام وغاية تقديره ازهذا تعليل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام فكانت وساخا بمنزلة الماء المستعمل اخذ معاني الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيما لهم واكراما واختصاصا

بعالي الامور كما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واجمع كل فريق بقياس يشتمل على معنى موثر هو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين او بين القرب بين الفرعين والاصل ان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين فبهما فكان لكل منهما ترجح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه الجد مع الاخ كمثل نهر يشعب منه شعب ثم يشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل شعبتين من وادي فالقرب بين النهرين المتشعبين 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 اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار الماتن جريانا في اقيستنا في المسايل المختلف فيها فعللنا بالعلل الموثرة فان المسح اثر في التخفيف فانه ايسر من الغسل وعادي به الغرض ولم يشترط فيه استيعاب المحل كما في الغسل وتحقيق الركبة فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الدلالة تبقى عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار لحصول اليقين او يظن ويناسبه ولذا الصغر موثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك الصغر دون الكبارة ولذا تعين الصوم الغرض رمضان موثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العادة والعبادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين خلاف الغرضية فانه لا يعقل اثرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلما قالوا اثرها بين الاصوليين من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدم ابطال علية بعضها ليثبت عليه الباقي فلو رام انسان مقاما احدها بان الحصر وكفى في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف وتصدق ان عدا له وثلثه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل علية والا لما ثبت الحصر فما احصاه فيلزم انقطاعه وتاثيرها ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لاقتفى الحكم باقترانه الثاني كون الوصف مما علم الغاوه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالذكورة والانوثة او بالطول والقصر او 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 القدر انه على اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وجنس المعترض ان يدعي ذلك الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والممسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل وكل من قال بالكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو

مذهب المعتزلة واما تفصيلا كما هو مذهب غيرهم ولوسلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والمانع
العدد بالاعم الاغلب هو الظاهر قوله ويشترطون في سان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن
بدون ذلك عليها بينا واما على ما ذكره المصنف فكون هذا من المسالك القطعية ممنوع النص والاجماع ومكون
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 وتالة الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن
الفارق ملغى فتعين المشترك فثبتت الحكم لثبوت علته وقد الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته
اما ان كون 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 لاحد
الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين في قصة الاعرابي لا مدخل لوجوب الكفارة لكونه ذلك
الشخص او من الاعراب بل عند ذلك حتى تتعين وعلى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه
الى مذكوري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة لحكم 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 والدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه
عليه وجودا وسمي الطرد وعدما وسمي الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر حرم اذا
كان مسكرا وتحلل حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص حالتي وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الام وتعيين اضافته الى ذي الوصف
فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والام فاذا كان الام قائما
في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الام وتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله
لكن يجعل هذا الحكم حكم النص مجاز لجواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من يقول بعموم 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 تم الى الصلوة بل يتعدم النص لا عند القائلين بعموم 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 الغضب وهو غضبان
يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون تشغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء وارتفع النص قائم
في حال عدم الغضب وتشغل القلب بموجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء علم ان القضاء
اما بطريق عموم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المخلقة في القضاء وجعل 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 اتفاقي كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار مانع العلة او شرطها ساويا

لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد من احتمالات كثيرة وقد قالوا اذا وجد الدوران من غير
مانع من العلة من معية كما في المتضايفين وتاخرا كما في العلول او غيرها كما في الشرط المساوي فالعلاقة
قاضية بحصول الظن بالقطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم معضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر
ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لم تاتيه النظر كالاطفال يعلمون ذلك
ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم وجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو
فاذ كرة من المحال ممنوع اذ لو سلم ظهوره عند ذلك فانما يانه بحث عنه فلم يوجد واما الان الاصل عدمه
لما حصل الظن غايته انه يفيد مقوية الظن الحاصل من عشره ومنا قال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع
التجربيات فان الاطفال يقطعون من عند نظر واستدلال ما ذكرتم واهل النظر كما يجزمون على ذلك حتى
كاد عدي يجري الحال ان دوران الشيء مع الشيء لكون المدار علة للدايرة وجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف
باختلاف المحال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلابد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار
من الشارع اذ في القول بها لطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة
تنبيه على هذا المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس يلزم
للعلية فكذلك ليس يلزم لها لجواز انا لو جد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بنا على مانع او على عدم تاثيرها حقيقة
وانما تخلف عند عدمها بنا على ثبوته بعلة اخرى كالحدث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغيرهما لكن قال
بعضهم بتغيير 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 لما استنبطوا من قيام النص
في الحالين من عدم حكمه امر لا وجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما
هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة في محل النزاع فانا لا نسلم في
المثالين المذكورين قيام النص مع الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال اسقاط
الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مفيدا لحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه
من وجهين ان اشتراط الحدث في وجوب الغسل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له
في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ الغسل لا يفارق الاصل لسببه وانما يفارقه محاله بان يجب في حال لا يجب
فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي انما يترتب
على الحدث وثانيهما ان العلل ظاهر النص تخفيفا فتضايه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يصير
اكثر الصلاة فلابد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من
المضجع كناية عن التيقظ من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص
واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والمطلق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من المضمر وهو من
قبيل المشاكلة او الغلبة او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب

فان محل البدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالاداء في وجوب التيمم فلم عكست اجب بوجهين الاول ان الاصل مطهر بنفسه فاعجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المعتفرة الى ازالتها بخلاف اعجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصح معه بالحدث الثاني ان تلك التصح بالحدث في نفس الوضوء اشارة الى ان الوضوء 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 الاعجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند علم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الاصل في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل الجمعة والعيدين وصح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما اعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول ۱۲ من المحدث احجا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على المقدر اي لوسلم ان العلة هي الحدث فهي بثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلا نسلم استفاد حكم النصر وهو حرمة الفضل مع وجود الوصف وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان سيفة مبالغة بمعنى المتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا حصل المقصود وهو منع فتاح النصر في المالزيع علم حكمه لان الكل يشتغل باستفاد العجز الا انه تعرض في الشرح لحال العلم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نسلم ان من حكم هذا النصر حل القضاء عند علم الغضب وانما يكون ذلك لو تحقق شرط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **فصل** لا يجوز ذكر في الاسلام ان التعدية حكم لا اثر له في التعليل عندنا خلافا عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص له محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة الفضل وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل به دون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص فجملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تغيير حكم مشروع معلوم بصفة الى محل اخر مماثله في التعليل فالتعليل بمختصر بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالراي وله لاثبات شرط شرعي او وصفه بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرع ونسخه بالراي وله لا اثبات حكم او وصفه ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز مثل ذلك لانا اذا وجدنا في الشريعة اصل صالح للتعليل ويطلق ويتعدى محله الى محل لعدم سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم احرز مثل الوجوب والحرمة وغيرها فحصل الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق والتعليل 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 بعض انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر

علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سبب الوجوب الحد قياسا على الزنا وجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المتقدمين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلما احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها لا يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجدها اصل في الشرع ومنع انها وجدت صاحب الميزان لما منع لقول من قال ان القياس مرجحة 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 يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس يثبت فمسلم والجميع سواء فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس فيتوهم ورود الاشكال بالمتم بالقياس على المتم مجرد الجنس لحرمة 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 وما يورد في الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب وكذا 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 وهذا الوقاع اصل الاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فما لا وجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نسلم ان سببية القتل بالسيف بل نسلم ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسيف احد معبرات اما مسئلة حرمة الربا بالجنس فاوردها في الاسلام مثالا لا اشكالا فقالها ما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الوجب قيل قولهم في الجنس بانفراده انه محرم النسئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا مجال اصلا لتقييمه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة واشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربا حكما يستوي تحته بحقيقته لما روي عليه السلام نهى عن الربا والربية والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبرنا في بيع الحنطة المعلة بغير المعلة 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 فانبتنا به شبهة

146

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 شئ لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موزونا او ملاما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى الموزون او الملائم هو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته ما هو من مسالك العلة فكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم تثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شئ اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذا ثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عندنا من غير اشتراط التاثير او الملائمة **قوله**

فصل الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المتاخرين ومنشاها عدم تحقق مقصود الغير بتعيين وبنى الطعن من الجانبين على الجراة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون من اثبت حكما بانه مستحسن عقله من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا وجه في الاستحسان بما 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 الامة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن تلك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يتعسر عليه التعبير عنه فان اريد به الانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به فلا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن الدليل 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 نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل من غير ذكر العموم الى التخصيص بقوله وهو في حكم الطارئ على القياس مما اذا قالوا ترك الاستحسان القياس واورد على هذه التفاسير انه ترك الاستحسان بالقياس لكون عدوله عن الاقوى الى الاضعف واجب 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 ولكثرة استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه

لقبول العمل بما لا يعرف معناه وعلما استقرت الادلة على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق الى 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 الخاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي نسيا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند فقد هما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التشبيه والجواب انه لا يفتقر به الا عند ظهور النص والاجماع **قوله** وذلوا له فتبين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تعارض القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو انا خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان يضم الى وجه القياس معنى فيقوى بورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه لا اولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول نحو ان سور سباع الطير من الهارئ والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كلحومها لهذا الذئب لحمه لحم المحلل للاكل المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيها بصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالهرة والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا مات فيه فارة فجعل الحكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقتين بان حرم اكله ونجس لعابه للزجاذيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاخذ 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 التلذذ الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه حاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بلا قائه فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه نكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن النجاسة والنجاسة كالدجاجة الخلاة **قوله** والثاني لما كان علم تادي المامور به بالاتيان بعين المامور به امرا خفيا وعلمه خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي الصلاة بالركوع قياسا وعلم تادي به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالها على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالصلاة الصلوتية لانه تادى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا تتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان علم تادي المامور به لغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم

كان القياس ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تنادي بالركوع كما تنادي 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 لان المامور به هو السجود وهو غاير
للركوع فينبغي ان لا يتوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونها من اركان الصلوة وتوجهات
التحريمة وكالاسوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق جهة اخرى بخلاف الركوع في
الصلوة وهذا قياس خفي مبني استحسانا وفيه اظهار هو العمل بالحقيقة وعلم تادية المامور به بغير
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 بالصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان كونا قويين اثرا او ضعيفي
الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس في الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة
الباقية يتيقن عدم ترجح الاستحسان فاما ترجح القياس في الاول فمتيقن لا في الثاني فانه محتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاء به
الا انه يشكل ما ذكر فخر الاسلام من انا سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما
بالاعتبار الثاني فاما ان كون 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 وفي بقية اوجه حاصله من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس
فالاول من الاستحسان يرجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا
بقي اربعة اوجه حاصله من ضرب اخرى الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني العكس 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 واختلافا في ذلك خلاف
النوع وحكم بحجية الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبحجية القياس في الثلثة الباقية واذى
ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق

وصحة 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 اشتباع في ان تعارض قياس ضعيف اوصحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لا
كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما
ذكره ابن هذا كلام قليل الجدوى لان داخل الاقسام مردود فما اذا قسم الشئ بقسمات متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار احرام او فعل او حرف وباعتبار احرف معرب
او مبني الى غير ذلك فمع لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد لكان المراد بالقوة والصحة
كذلك احد القسمين مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان ثابتا
اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في
ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من عادة القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن
سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون القول للمشتري فقط لانه
المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون المبيع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا
انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع والمشتري لما قبل قبض المبيع فالقياس
الخفي وهو ان البايع منكر وجوب تسليم المبيع لما قرره المشتري من الثمن لكن ان المشتري منكر وجوب
زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض
المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ووجوب
التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث 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 العامل 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 الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف
بعد القبض فلا تعدي الى الوارث ولا الى هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيأ فيقبض
على مورد النص وهو مخالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا بعد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد العقد فلذلك اذا الفسخ لا يعيد 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
المتعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان وجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة الحاق
وجدان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ هو
موجب الاصل الذي هو سائر التصرفات بمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان توجه على المنازعين في قضية
واحدة قوله والاستحسان ليس من مخصصات العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة

كان الصواب
من ترك العمل الذي عارضه
الاستحسان في صورة ما سماه
الصنف

الاستحسان في سائر الصور وقد ذكر الاول في صورة الاستحسان للمانع وعلله في غيرها بعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا يوجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الاناء الشاربة وما يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ذلك القياس الجلي الضعيف لانه بدليل اقوى هو قياس خفي قوي لا اثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله وفي دفع العلل الموثرة** اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور هنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق المانع والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وما ذكره 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 مخالفة الحكم عن العلة في صورة النقض والدفع بالعرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورة فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم فيها تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله فنوقض** بالقليل يعني لو كان نجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان 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 عدم السيلان اذ ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها فلا تسيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على حكم آخر فوق توثيره 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 التثليث لانه انما شرع لتاكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيده المسح ويفيد في الاستجمار لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الافضل فيه وفي التثليث توكيلا للانقاء في هذا الكلام على ان كون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع هو في المسحاضة العاجز دفع الخروج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث لانه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت

فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بالمغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو وقع في البيع بين قن ومدبر في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر لانه لم يثبت في المدبر المانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه فقد اصاب المتوقع وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة المجاعة والنقض هو ما ذكر انه لا يجب الضمان فيه ظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن

الثاني

الثاني حاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة المحل الصائل باباحة قتله لا بقاء روح المعصوم عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فوقف عليها في المجاعة حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة مرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة وما يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي بمنع تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق لان العصمة انسقطت 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 التعليل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة وكيف والتعليل للغرض والمقدر **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لانه اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا انه عند استمرار السيلان يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض في احد السببين هو العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** اعلم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلل الموثرة لان التاثير يثبت الاجماع واجماع لا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لانتفاء علة الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع ابطل التعليل اما فوق تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك لان وصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه وسمي التاثير معتمدا على المحال الاخر واما فوق بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها لكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم 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 اجمع القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لها لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية واجمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موادها والنقض للمانع معارض للعلة بشبهة التخصيص بخصوص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان وهو معنى تخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد تبين انه مانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة

العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملقى فيها قوله وذكروا ان القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة كلنهم لما اختلفوا في تعداد الموانع اوردوا منها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وانع بكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما منع للحكم بعد تحقق العلة والوصف فيتبر عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعلة في اقسام المانع هو الاستمرار والمذكور في النقوم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج الباقية للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع ما نعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم الفعل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى الفعل لعدم مقاومة المرئ فالانمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلانه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالانمال ويحتمل ان يصير زمنا بافضائه الى الفعل فاذا ضابطها فقد منع ذلك افضاءه الى الفعل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه يشكل مبنى على التسامح ولا فالذي علة للقض والمعنى الاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص لجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلة 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 كالملك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتخصيص اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمنع اتصاف العلة بما ذكر ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة معنى اصلا الحكم المانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فاسقاط 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 تقييد بعدم المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه ملخصا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره ويقرره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم

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 شطرها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لا عدام ركنها او شرطها وهنا نظر وهو ان غلبة الظن التي هي العلة سواء استلزمت الحكم لم 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 قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لمنافاة وصف على ما جعل علة بان كون علته مشروطة بعدم ذلك الوصف فيمتنع بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا ورد عليه الخيار يمنع مطلقا ثم لكل علة والمراد بالمطلق هنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لانتفاء وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فيمتنع الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج الغير الدافع مع وصف عدم الجرح علة لانتقاض الوصف فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي من دفع العلل الموثرة فساد الوضع الثم مسح فيمنع الشليث كالاستيعاب فعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشق ومقتضاه قوله ومنه اي من دفع العلل الموثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقتح في العلة لجواز ان تثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة تحصل بالنار والشمس والحركة مع 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 كاف في العلل الشرعية اذ ليس في تاثيرها الايجاد وقد يجاب بان المتوضي اذا حصل منه البول والغايط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله الوصف سماعا ومنه العتق وهو ان يتزع الاصل وصف له مدخل في العلة لا يوجد في الفرع فكونها صلة منع عليه الوصف واد عا ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وهو ممنوع عند كثير من اهل النظر ولا كثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السايل جاهل مستدل فيه موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض جديد لا يبقى سايلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يصدون به علم وقوع الخبط في البحث والاولى ان يقال في اظهار الصواب وثانيهما ان العلة بعلما ثبت 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 علة وصف لا توجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق على وجه منع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله للنزاع بحسب

العود للمالك من قصور الجناية بالخطأ لايوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فاجاب المالكية العمد بان كون الوارث محبوبا بين القصاص واخذ الدية لايكون مماثلا له لان بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لايزاحم الاصل ولم يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اسات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقصود هنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ اجاب خلفه المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد اجاب مزاحمة له **قوله** ومنه المانعة وهي منع مقدمة الدليل امامع السند اوبدونه والسند هنا يكون منعا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع و تحقق شرائط العليل بانه لاتعتبر حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس و تحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان منع كلا من ذلك بقوله لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة اوصالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلانسلم وجودها في الاصل والفرع اولانسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول المانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل يجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد للجامع من مايفي العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى اللعب فصير القياس صناعيا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع الحدث كالماء فلما قال المستدل في برهان المانعة في نفس الحجة الى بانه بقوله لاحتمال ان يكون ممسكا مالايصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لاتكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا تقتل به الحر كالمكاتب فقيل لانسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل حالة المستحق انه السيد اوالوارث وقد ذكرذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان المانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لهجوم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يحتاج المعلل في النقض عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها احتاج فطول القيل والقال وكثر الجواب والسوال فينبغي ان يكون ذكر المانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح المانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه اوجنسه في نوع الحكم اوجنسه ويكون علة الحكم غيره اويكون مقتضا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لايصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل في الاسلام دفع العلل الموثرة بالمانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا مع قدورد النقض وفساد الوضع على العلل الموثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارض ليستقل شهادته فمنع عليه الحكم والدفع يكون بمنع احدهما فمنع شهادة الدليل كون الدليل في صحته منع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها ومنع سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة ما يقابلها ومنع ثبوت حكمها فالا يكون من الفسادين لا تعلق لمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب

والكسر

والكسر والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل حاكان مع السند اوبدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى المنع لانها استلزام عن تسليم بعض المقدمات من غير تعرض لمخالفة الحكم منزلة السند فان قيل ينبغي ان لايكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى من قبيل المنع اذ شهادته على المطلوب حيث قويل بما منع سقوط مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل شاهدا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان منع المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد الى الدليل اذ الدلول والاول اما ان يكون منع شئ من مقدمات الدليل وهو المانعة والممنوع اما مذهبه بعينه مع ذكر السند اوبدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض مع انه لوصح الدليل صحيح مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور واما ان يكون بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون عند اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعدكل من المعلل والسايل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجه والمقصود منا على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القلب في الدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون منع الدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتحرير ذلك ان الخصم اذا اقام دليلا على اثبات الحكم المطلوب وفي علته بان نظم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بمجادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة في جنس اثبات نقيض الحكم واما المناقضة في جنس ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت فيكل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند غالب الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض خلاف ما اذا اخذ الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقض الحكم بعينه قلب وان كان على ما يستلزمه فكسر واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بغيره ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لمنع علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى لما فاضوا اما متعدية الى محل عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود واشلها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر ما ثير العلة كيف يصح معارضتها

خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة معلولا على نقض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور
التاثير ولا تاثير وربما يورد على الوجه ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة اما في
التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قابل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فخصصه
بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير ما ذكره قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقييد بقيد او شرط
لا تبدلها وبغيرها لكون قلبا وهو ما خود من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او علما وهو ما خود من علم الشئ اذا قصده
الى وبانه على طريقه الاول وقيل بدئ اول الشئ 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 الدوام
وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه الندر والشروع كما في الوضوء وذلك لما ان شمول
العلم او شمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالندر اجماعا فعين الثاني وهو الوجوب بالندر
والشروع جميعا وهو نقض حكم العلة المعترض ببيت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم
منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقض ما است المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله لان
كل عبادة يعني اذ في المعلل كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها
بحكم عكس النقيض كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان علة
وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالندر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام ان الشروع
مع الندر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه
الوفاء لقوله تعالى وفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الابقاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى الى البطلان
المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء الندر والشروع في هذا الحكم اعني في
عدم وجوب صلوة النفل بهما والثابت باطل لوجوبها بالندر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير عسير
واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تعسفا الى ان هذه معارضة فيما
يعم المناقضة لتضمنها ابطال علة الوصف المستدل عليها بان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان
علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالندر والاول يعني ان القلب اقوى من
العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير بعيد عن حكم المعلل وهو اشغال الذمة
بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحمل لشمول الوجود وشمول العلم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لان من جهة الصورة والقلب لان الاستواء
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العلم اعني عدم الوجوب بالندر لا بالشروع وفي الفرع
اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالندر والشروع جميعا فلا مساواة

هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فهم من الاصلاب وذلك انه قال
القلب نوعان معارضة وليس بمناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب وتقابله العكس والقلب
نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل
الوصف شاهدا لذلك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهر البطن واما العكس فليس من باب
القلب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما معنى رد الشئ على
سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل الدالة على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي باسقاطها
وذلك كقولنا ما يلزم بالندر يسقط بالشروع كالحج وعكسه الوضوء معناه ما لا يلزم بالندر لا يلزم
بالشروع وثانيهما معنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا تمضى فاسدها فلا تلزم بالنذر
كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل الندر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه ملجأ حكم لحرد هبت المناقضة لان المستدل انما سنف التسوية ليكون اثباتا ودفعا
للدواء ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة وان الاستواء حكم مجمل وانه حكم مختلف في المعنى
بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثاني اعني المعارضة الخالصة فجنسه انواع في الفرع وعلته في
الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي غير للاول ومغيرا كما يقال المسح ركن فيسن
تثليثه كالغسل فيقال لكن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة
التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فتكون من قبيل جعل الدليل المستدل دليلا على نقيض
مدعاه فلزم ابطاله وماره في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع ذلك الزيادة ليس
دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من شقي العلة قوله وهذا اقوى الوجه
للدلالة صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وبواثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله ولقولنا
في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بغيرها قولنا في اثبات
ولاية زوج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فثبت على ولاية الانكاح
كالتي لها اب لعلة الصغر فنقول المعترض صغيرة فالاولى 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 لكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض
اسقطه بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقض الحكم بغير هو المقصد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته تستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار
يصير هذا النوع من المعارضة وجه قوله وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار
من كون الثاني عاهرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته
وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهه وربما يقال بل الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه
قوله وهي قلب ايضا من قلبت الاناجعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع

وهو اسفل قبيلهما منزلة جعل الكون معلولا لان علة المالكون معارضة اذ الوام المعترض دليلا
على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف ثم لو
اثبت كون العلة معلولا لم ينف عليته لان معلولية شيء لا تكون علة له وما يقال من انه معارضة
في الحكم مرجعها ان السابل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لم ينع منه بطلان تعليله فلم يبطل حكمه
المترتب عليه فغير نظر لان بطلان التعليل يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى كله
والمخلص كما يرد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك لانا لا
يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان نفيد التصديق بثبوته كما يقال هذا الجسم
قد مسته النار لانها محترقة وهذا الشخص متغفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند
تساوي الحكمين بحيث ان كون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في الاب
والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الوجه والجلد وبخلاف القراءة في الاولين وبحرس
فان قيل انما يرد المساواة من كل وجه وقصور متصور كسف 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 الاب
الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون العكس محتاجا في
النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا عتاج في المال لكثرته فيها وبالجملة فالكلام واضح لا يخفى لما سبق
من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قطع الحديد بالحديد يوزنون مقابل الجنس فلا يجوز تفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضان بان العلة في الاصل هي الشية دون الوزن ويقبل هذا الكلام فيما لو ان مقصود
المعترض ابطال عليته وصف العلل فاذا بين عليته 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 عليه لو كانت متعدية لم يكن للمعترض ابطاله في اصل اخر وبهذا اندفع ما ذكر
في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى محل عليه من انه يجوز ان تثبت الحكم بعلل شتى
وذلك لان وصف العلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني
القدح في عليته وصف العلل بقي الكلام فيما اذا ثبت عليته الوصف وظهر تاثيره لا تاثره
نعم والحق قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان عليته وصف اخر موجبا لزوال الظن
بعليته وصف العلل استقلالا او تاثيرا والى الثاني الاخر الذي ادعى المعترض عليه الى فتح
مخلف فيه كما اذا قيل الخمر مكيل فوجب بجنسه فحرم متفاضلا كالحنطة فعارضهما ان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيما مختلف
فيه فمثل 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 ولا فتح المخالف فيه فاثبات عليته احدهما يوجب
دفع عليته الاخر وهذا خلاف ما اذا تعدى له فتح بجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل علية وصف
المعترض ايضا فلا يتحد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم يلزم ان الاقيات والادخار
ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلزم ان الطعم ايضا علة لانه يلزم جريان الربوا في الملح مثلا
فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علته وصف المعلل وتاثيره فاتفاقهم بثبوت علية وصف
المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علته كل منهما مستلزم لانتفاء عليته الاخر بنا
على ان العلة واحدا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما مع رجحان وليس المراد انه يبطل علته وصف
المعلل وعدم صحة عليته وصف المعترض مجرد المعارضة واما عدل الفقهاء فالمقبول منها هو
المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين مع فساد عليته الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال
المختلفين واما وقوع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة
والفساد يستند الى معنى بوجه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد
احدهما عند صحة الاخر لان كلا منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا
قطعا لانا نقول يعني بفساد العلة الاهذا وهو انه لا يبقى الظن بالعلية سالما يرجح الاتفاق
على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجح **فرع** الاعتراضات التي يورد على القياسات
التي لا تظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا
وعدما وينبغي ان يراد بالطرد به هنا ما ليست موثرة لنعم المناسب واللام فصح الحصر
في الموثرة والطردية وليس المقصود من ايراد القسمين اختصاص كل من القسمين 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 ثم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل
الطرد به حيث قال انه ليحي المعلل بالعلة الموثرة واثر خبير يان حاصل القول بالموجب
دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطرد به **قوله**
اي القول بموجب العلة التزام السابل 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 انما يصح عبارة المعلل كما اذا قال القتل المتعمد قتل ما يقتل
غالبا فلا يبنى في القصاص كالقتل بالمثقل فجاب بالمحدد قتل عمد فيجب القصاص وانما حمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة سلسلة المسح وتعيين النية
فان المعلل بهذا السلسلة اصابة الماء محل الفرض بالمرات وبالتعيين بعينا فقط
مرجحة الصام والسابل حمل السلسلة على جعله ثلثه امثال الفرض والتعيين بعينا اعم من

العقوبة المتعلقة بالجماع وقاسوا السائر عليه على كفارة الصوم فظهر فساد ما نقل ان هذا مبنى
لسبية الحكم الى الوصف معنى ان وجوب الكفارة لا تتعلق بالجماع بل بالافطار وكما نقل منع التفاحة بالتفاحتين
منع مطعوم مطعوم تحرم بجامعة تحرم جميع الصبرة بالصبرة بجامعة فنقل الناقد المجازفة مطلقا او في
الربا دون محل الجزاء فلا تسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جايز وكذا بيع القفيز بالقفيز
مع كون احدهما اكثر والثاني ناقد المجازفة محل المعيار فلا تسلم سوقها في الفرع اعني بيع الفاخرة
بالفاخرتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول ممنوع وفي الثاني
سلمنا الى احد النقادين قوله والا ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا تسلم ثبوت
الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها ان اكيلا ولم تفصل احدهما على الاخر عاد النقل الى الجواز
قوله المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس ان يكون الحكم
الثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن منع الفرع
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو بطل العلة بالكلية بمنزلة فساد
الاداء في الشهادة اذ التي لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بغير الكلام المناقض
المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير وبغير ادنى تغيير كما نقال
الوضوء طهارة كالغسل فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انما تطهير
حكمان فالمراد بالنقض تطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث
لا يصح ان يرد عليه المناقضة والدفع المناقضة بغير ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام
على ما بين قوله ولبقاء النكاح عطف على قوله لانجاب العدة وعدل عن الباء الى اللام مع
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 لبقايه وحين
صرح 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 مع ان قول النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة
لها فكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان مستدلا لا براسه على بطلان بقاء النكاح مع
الارتداد لكنه لا تعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد تنبه على العلة بنقيض ما يقتضيه
وكمسالة الخ بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا نوى بنية مطلقة لان
مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير
رمضان فاذا استحق المطلق للفرض لعلى استحقاق نية النفل المفروض ليس رفع هذا فساد الوضع
بمعنى انه رتب على العلة نقيضها يقتضيه بل بمعنى انه حمل المقيد على المطلق وهذا امام نقل 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 تعيينه بتعيين الشارع حتى لو سرح العالم مراده بهذا القول بالموجب
بل بتعيين المانعة والثاني ان يلزم المعلل تعليله ابطال ما يتوهم انه ما حمل الخصم كما اذا قال الشافعي
احد المال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فوجب الضمان كالغصب فيقال منع الا ان استيعاب الاجزاء
الاما في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسايل يسلم المقدمة
المذكورة ويمنع المقدمة المطوية المذكورة وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يتبع
مع المقدمة المذكورة بقصد حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يسلم ان الغاية
المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا تدخل المرفق تحت الغسل والسايل يريد انها
غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فنقول داخله في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين
منعها لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على
ان هذه الاعتراضات لا تحصر القياس بل هو الادله فان قلت لم لم يكن هذا المثال من
القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسايل لا يلتزم ذلك قلت
المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل تعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم
عدم دخول المرفق تحت ما هو غايه له وقد يلتزمه السايل فظهر مما ذكرنا ان المصنف لو اورد
مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان الصنعة او نحوها لكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان ادق
قوله فالاستيعاب ثلث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة امثالهن فقد
محل الفرض الربع والثلثان فقد صار الربع واحدا والمحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة
التكرير والنص الوارد في الراس 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 يدل التكرير واما
المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله
في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير عسرا زيادة توضيح وتحقيق لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع 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 شرايط 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 فالواجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه
يكون جناية بكماله فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف

الذى يطهر كما مكر وصف بتغليظ فى دوم الخفيف وبالعكس حقا فان النجاسين المذكورين
من النوع الاول قوله الطهوري ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كما النكاح يتعلق به بقاء
النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة اشبه منه بالتحرم والضيق
ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهوا اسهل لكون الحاجة اليهما اكثر ففى ترتب اشتراط النية
فى ملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضى ما يقتضه من التوسعة والتيسير قوله والوضوء
والتيمم طهارتان فقد قال عن الشافعى رضى الله عنه فى اشتراط النية فى الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا
صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بما كان الافتراق وجوب استوائهما فى اشتراط
النية صرح به المصنف ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلا بد من التفصى عن المناقضة بان يقال المراد انهما مطهر حكمى اى تعبدى غير معقول
لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى نجاسة تزال ولهذا لا يحس الا بملاقاته
وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند علم العبد وحكم بان الوضوء يرفعه
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس
سواء نوى ام لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان غير التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى
غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه منزو وقد خلق آلة للطهارة فى اصله فحصل به ازالة
النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى ام لم ينو بخلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لا يصير
مطهرا الا بالقصد بالنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى انه ازالة النجاسة حكم
بها الشارع فى حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب
اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم فى اشتراط
النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب باستعمال الاعضاء
ومن استحقاق الثواب بكلمة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا للتقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب
بانه ان اريد بكل وضوء قربة فممنوع ان الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط منزلة غسل البدن عن
الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية للصحة
الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل هو على تطهير الاعضاء المخصوصة لتصير العبد به اهلا
للقيام بين يدى الرب فان قلت هو مامور به لغيره فهو فعل اختيارى سبوف بالقصد فلا
يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتوضأ معناه تاهب
له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضوا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المامور به
لا يحصل بدون النية للزمحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود واما المقصود
حصول الطهارة وهى تحصل بالماء مامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا

تصير مطهرا الا بالشرط الذى وقديه النوع وهو كونه للصلوة لنا فى مبسوط شيخ الاسلام وقال
فى 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 كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول المسجد فان فعل
فينبغى ان يشترط النية فى مسح الراس لان التطهير مجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول
ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء الكل والقليل بالكثير الثانى ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج
معتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة حجبت منزلة الازالة فى
ازالة الحدث وافادة الطهر لما فى المنزل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة من الضعف
كونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وحص الراس بذلك تيسيرا ودفعا
للحرج فان قيل ثبت ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لانه لا يفيد استغناء الوضوء عن
النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء
الاربعة على طريقة الغلب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث
جميع البدن بحكم الشرع فان انتهاء التطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذى هو اقل البدن خصوصا
الذى هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثه فى ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقوله
فيجب الاكمل بالنية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
فان رفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى هو اعتاد وتكثير وفوقه والاكتفاء بالاعضاء
التى هى منزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا ومنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع
الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنه لاصابة النجس وسيلة لسهولة الغسل امر معقول
الثانى معقول الاذهان فسعنى عن النية ولحقنه بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمنى والحيض فانه
قليل الوقوع فلا حرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكفى بالبعض قوله واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامى فخر الاسلام وصاحب الهداية فى هذا المقام وايراد
الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام
ان تغير وصف محل الغسل واستناله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية
ان ما يخرج النجاسة فى زوال المعقول وانا ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب
ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين فى الحكم بخروج الخارج النجس منه سببا للحدث لان شرط
القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى وانا على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس
سائر المايعات على الماء فى رفع الحدث كما صح قياسها عليه فى رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم
معقولية النص وانا 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

اذ لا معقل ان نجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بالمعقولية
ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ارتفاع الحكم
انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لان تعقل العقل على سببه ولا منافاة بين عدم
استقلال العقل بذلك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد ورود الشرع واما حاصل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف لم يراد
استقلال بذلك او متوقف 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 الحدث انما صح باعتبار انه طاهر
مزيل له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انه يعود طهارة
للمحل اي بغيره له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الدال على جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء
عين النجاسة لتزال واذا لا ازالة حسية وعقلا فلا تعديه الى سائر المزيلات خلاف الخبث فان
ازالته بالماء امر معقول فتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا
ناقص ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا صح الحاقه بالخبيثة لانقال
تطهير النجاسة معقول لانه الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره
فصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا 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 الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في
سائر المايعات ام لا على انه لو لم نوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة وهما نظران اما اولا فلان
ما ذكره في وجه التوفيق يقتضي ان الامر في الاسلام اما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول
من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا معقول المعنى فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير
بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الدال لا بمعقول وصف محل القبول من الطهارة الى
الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تعيين المحل من الطهارة
الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء في معرض القربة وانما تعيين بالنص اي ان الثابت
بالنص الغير المعقول هو تعيين المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد لا حقيقة وان المعتبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام
للذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة موثر في زوال
الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
لكنه تعدي ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول
على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول هنا هو مجرد

ما تحقق النجاسة في زوال الطهارة فما ذهب اليه بعض المشايخ من ان في سراية النجاسة الى جميع البدن على ما
ذهب اليه البعض بيان انصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في
ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع والبصر واما عدم غسل ما بلاقاه الخبث او
الحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان لجميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل
معناه وهذا معنى قوله لكنه تعدى جميع البدن حيث حكم الشارع بذلك والى هذا اشار
المصنف بقوله انصاف البدن بالنجاسة حكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال
الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فمن ذهب
من اصحابنا الى ان الاول معقول دون الثاني وحق الحاق غير السبيلين بالسبيلين وهم الحاق
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 ثبت وفي ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث
بخروج النجس وهذا جائز كما ستوا الجميع الذي في باب الربوا تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي
هو حرمة البيع عند الفاضل وانما حته عندنا تساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس مثل الحكم
وقد ثبت خروج النجس من السبيلين حدثا ورفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت الحاق
من عدا السبيلين حكم لكنه تحقيقا للمماثلة ورد كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى
ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا
نقول حينئذ لا يتطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتجاج الى البينة او الاستغناء عنها
هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى لا يدرك العقل معناه اي علته او ندرك لا بمعنى ان
يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول
ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه وهو خفاء في مراد ذلك قوله وفي هذا الفصل
اي فصل دفع العلل الطردية فوقع احترازا مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة
التطويل اي الزيادة على المقصود لان المقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام وكيف
في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين فقوله الاصل في الانتقاض في القياس الفقهي هو ما ذكره
المستدل اليه ان كان في عزيمة او حكم هو حسن في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في
العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لابتات
علة القياس او لابتات حكمه اذ لو كان لابتات حكم آخر لكان انتقالا 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 يلزم من كون ابتاته بعلة القياس والا كان انتقالا في

العلة والحكم جمعا والاستقلال العلة والحكم عجب ان يكون حكم محتاج الى حكم القياس

والانتاج حصو

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 لعلة احرى لاثبات حكم اخر محتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم محتاج اليه حكم القياس ان يثبت بعلة القياس قوله بالقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث قيل يطول الكلام بالانتقال عن دليل الى دليل والانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي منزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد انتقال الى من المناظرة اظهارا للصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل فلم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال ان المقصود ظهور الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر الا الى نهاية ثم لو انتقل الى معترض الانتقال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فيمكن انقطاعا قوله وامّا قصة الخليل جواب عن مسلك العنق الاول ومفرده ان كلامنا انما هو فما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا ضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه انتقل الى ما يلبس به على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلى الله عليه فان معارضه اللعين

كانت باطله لان اطلاق المحجور وتكذيبه لبرياحيا لان معناه اعطاء الحموة وجعل الجماد حيا اذ ان الخليل صلى الله عليه انتقل الى دليل اوضح وجعله ليس لكون نورا على نور واضافة غير اضافة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن قوله الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتقضيح كما قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها واظلامه بغروبها فان كيت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقيبها الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر اعتصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك في الحج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عليه وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه وكل شيء اي كل امر ثبوتيا كان او ساثبت وجوده اي جعله دليل شرعي ووضع الشارع ببقائه اي مع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فاذا قام دليل على كونه حجة لزم ثبوت الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع ولا لزم ثبوت 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 لدليله

فان

فان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهذا ما اصل العقلاء (قاطبة) في امورهم ومعاملاتهم وبالاجماع عاكانوا يشاهدونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من الجارات والقروض والديون الاخرون ستبعدها دعوى الضرورة في محل الخلاف فقيل بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم في الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل القطع ببقاء شرع عيسى صلى الله عليه الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وما يعضد الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء للمحدث وللمالكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد لجعله دليلا على الاولى بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بالدليل احدهو في شريعة عيسى صلى الله عليه لتواتر نقلها وتواطؤ جميع فرقه 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 يفيد 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 الدال على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه فقطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الباقي بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما معينة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك يحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض الى كون الاصل فيما هو الباقي ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو مقتضى الاستصحاب وهذا ما يقال 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 وبما يقال ان الشيء ما لم يحدث 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 يدعى الخصم بلازمة نقضه وايضا لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه عند ظن البقاء والظن وليب الاتباع وههنا ظهر ان قوله وكلما فما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف حكم بالشيء يدل دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصحيح الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة المنع فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمته

المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما قالوا لا يثبت النكاح بشهادة السامع الرجال كما لا يثبت بشهادة النساء لانه لا يطلع على اخبره عند الدخول بملكه لعدم البعضه كما بين الفرع فان علة المالية لا توجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة السامع الرجال وكذا عدم البعضه لا توجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يثبت كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال لا ضمان على الغاصب لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يسمى الضمان علة اخرى للاجماع على ان علة الضمان هنا هو الغصب لا غير واعلم انه قيل بان التعليل بالنفي احدى المجح الشرعيه منزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو مثله فيقاس فاسد منزلة الاقيسة الطرديه وغيرها ومنزلة التمسك القاسد بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحده فهو استدلال صحيح مرجع الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فتستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او اسفل اللازم على اسفل الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على اسفل الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجح فاسدا حد الوجهين لاجله براسها

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنيه قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك يعرفه جهابذ 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 مانع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد 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 ان اريد بقضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الكلام واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان اذ لا يحل المنكوحة وحل امها وكذا المحل قبل الحيض 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 هالك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض 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 كما لا يلزم 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 التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بما يقوي به على معارضه واشترط ان يكون بما يحتمل ان يكون لوقوي احدهما ما هو عنده راجح له لا يكون بحيث لا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة

احد

احد المتعارضين على الاخر وصفا او اصلا من قولك رجحت الوزن اذا ذهبت جانبا لكفته فلا يرد ان الراجح اذا لم يثبت الزيادة بما هو منزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثله ابتداء ولا يثبت الوزن مستقلا عن المزيد عليه فصدا في العادة والامام السرخسي لما سمى زيادة احد المتعارضين على العشره في احد الجانبين رجحانا لان المماثله يقوم به اصلا وسمى زيادة المجة ونحوها رجحانا لان المماثله لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام الوزن وزن اهل المدينه والمكيال مكيال اهل مكة حيث جعل الاول راجحا على الثاني هكذا نقل عن شمس الائمة رح وزيد عليه فضلا عما لا يكون بالغا منزلة الاوصاف كزيادة الجودة ونحوها بحيث لا يقصد بالوزن عادة لان الوزن الراجح في قضاء الديون لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان الراجح منزلة الجودة اولى من رجحه في حكم العدم على ما ذهب اليه الصفار لانه اولى بتحقق معنى التبعيه

قوله فعلى الاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان تساويا في القوة او على الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو منزلة التابع فقوي الصورة الاولى معارضه ولا ترجح وفي الثانية معارضة مع ترجح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجح لا بناءه على التعارض المبني عن العامل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك 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 لا كالتعارض بين اية واثنين او سنه وسنين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين لا ترجح ولا قوة بكثرة العدد لتحقق التعارض بترك العمل بالدليلين فحكمها انه كان التعارض بين عمل بارعا شيء او كان بين اثنين وقياسين او فعلين او مختلفين او اية وسنه وفي هذا كالمشهور والمتواتر فان عم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا لخص الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو اولى من قبيل تعارض المتساويين بل المتعدد راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان وذلك بترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين الا لنص فيما المتقدم والمتاخر انه لا يترك المتعارض من الاجماع ونص دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا يتعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترجيح بالقياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي لو لم يدر الى القياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنن فالمصير الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فالمصير الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي بل المصير الى السنة عند تعارض الاثنين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى وانا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وشال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى التعارض بين شيخي البني صلى الله

عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تعلمون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين اربع ركوعات واربع سجدات معارضا فطريا الى القياس على سائر الصلوات وعينا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان تساقط الاية الواحدة او الحديث الواحد بصار من الكتاب والسنة الى القياس اذا ترجح بالكثرة ويلزم من هذا ترجح الاية والسنة على اصل فيما اذا كان الكتاب موافقا للاية الواحدة وكذا ترجح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه اذا كان اعتبار قوة الاية بالسنة او قوة السنة بالقياس فاذا جاز بقوى الدليلين ما هو دونه فلم لا يجوز بقوته ما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس التام عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الاثنين ووقوع العمل بالاية سالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاية الاولى يجوز ان يصير متروكة التابع للاقوى فترجحه على خلاف الماثل وتقال القياس بصير متاخرا عن الاية والسنة عن الكتاب فالمتعارضان تساقطا ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي قوله انما تحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودها ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض المقتضيين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والكلام بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالمقتضين وانما المراد زمان نسبة المقتضين حتى لو تقدم زمان واحد زمان قيام الآن زيد ليس بقائم عدم لكن ما قصا ولو قدم زمان قيام وقت كلام قيل بعدمه انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان ما قصا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم احدهما على الانفراد لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين بصدد من الشارع الاكذلك قوله كما في سؤر الحمار وقد الشك في الطهارة لمعارض الاثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس ومعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتتوضاء مما افضلت الحمر قال نعم وما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن في احد الروايتين وقال الشك في الطهر لا خلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في الموجب الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته تكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان الدليل المحرم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشا من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان ظاهرا بيقين والمتوضى محدثا فلا يزول بالشك الا بيقين والمراد بالطهورية الاهنا فيكون هذا الاحد الدليلين بالكلية لا بعذر ما الاصول واذ لم يكن بد من ان يدعى عدول عن الاصل ضرورة اتباع الحكم سقا الطهور في الماء والحدث في المتوضى اخذ بالاقل

والنوم

والى ان الطهارة في الكلب اخف من حكم نجاسته سؤره هو

قوله

قوله

قوله

من قبل الحكم فهي الوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض اعداد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين مدعيين يجتمعا وثانيهما التعارض بان يبين مقارنة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذه على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والخلاص ان يقال المؤاخذة في الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي في سائر الاية 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 تعارضت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي عمل الغموس على كسب القلب من جملة ما عدت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الاية لا يؤاخذكم احدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد يحمل على المفسر وندفع التعارض وهذا ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ 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 الشئ وجعله باسا 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 لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك لان حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الاية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان المصنف ودفع التعارض ان المراد باللغو في الاول هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فلا يلزم الاولى ايجاب المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض لها لا نفيا ولا اثباتا ولا تعارض اصلا وهذا هو الذي 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 لا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان ذكر المؤاخذة انما هي لاجل 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 بانه لما نبه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم بالعمل المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين في الاخرة

واعلم ان

اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله بلغوا ولكن يؤاخذكم بما ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلما ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولوجه ما جعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا لذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخرويه ليس بحسب الاشتراك المعنوي او الخلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند الغالبين يعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيا من المؤاخذه عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او بإحداهما 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 فحينئذ مفهوم الغاية فانه متفرع عليه وحينئذ ان دل بيان الحل كان ثابتا بالنص فيقدم على الطهر فيبقى الحل الثابت بعد تناول النهي اياه وعلى هذا يجتمع عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه بجواز ان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فما وجه قراءة التشديد قلت قراءة التشديد تدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن فتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا بالطلاق الملزوم على اللائم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فكون جميع القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وكون قوله ولا تقربوهن من الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وعظم وصفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز ما حرم حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضان اي يصرن 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 الكل عدول 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 المفيدين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فالمحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قلت دعوى الكل مردود وعلى تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء للزوم دور هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس مسلما على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد سنا تبين ان مفاد الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس تمام الامر لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييرها بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة العمدة في النسخ

ولا تناقض من الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما واما التناقض من الحكم وعدم
الحكم وهو يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او الحظر فمن اذ المقدر انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة
من جهة انهما قائمان على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فالاختلاف بينهما في المعنى وهو 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 مستقيما لان
القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا يوقف **قوله** واقوله
عليه السلام دليل اخر على جعل المحرم رافعا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة **قوله** فالشارع اذا وجعل الثاني اولى بلزوم تكرر النسخ بغير السبب للنفي الاصلي الثاني
للاثبات وايضا السبب اشتمل على زيادة علم كما في معارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى وان
موسى والثاني مؤكد التاسيس خير من المؤكد وعن يعيش بان ان الثاني كالمثبت وانما يطلب
الرجح من وجه اخر **قوله** فلذلك بعض الدلائل على تقدم السبب وبعضها على تقدم الناقي فلذا
احتاج المصنف الى بيان ضابط في ذلك وما ترجح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل ذلك وما وان احتمل الامرين فظهر
لبس الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية يقدم الشهادة على النفي بان يتساوى
الناقي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا فتظر فيه
ليتبين **قوله** يتفقوا على انه لم يكن في المال الاصلي كانه سلما في الغد بقين ولا فقد روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم بعث اباراقع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما
في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بشهادة فيه اي بطلب الحكم
ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك ان الحق واحد فالمتعارضان لا يتقابلان في حق
اصابة الحق والطلب للومن فورد ذلك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجح اليه **قوله** فلو احد هما لما
كان المجتهد في 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 اما كان 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 كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجح
في النص والاجماع امّا ترجح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن
ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك والسند 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 والمسند كترجح المسموع من المتن 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 راويه
على ما لم يثبت والثالث كترجح الحظر على الاباحة والذابح 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 كترجح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علّيته بالايماء في
الاظهر وترجح ما تعدد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا ترجح
على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاخلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام لا يخفى ان الراجح ما اثر
الجنس ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم المقصود اولى
واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على ما شر نوع العلة في جنس الحكم
وعند التركب ما تركب من اجنس يقدم على المركب من مرجوحين او مساو 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 يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقع ما يكون الراجح منه
في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض
وكل ذلك ما يظهر للناظر 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 ان
العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا خلاف الشهادة فانهم ترجحه بالعدالة لتحلف
باخلافها بل بالولاية التابة بالحرية وهي مما لا تفاوت وانما اشترط العدالة لظهور رجحان
الصدق وقد تقدم ان العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه ان تزجر عن جميع ما يعتقد
الحرمة فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما يمثل لطول الحرة اي الغنا والقدرة على نزوج الحرة والاصل الطول
على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول والحد
الذي له طول الحرة لا يجوز له نزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرة جامع
ارقاق الماء الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي
العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر ان عنده على نكاح الحرة
نزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل استباع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف
ما اذا نزوج حرة على امة فانه يمنع نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه ولولا

بحرمكا لحق بقي مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلما تكاح الامة مع طول الحرة تكاح
ملكه العبد فيملكه الحر كسايد الاتحة التي هما لها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء
لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح فهو من الام
والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والضيق فاتساع المحل الذي هو من باب
الكرامة للعبد وضيقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة
قلب المشروع وعكس المعقول ان ماثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وهذا جار
لو كان افضل البشر ما فوق الاربع ونحن نجاب بان هذا الضيق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الدنيء مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر
دون المسلم قوله وفيه اشارة الى آخره ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو
اهلاك حكما دون وضع الآباء اعتق لانه اهلاك حقيقة اذ في الارقاق انما نزل ضعف الحرية
مع انه امر يرتجى زواله بالعتق وفي اعتاق ولد الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان
قيل هذا انتفاء عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك
قلنا في النوع ايضا انتفاء عن ايجاد صفة الحرية اذ المالا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان
يوجد منه الرق والحر فوجود الامة انتفاء عن مباشرة سبب وجود الحرية فمن خلق خلق
رقيقا لانه تنقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الباقي او وصف
ارقاق الآباء مع الاستغناء عنه مطرد لوجوده فمن له سرية اولم يدع جواز نكاح الامة له ومنه
نظر لان الحر لو كان فقيرا ولا يقدر على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي
قلت اذا كان له سرية اولم يدع قوله وكذا في نكاح الامة اي الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي
قياسا على نكاح المجوسية وعلى هذا اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر في الجملة
كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى
المنع كالكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارتفاع الآباء مع الاستغناء اذ الضرورة قد
ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان فوق تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق
انما هو في النصيف دون التفرع فان فات هذا لا ينتقم في المرأة فان حلها من ذوات الملوكة
والرق يزيدها الا ترى انها قبل الاسترقاق اهل للابا بنكاح وبعده حلت فلذا النكاح ولكل من
جميعا قلت حل النكاح نعم من الجانبين فنصف برقها كما نصف برقه وحل الوطي لكل الصيب
انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيأ قوله واما في المغازة
فقد قلت للحرمة فان قيل الحاجة الى ذلك لامكان تحقيق النصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان
حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او الاخر قلت في الحالة الثانية

فقد حقيقة النصيف فيها المقارنة والاخر الذي [illegible] معدد فان حقيقة لا يصير واحدة
[illegible] عرضا بالانضمام فلا يدخل في المقول بالتشكيك الحاق المقارنة بالاخر فعلما للحرمة احتاطا
كما جعل نصف الطلاق واحدا تنكا ملاحيث جعل طلاق الامة ثنتين واحدة احتياطا لان المحل كان
[illegible] يقبل الا نزول الا بعدا ليتقن نصف التطليقات الثلث وذلك في السنن دون الواحدة
[illegible] التكميل بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف اللانهاية اسما في جعل طلاق
الامة نصفا غلبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحرمة دون الحرية ونحن لهذه المسئلة
[illegible] تحقيق في فصل العوارض قوله وكذا في المسح اي على قدر ربع الرأس حتى على قدر ربع تاثير الركنية في السلب فاثير
[illegible] المسح في الخفف اقوى منه لان الاكثار بالمسح حضوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل
[illegible] الخفف واما التسليك فقد وجد دون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في
[illegible] الصلوة قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في
الايمان بانه تغليبا لان حسبنا انه تودى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ما تيسر يقع عن
الفرض لكونه شيئا عن مشروع الوضوء وتغسل وتصح الصلوة وقع على الايمان ايضا لتوجه عين قوله وكذا
كتصدق النصاب على الفقير بنية الزكوة وكاطلاق النسه في الحج قوله تحقيقا للخبر بالمثل تقريبا
وذلك كان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية يجبر بكثرة الاعداد
في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحط فاستووا فتوقف التفاوت
فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في المحل من حيث الجهات واللون وهذا معنى المثل تقريبا قوله ولهم
منه نسبة الجور ابتدا الى صاحب الشرع لانه الذي وجب الاحكام حقيقة وهو حاجة الى ان
يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نايب الشارع قوله والله الترجيح بكثرة الاصول التي
توجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في الخفف بوجوده في التيمم ومسح الخف
والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية في التلث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد لوجوب الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة لاكثرة الرواة قوله وهو قريب
من الاول اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بوجود الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لان الترجيح بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس
الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويمكن ان يقرر النوع الآخر بن
فيه وقال المصنف اذا كان اثر بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم
فهو مستلزم لشهادة الاصل فهو اثبات حسي مستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب
اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم [illegible] فاحدهما لا يستلزم الآخر فلنهما عموم

مزوجه ولنا قال هو صب من الثاني قوله الرابع العكس عني الاطراد في العلة انه كلما وجد الوصف وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في المدد المجهود وهذا اصطلاح متعارف والصنف بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك بالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان ايجاب اللازم مستلزم لاثبات الملزوم وهو على عكسه في قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وانما بان عكسا منطقيا قوله مع غيره اي معين فلا يشترط قبضه الوصف هو متبع المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو صحيح عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لبقاء رأس مال الكتابة على الاصل في الصرف هو النقود وهي ما في العقود وكان دينا بدين وفي السلم السلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فكون دينا فان قيل قد تعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في المنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فلما تم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند البعض فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاقتضى قبضهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس مبيعا اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبضه بدله وبعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون مبيعا اشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وبعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة اختلفوا في ان القابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والركن اثنان محل وحكمه اما وجه الاول سوى وهو ان شرط الجواز يكون مغايرا كالشهود في النكاح لا متحدا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لم لا يمكن هنا المقارنة من غير تراخ 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 كما في المحيط قوله مسئلة المتعارض كما يقع بين الاسباب يحتاج الى الترجيح لذلك وقع بين وجوه الترجيح بان يكون كل من القياسين ترجح من وجه فعند 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 فعند الترجيح اولا فلا غير ما عدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال قد تنقل حال الشيء على ما جرى حال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا تعارض احد القياسين عارض الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر عارض الى وصف يقوم ذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاساس بحسب الاجناء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف الذاتي مثلة

احدى جانبي مسألة القطاع حق المالك من العين المغصوبة بصنعته في المغصوب خياطة او صباغة او ما اشبه ذلك فانه قائمة في المغصوب فان كان من الوصف الحادث والاصل مستحق والباطل لا يصلح سببا في اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من ذلك احدهما بالقيمة ونحن حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجح الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة للمغصوب حيث والبقاء حال بعد الوجود وتحقق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب حتى حلولها بغيره اضافة الى المغصوب منه فانه ثابت من وجه هالك من وجه حتى انقدم صورته ومعناه بعامة القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار معنى فعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ونحن نرجح ابن الباخ على العم والعصوبة ان بحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة وبحان العم في حال القرابة وهو ابو العرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب وبمثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل كما فرغ من مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود لان الفرغ من مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والذكور منها هنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه افادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بجهة الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاعتماد على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بحق الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصوره بان يتكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل بحق الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصوره بان يتكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل احزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه مثله الاحاد في الشفعة والخلاف في عدم ترجيح النص الموجب على المطنب والعام على الخاص بل عند الشافعي يعتبر الخاص على العام والقابل بان قول الكلام اما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او كون مبينا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم الموثر وان كان الاخر اقوى او اسطع لا يخفى ان قوله على ذات جرى على ما اذا ركبت من اقل من جزئين وكانه من قبيل الشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له قوله فان كل دليل يعني ان الترجيح يقوي الاثر وذلك ما يجعل وصفا وتبعا للدليل لانها هو مستقل بالتاثير ويقوى التي انما يكون بصفة 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 الكلام لتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف تقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن قوله فلا ابن مسعود في الحصر وهو ما اذا ترك ابنا وبنت ابن احدهما اخ له من ام فان مروج عنه انه قوله ان ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد انضم قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها

كل مسئلة باحكام فيجوز ان يكون النبي واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بتخطئة المجتهد فذهب بعضهم الى تساوي المجتهدين في الخطئة وبعضهم الى ان البعض اخطأ اكثر فوائدا بمعنى ان مرادي اجتهاده الى وجوب النفي وهو اكثر فوائدا بمرادي اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في الاجتهاديه وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاجتهاد وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فجوز ان تفاوت بناء على دليل آخر واستدل المحققون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهاد به في الحقية لجاز للمجتهدان يخاصا بها شيئا من غير تغيب في بذل المجهود وطلب الدليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه احكم قبل الاجتهاد واما حدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان التعين 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 وجوان المجتهد اساء حتى 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 الامر على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو يدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقية بمجرد اختيار الحكم بادي دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوى ما يدل عليه الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد دل على ذلك ما ذكر في العقوم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البادل كل جهده في الطلب الجلي عذره بادي طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله واما الحق ان الحق واحد والمجتهد مخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والمراد 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 وتقوم 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 الاجتهاد حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفيه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر فجهة 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 خطائهم فيه على ما ثبت ذلك بوضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان فتوى الحكومة التي هي احق وافضل ولكونا عتاب سليمان مسببا على ان ترك الاولى من الانبياء منزلة الخطأ من غيرهم ينتفع ذلك قوله تعالى وكلا

بلغ سماعا

هذا مجموع او من بعض بعض التحقيق سواء الفرق والاستفتى كما في المحذوف المقال

166.

لا بد من معرفته جميع ما تعلق بالاحكام للامتناع اجتهاده في ذلك المسئلة محالما الشرع او اجماع قائم بعد معرفته ما تعلق ذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من تلك ما تعلق ذلك الحكم وحاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما تعلق احكام النكاح قوله وكذا اي الاشراف الثابت بالاجتهاد عليه الظن بالحكم مع احتمال الخطاء والاحرى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا بنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد يعني الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وسيحقق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وعند اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل ما قطعي او ظني وعلى التقادير الكل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان الحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد اليه ذهب عامة المعتزلة بر اخلفوا وذهب بعضهم الى استواء الحكمين الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وسبب ذلك الى الاشعري في انه لا يتعلق الحكم بالمسائل قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فمن اصاب اجر ان ومن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لقوله وهفاتها فلما كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هولاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل 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 مامورا 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 مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الجهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل الحق يتعدد اتفاقا فعل واحد المتناقضين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى تخصيص في الاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص

اختلفوا في الكل سبب اختلافهم في الكل ما سبب اختلافهم في الكل ما سبب اختلافهم في الكل

قوله وهو وجه اه اى المقصود على ما ينبغى والله تعالى اعلم قوله وعند بعض اصحابنا اه اى النظر الى الحكم فانه لا مانع فى بلوغ الوسيلة قوله وعند بعض اصحابنا اه اى النظر الى الحكم فانه لا مانع فى الادلة السمعية والادلة الظنية ان ساقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدرا للوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داوود عليه السلام بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه محطا بالاجماع سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لكان خطأ وعملا بل جهلا وخطأ وقد قال انه لا دلالة فى اياتنا والحكم والعلم على اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرها فى هذا المقام فائدة اذ لا تشتبه على احد ان النبى قد وقع منه حكما وعلما فى الجملة وينصف اجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلا كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك ويؤيده ان الاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وانتفال الامر قوله واما قوله تعالى القايلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فلوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ فى قوله عليه السلام وان اخطأ فله اجر والخطأ فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا ما كتب فى اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان جعل لهم الغنائم اوان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى ابتاع الاجتهاد الخطأ الذى هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من كل وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به فى مسايل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد نص النبى صلى الله عليه وسلم فى الفدا ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرضا فيه لمسكم العذاب فى تلك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا تحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لامتناع الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فمن اين الحق لخطأه دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بنا فاخطأ المجتهد لتقصيره منه وذلك بما لغه فى الاجتهاد فانه يعاب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض

انتهى حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتنا فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين وبرده ما نقل انه قال سلمان عليه السلام غير هذا ارفق للغريقين كانه قال حتى لا يحتاج الى غيره لنفى وانما السنة والاشارة الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهى وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والعلم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظنون لا شبهة فى ذلك فانا اثبتنا بالقياس ثبت بالنص ومع وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا عبرة بخلاف من شذ فوجب ان يكون الحق فيما ثبت بالقياس واحدا ايضا وفيه نظر لان القياس عند الخصم شبيه لا مظهر ولان الاعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى احاد الحق او تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا بما يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والمتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض انما يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع فى شريعة يتناصل الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق وصريح النصوص ادعاهما من غير تفرقة بين الاشخاص لعمومه فى العمومات على السواء ولخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق فى الاجتهاد ثابت بالنصوص لعدم اجماعا او صريحا ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد هما اذا استفتى عامى لم يبلغ تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة الشيء والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستفت عليه غيرهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان فى الاول حقا لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد ولذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو تعدد الحق لزم التكليف بما ليس فى الوسع وتقديره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق فطرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطأ والتكليف به بعد الجهد ووجوب العمل عليه فلا يلزم عيش فان قيل المجتهد ما مورا بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه ما مور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده وحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد مخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة

في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فرض القطع اما قال القطع الاجتهاد
لان المخطئ في الاصول والعقائد معاتب بل معذب والكفر ان لحق فيها واحدا خطا والمطلوب هو
اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وعلمه وروية الصانع وعلمها فالحق
فيها مصيب واحد وانتهى وما نقل عن بعضهم من نصوب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذلم يوجب تكفير
المخالف كمسئلة خلق القران ومسئلة الروية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج
عن عهدة التكليف لاحقيقة كل من القولين **قوله القسم الثاني من الكتاب** قد وقع النزاع مرارا في
الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق ترتيب الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا
على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه واعدا بالحكم لان الطرفين من
المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب تعلق 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 يعني كونه دايرين
بين النفي والاثبات مفيدا للكثير بعنوم 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 وسها ما ليس
بداخلين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له واما الذي
اليك محصل الباب اجمالا لكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما ان حكم يتعلق شئ بشئ اولا فان
لم يكن فالحكم اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه
تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى ما فيه عنف وتارة الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من
الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع النزل بقطعي فمفروض او بظني فواجب والا فان
كان الفعل طريقه مسلوكه في الدين فمسنون والا فمفعل وطلب والثاني ان كان مع منع الفعل بحرام
والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجازية للحقيقة اما ان يكون
اولى والحق معنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا وحصر اربعة اقسام
وان كان تعلقا بشئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا في الشئ فركن والا فان كان موثرا فيه
فعلة والا فان كان موصلا اليه فسبب والا فان توقف الشئ عليه فشرط والا فعلامة **قوله**
وهواي 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 يحكم الا با اصواب 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 عليها هو مصطلح المنطقيين بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم
به ما تعلق به الخطاب كما قال حكم الامير على زيد بالامرة وهذا ظاهر فما هو حكم تعلقي كالسببية
ونحوها فانه يخاطب المكلف بان فعله سبب لشئ او شرط او عند ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف
كالرقبة او المنفعة ونحوها فليس المكلف به فعل المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر اذ الخطا
الملك تعلق 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 المكلف 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 واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت 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 بشئ او يكون مستعد بيان مراده بالحكم استاثر الى اخر مصدر قولك
حكمت بكذا الا الخطاب او الاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد
الشارع امرا الى امر فما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صرحا كالنص او دلالة كالاجماع
والقياس فهو حكم الوجوب والملك ونحو ذلك اقتضاء الحكم بهذا المعنى تشايع ظاهر على ان الصحيح
ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب 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 كفروغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد
يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب بفروغ الذمة للزلا اولا وليس المراد باعتبار
المقصود الدنيوي او الاخروي اثبات الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة او من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمه بسببه وحرمة الخمر على حكمه بحرمته ثم كما يحتمل ان يتقسم
الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا لم يحصر اداير بين النفي والاثبات
بل حسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل بفروغ الذمة قلنا لما شرع فحصل
باداها بفروغ الذمة واما عبادة الصبي فحكم المستثنى لما سيجي ذكره في بحث العوارض للكلام
ههنا في فعل المكلف لا 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 ولما معنى صحة القضاء بترتب المحكوم عليه ومعنى صحة الشهادة سبب لزوم

القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي اذا وقع بحيث
توصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه مرجعه مخالفة اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد
فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد
بمعنى انهما مقتضا خطاب الشارع وكلنا 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 ومعنى على انهما من خطاب الوضع معنى انه حكم يتعلق بشيء بحيث يطلقا زائدا على التعلق
الذي يلزمه وكل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك لان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل
وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية 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 مستقبلة حاصلة لها اما بكون 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 فائت المعنى مرجوحه للازمه
ما ليس مشروع اما عدم المال مع تصور الانفصال في الحال والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه
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 معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة تجب
بفروغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بنا وقد
لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره الحاذق اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح
والنافذ قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف
والحكم الذي معنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة
ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه بتتميم الحكم ولذا قدم 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 متنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك
في المباح استواهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صحا او دلالة بقدرته ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما يعتبره المقاصد حروبة وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز

فليكون

ان يكون الحد ناقصا لحذف او لوقوع الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
فان قلت فليكون الوجوب والحرمة ونحوهما اقساما ما هو اثر لفعل المكلف لا صفته له
كالصحة والانتفاع 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 كما سيجيء
ان شاء الله تعالى واصلي اعم الذي مبني على عدالة العباد ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة
او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد
حقيته العلم الموجب لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره فقد او اعتقاد اكان كافرا والواجب لا
يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني وبنى الاعتقاد على القطعي لكون يلزم العلم الموجب للذلك بل
الدالة على وجوب اتباع الظن فمجاحده لم يكفر وتارك العمل به ان كان ساهيا او لا يفسق ولا يضلل
لان الساهي في مظانه من سيرة السلف والا فان كان سحما يضلل لرد خبر الواحد والقياس
بخطئه وان لم يكن ساهيا ولا سحما فسق لتركه وجه عن الطاعة بتركها وجب عليه والهدا الثاني
بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الآن يعفو الله
بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز
له العفو وعند المعتزلة لا عفو فلا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لاتحاد الثابت فيهما بمعنى
ما ثبت بدليل قطعي لحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان خالف
الاول كان مردودا بالثاني وتارك العمل بالاول عاص وفاسق دون الثاني واما بين الفرض والواجب
لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو مسمى مدح فاعله وذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب 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 وكما
يكون المظنون مقدرا وكالمعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع ان يجب كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه 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 مستفيض كقولهم الوتر فرض
وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك وسمي فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك والى
هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فقط الواجب يقع على ما هو
فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في حق الفرض في العمل كالوتر عندي حنيفة رحمه

169

الله حتى منع تذكره صحة الفجر كذكر القضاء وعلى هذا مودون الندب في الفعل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يعتد الصلوة بتركها للزم بجبر 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 وهو مذهب جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين وعند بعض اصحابنا 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 الى عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو الاصل اللغوي والحق ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه عمل فوهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة ان واجب بالسنة **قوله** والنفل ما فعله اي يستحق الثواب ولا يلزم تاركه جعله حكم النفل وهو تعريفه واورد عليه صوم المسافر فانه الزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما نفل فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل التفقه كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع بصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن التراويح لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو نذر بعض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فما دام باقيا تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا يعاب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل ادآء النفل ولهذا يباح الافطار عند الضيافة واذا كان مخيرا فما دام باقيا فله تركه تحقيقا لمعنى الخيار وحقيقة ملزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سعى لزرعه فقصد زرع العنب بالنزفانه لا يجعل الا فاوجوابه 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 قلت 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 مملوء له فيه مآء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة ادام يوجد شئ سواه بخلاف فساد نزع العنب فانه مضاف الى مجاوزة الارض لا الى فعله الذي هو في ارضه الثاني ان الجزء الذي ادآه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق العبد بالافساد حرام ولا طريق لها صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة

واحدة شائعة في الكل فتحقق في الكل ما تحقق في الجزء الماضي وكونها عبادة متوقف على صحة الاجزاء الباقية وكونها عبادة كما لو نوقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية متنازعة المتنازعين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب سقلما فكذا هما يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع ما قد يقال ان الجزء الاول يتعقل عباده لكونه مقدمة لما بعده المتقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عباده وانعقاد الجزء الثاني عباده يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عباده لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عباده فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء التاسع بتم الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط وخوف الكفار قيل فرضات في اثنا العباده ينبغي ان يغاب فعلم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لمبطل فجعل العباده كانها هذا القدر فيلزم اتمام عباده الى الدليل الدال على كونه عبادة فان قيل يجب ان صيانه المؤدى يقتضي لزوم الباقي لان كون الباقي مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا قلنا الجواب ان الترجح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانه المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان مرجح على ما هو معتاد حقيقة وحكما وهو غير المؤدى لما ثبت ان المندوب نفل صار به تعالى بتسمية منزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار به فلا دو المؤدى في ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدآء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتدآء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار به تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار به الله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات وخوذ لك والشيء من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي يحرم 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 الخمر اكلها ومن الاشربة شربها ومن المناكحة وطئها وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرير مكة وحرم البيت 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 الشئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يغيب الماء مثلا وهو اولد وتانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخمر عن الاعتبار متحقق فيما قلا تكون محلا مجازا وخروج العين عن ان تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل

بشير الاعتبارات لحب ... تصير الوجوب والحرمة ونحوها ما تكون حكما اصليا انما هو فيما
... مطلق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو خالف اصطلاح القوم وانما وقع
... اختراع التقسيم الحاصر وانما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروى يعني ان يعتبر
ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تعبيرها ففي اصول الشافعيه
ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان
دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان المكلف عنه لمانع طارئ يحق المكلف لولاه لبقيت الحرمة في
حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا كالحرير او تخصصا من اول امره وذكر في فواتح الاسلام ان
العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
ولما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك الواخذه بالفعل مع قيام المحرم
وصيرورة الفعل وترك الواخذه بتركه الفعل مع وجود الوجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم
للتغيير عن الامر الاصلي للتخفيف وتيسير ترفيها وتوسعه على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما الزم
العباد باجاب الله تعالى والرخصة ما وضع للمكلف فعله بجنوح قيام المحرم قوله وهي اما
فرض كحصير العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بحق 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 تكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما
الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له اصله وجوبا
او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفه والتوسعة لا
التضييق فلا تكون 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 واجبا على التقدير
الاخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له لكون مباحا ولا مرجوحا لكون حراما او مكروها
والواجب 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 تكون وجوبا اذ
العذر قد يناسبه الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الجائز وجوبا او ندبا لجواز ان تكون اباحة
كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص هذه المثابة
ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند
الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الامراد 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

... على المحرم فرض ... الحرام وكراهة ... المحرم لان فاعل ... الاول محافظ ... في الاخرة دون ... الثاني ... الرخصة

... الكفر على اللسان حالة الاكراه ... والمندوبة كافطار المريض عند بعض الامراد ... والواجب كما في حق المحرم ...

الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا داخل لا مزيدة 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 عند تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الثابت على 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 نقابلها ولكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تخويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بلزوم الترك 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 ويكون بين الكلامين تنافاة ثم يتوجه ان يقال بلزوم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا بناء على ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تسبق لك 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 الحرام والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل الحرام قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تاييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فمحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد فوت صورة بخراب البدن ومعنى فوت الروح اي خروجه من البدن قوله حسبه اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الخطا عذرة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى سقوت حق نفسه صورة ومعنى فلما روي انه سيملة الكذاب الخارجي من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر 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

واما الثاني فقد صدع بالحق فمضى له قوله وكذا الاسير المعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام الحرم ان يرجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الاسير المعروف فانه فرض الفعل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما سقوت صورة لا معنى ابقاء اعتقاد الفضية وفي اكل مال الغير المحترم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الا صورة لا يجازه بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية المخير بالعزيمة وان وردت في العبادات فهي ترجع الى اعتبار الدين لكن حق العباد ايضا كذلك فيما عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين بدل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية للصيام المحرم وهو شهود الشهر غير مسافر ومريض ووجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فاشبع حتى قل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا تناول الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره محمد الا ان الاصح ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وعند صاحب الكشف باحد قولي الشافعي والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند علمه التفرغ حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لم يظفر برواية تدل على انه بل الافطار افضل ان تضرر والصوم مزعزع الخلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي اكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صادر من المكره القاطع والمكره في الصبر مستقيم 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 كحرم 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 لم 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 كما لا يخفى قوله اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر 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 في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل الحكم بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي

مشروعا في الجملة قوله بخلاف في الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لا يبقى مشروعا اصلا فكان كاملا في الجارية بعيب الخمر الحقيقة قوله كقول الراوي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينة غير مشروعة في السلم حتى فسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان لا يثبت عينا لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ونهى عن بيع الكالئ بالكالئ وفي هذا بيان ان السلم حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة وانما ثبت العين في السلم مشروعا لانه انما يكون العجز عن التسليم والاباعة 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 معنى ترك الواجب ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض انما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فثبتت اباحة عملا بالاصل وعملا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص الا 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 فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون معربا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائدا 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 والاخبار 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 الفعل 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 والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على ما تحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر دائما قلة الاباحة والتأني في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا بقي ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة عند فواتها واحتمال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن فعل 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 ثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واحتمال تركيب البدن قوله روى

قوله وكان الخيار الثابت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه مخير العبد المأذون من الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة ولا يرد مخير من فاته ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن شبه الزجر العقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاوفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان السنن اخف عملا والاربع اكثر ثوابا خلاف القصر

ولا الاعتماد العلامة

عن عمر رضي الله عنه الهادي هو على ما يجيء الوالي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر الصلوة ولا خوف شيا وقد قال الله تعالى إن خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
قوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر اصلوه والاسب باعتبار كونه صدقه
وقوله فاقبلوا معناه اعلموا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي
باسناده الى علي بن ابيه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصار الناس الصلوة
اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت
منه 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 بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التعليق بالشرط ولا
يخفى ان سياق القصة بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرتض هذا بدليل 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 بناء على وقوع العمل على خلاف
ما فهمه كما يشعر به سياق القصة ولذا استدل له بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول
بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية
فان الغالب من احوال الحرب 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 انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا كان التقييد بالشرط لغوا فارتفاع 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 ضعف كيف والائمة كالجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق
بالاعمل اليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين
قوله وان الخيار الثابت للعبد اذا تضمن رفقا لا بد عليه بخيار العبد المأذون من الجمعة
والظهر لان في كل منهما رفقا وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة ولا يرد خير من اعتق ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل
وهو معسر صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم تلك اليمين مخلفان لان الصومين مختلفان
معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر العقوبة وصوم اليمين كفارة
متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاوفق ولا يرد التخيير بين الركعتين
والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان السنن لخفة عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر

والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل بأداء الفرض والقصر بتعين الوقت فلا فائدة
في التخيير وانما فائدة الثواب ما يكون بأداء 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 بالشيء ههنا هو باعتبار
الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخير لا الايجاد كما في العلل العقلية
ثم لا يخفى ان العدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد
الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعليق بوجوه اخر مثل
المانعية لتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فرض كون الشيء ما هو داخل فيه لا معنى
لتفسيره بما يقع به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على الجزء الذي يقع به الكل
كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان
قولنا ركن زايد مستدرك قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى
الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه الدفع انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل بعض به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فهو الركن الزائد
الجزء الذي اذا اسقط كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا يسقط حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا
بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وباعتبار 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 جعلها 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 قد يقال في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص
الذي يكون للشخص انسانه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد فغايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب
عنه اسم الانسانية وهو غير مفيد اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان
قلت المقصود بالمثال ان الراس مثلا اذا سقط بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق
الخطاب ونحو ذلك واليد كذلك ليس كذلك لبقاء الحيوة وما تبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة
المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور
الخارجة قد تكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزئه فيسمى ركنا مجازا
فالحاصل ان لفظ الزايد لفظ الركن مجاز والاولى ترك بكلام النوع قوله واما العلة فلا شك
ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان مطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز
على ما اختاره فخر الاسلام حاول ههنا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما

يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الاقسام اعتبروا
في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها
باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة
ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما ما يكون
موضوعه في الشرع لاجل الحكم وشروعه له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الزنى والجرح وترك
المصنف قيد الاضافة كونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي
ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط وعنى العلة
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها بسبعة اقسام لانه ان اجتمع الكل فواحدة لا فان اجتمع
اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما الحكم والمعنى فثلثة ايضا لان الحاصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبرجاء فان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة ولا فان
تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحدة وقد اهمل فخر الاسلام التفرع 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 تشبه العلة والعلة معنى
وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كان العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام لعدم
لاستقامة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وتبعه
في اخذ كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هي العلة معنى فقط لانه جعل العلة لتحقق
التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتيبه عليه واما تعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط
لانه ذكر في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلة قوله هي مقارنة لا تراخ
في تعلق العلة على المعلول بعين احتياجه اليها وليس التعلق بالعلة وبالذات ولا في مقارضه
العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كما 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 مر شمة من ذلك بيان الاصل بين الشرع والعقل
ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية
فجوزه في الشرعية باخذ الحكم عنها وظاهر عبارة الامام ابي اليسر وفخر الاسلام تدل على انه يلزم عند
القايلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة ثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة
العلة تقدمها على الحكم والحكم بعقبها ولا يتقارنان 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 تعلق العلة بزمان فاذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين

وجود الاصل يكون الوجود علة مضافة اليه الحكم اذا الوصف تابع فلا ينعدم الاصل عنده ومن حيث الاضافة موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم وبعد الحكم علة واسطة هي الوصف فيكون العلة شبيه بالاسباب بهذا الاعتبار تقال ان ما ذكره محمد الاسلام في الذي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يلتبس شبيه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة شبيه الاسباب اخص الكلام ههنا ومراده ان حكم الذي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى الجريح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الذي عليه شبيه الاسباب فصار الحاصل انا نمنع ان الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقة مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة شبيه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقة او تكون علة حقيقة غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالذي 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 ست من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة سنة الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان تشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان الاجارة مع الاضافة اي الوقت وجود المنفعة تواضع بذلك ولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تعقد حين وجود المنفعة لنفس الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل اجل نصح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لاحكما لتراخي الحكم عنه الى الغد شبيه الاسباب لان الاضافة للقدرة كما في الاجارة توجب شبه السبب فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يقتضر وقوع الطلاق على مجئ الغد من غير اسناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي ايم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة شبيه 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 المؤثر هو المال النامي لا بعد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية

قوله بل العقل يمنعه لان وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول لا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل جعلها الفسخ بعد ازمنة متطاولة لفسخ 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 توجب ما اخذ المعلول عن العلة باخر زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز الفاصل بين الزمانين ولو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا او اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فممنوع في بطلانه فانها كانت لا تتصور حدوث حرف منها حال اتيان حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقى ضروري بقدر دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما بان في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس موثرا في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل ممنوع المخالفة من ان القياس انما 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 يلزم القول بتخصيص العلة اي باخر 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 علمت بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس مستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ولانه لو كانت علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتج الى وجه التفرقة بينهما والا لقال ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان اذن المالك في بيع الفضولي وقضى بدة الخيار في بيع الخيار صار مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى ملك المشتري بزوايده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضروره عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوايهما في الثبوت كالثمن والثمن قوله لانها اي الاجارة شبيه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف بنى مناسبة 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 ملك المشتري المبيع بزوايده فكانه ليس هناك تخلل زمان ولما فرغ الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد الكل العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث

لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة منزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء الحقيقي
فوات الرق والفل والمرض الاسامة وزيادة المال بالتجارة والحكمي هو كون المحل لا يحتمل ان يملك
لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله
ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فسد ان النماء الذي
يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من
جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل عن الغنى وجب مواساة الفقير بناء
اصل الغنى لانه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل
على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة
المستقلة لكان النصاب حقيقة السبب كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان
الدلالة سبب حقيقة لانه اشبه العلة اصلا فاذا كان النماء شبيه العلة كان النصاب شبيه
السبب لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبيه العلة
يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره واما قوله
شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب
سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا
وبهذا تبين انه ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسه وبهذا اندفع ما قيل انه لا يلزم
من انتفاء حقيقة العلية انتفي عن النصاب كونه علة العلة كما انتفي عنه كونه سببا حقيقيا ولا
حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب الى آخره وههنا بحث وهو ان
كون النصاب علة العلة لا ينافي ثبوته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك
والاحتراز عنه بالشرطية التالية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يفيد انتفاء ذلك لانه على تقدير كونه علة
العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لحكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس
من ضرورة علة العلة علم التراخي لجواز ان يكون الوسائط استدراكا كالردة والهلاك وعبارة
فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى للماليس
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 ما كان الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه
بالسبب وثانيهما ان النماء شبيه العلة فوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغيره
المصنف هذا الكلام الى ما ترى لما سنه ان التراخي لما ليس بحادث به لا يوجب شبهه كالبيع بالخيار
والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي لما وصف بحدث به وفي البيع التراخي انما هو لعدد

زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف والقرطبة الثانية لكن النماء ليس علة حقيقة
والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين
الطرفين في الشرطيتين لازم تساو وعلى ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر 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 المال فاذا تم الحول والنصاب قائم تبين صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما
يقال ان الاداء بعد الحول قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب اليها
قبل الاداء قوله وكما مر الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا
حكما لتحقق التراخي فيها فرض الموت علة للحرج عن التبرع بما تعلق به حق الورثة من الحبة والصلة ونحوها
ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف الموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية
والدين علة للموت وتراخي الحكم الى نحو الرد في المدة علة لترك شهود الزنا عليه للحكم بالرجم لكن توسط
شهادة الشهود عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى اذا رجع الراكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية
خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى على عمر الحكم فقال وانكل
ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب
من وجهة تراخي الحكم ومن وجهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصله بالاول سوى شرى
القريب فانه لا تحقق فيه التراخي فيشبه الاسباب من وجهة 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 المقارنة 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 سببه العلة ذكر الهرمز 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 الرحيمي سبب محض لان احد الجزئين طريق بعضي لا المقصود ولا
ما تمم له ما نضم اليه الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلة لانه
موثر والسبب المحض عندهم مؤثر وهذا مخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لجزء العلة
في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا هنا لما كان علة الربوا
هي القدر مع الجنس كان كل من القدر والجنس شبهة العلية فسد به ربوا النسيئة لانه شبهة
الفضل لما في الفضل من الشبهة فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى

الجنس فلا يسلم كونه العلة بل يتوقف كونه على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والتقارع وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما فان اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما الوجود الباقي والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون اسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير تحكما بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به ايضا هو شائع في عبارة الفقه ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كمن اخبر في ثقل السفينة والقارح الاخير في السكر وذكر الفقهاء ان الاول انما يصير موجبا بالاخير فالحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد جاء بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام الرضي وغيره والملك ليس بموضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء في ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى الجزء الاول **قوله** وبضمان احد الشريكين رجلان قريبا محرما احدهما فان اشترى الاجنبي نصف القريب بعده ضمن نصف الاجنبي بالاعتاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي بضعه ما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن ايهما موسرا علم الاجنبي او يعلم 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 الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا يرضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن قد يدرك الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وايضا لما لم يعبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا عبرة جهله اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اثبت عملا مجهول النسب ثم ادعى احدهما بضعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعي القرابة لانه لم يحصل بضعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لا يضمن قول ابي حنيفه رضي الله عنه ومحمد في صورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعلم الرضى واما اذا وثبا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما

انه ابنه يضمن الذي لان القرابة بضعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك لا ارث لمن ملكه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا يبان تقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فهما يكونان متباينين في الوجود كالاخبار عن الحبة وينتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بالاخبار هي مسئلة تخييرها وهو ينتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق السني محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون لما انه شرع مزجورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو ان تجدد فيه الرغبة الجماع اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد علم ان دليل الحاجة هو الاقراء على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك بها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسع الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي او ملك المين مقامه فان الاستحداث دال على ملك من استحدثه وتفرغ جهته وملكه كان من الوطي المؤدي الى الشغل والاستحداث دال بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك مكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك مكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط ماء فلو جد استحداث ملك الوطي ملك المين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء بلزم من البايع ومن غير طهور براءة رحمها عن ماله فلو امنا الوطي الثاني نفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق نفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل ما عتبار سبب ما عتبار ولهذا سماه الامام الرضي السبب الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في خدع الدعاي اي دواعي 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 لما جعلوا العلة مع فقد والعلة حكما فقط لان التقسيم العقلي يقتضيها والاستقراء يدل على وجودها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير 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 لانها 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 التاثير اذ لا تاثير 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

له فيصير وصف الحرمة بمنزلة العلة كالتزوج فكون الشرط صاحب علة قوله ان الاصل من سبب
الضمان اي ان الاصل الذي يجب الضمان بعد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب
له ولهذا كان الدال محرما حين قتل المدلول الصيد يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي اطلاع
الغير في الغير بحيث انه لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ان لم يكذب الدال وذلك 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
سبب محض بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لبني مدة بقاء
السلطان وحجة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لبني مدة بقاء
الدنيا فتعرض الصيد فيه لمثل اتلاف المحرم اموال المحلة والموفوفة ولهذا لكون ضمانه ضمان المحل
ليستعلد سعلد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بإزالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض
وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهاد به افتوا فيها بعد القياس استحسانا
لعامة السعاة قوله فوجابه هو من الوجوب وهو المغرب بالباء والمكين 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 حقيقة 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 وكالعين فساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فصيرت تلك الانتفاعات علة حقيقة
كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الانتفاعات المجتنة
لما شرطها في وقوع الاجنبية مع انه اضافه اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط
وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فلطها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين
لانها موضوعة للبر والبر لا ينفي الكفارة وانما ينفي اليها الحنث الذي هو فعله والبر مانع
عنه فكيف يصلح علة لوجوبه وانما علة الكفارة هي الحنث لانه الموثر فيها وقد سبق ذلك في
بحث الشرط فان قلت فلا عتبر في حقيقة السببية الاقتضاء وعلم التاثير فكان ان هذا
القسم جعل مجازا لعدم الاقتضاء منع ان جعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير
قلت نعم لان علم التاثير لما كان قد علما وكان حقيقة السببية في اللغة ما يكون طريقا
للشيء موصلا اليه خصوا هذا القسم الذي يتفي فيه الاتصال والاقتضاء باسم المجاز وتنبهوا على مجازيته
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقة وايضا هذا القسم مجاز بالنظر

باسم فكون علة حكما فقط قوله واما السبب هو لغة ما يوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا
الى الحكم من غير مباشرة فلجرت العادة بان تذكر هذا القسم اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا وتعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت ٢ اقسام سبب الوجوب
والناذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كالدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق
الدابة لما يلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب لشبهه العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى
المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس
بمستحق فتح السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك سمى الثاني سببا حقيقيا قال وبين السبب
ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة قوله
فاعلم انه اعتراض بين ما وجوابه فايدته التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى
ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه ٢ موثر فيه فلا يضاف للحكم من علة موثرة
فيه فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي فيه معنى العلة كسوق الدابة
فانه لم يوضع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقولها
ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحاكت به فكون له حكم العلة فما يرجع الى بدل المحل
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فتجب على السائق الدية ٢ المحرمان عن الميراث ولا الكفارة
ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم توثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل ٢ انه سبب في معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافه الى الشهادة حادثة بها من وجه انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فصلح ٢ يجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فتجب على الشاهد اذا رجع الدية
٢ القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صادفت قتلا اي مودية
اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي للقصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود
القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه ٢ يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
لانه جعل السبب القوي الموكد القصد الكامل بمنزلة المباشرة في اعاب القصاص حتما
للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي والثاني
السبب الحقيقي بان توسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب
كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا كذلك في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا
كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله بعون الشرع فالسبب سبب حقيقة لم يقع موقعه
على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انه
حره فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي المتزوج قيمة الولد لان التزوج موضع الاستيلاد وطلب
النسل فيكون المتزوج صاحب العلة والاستيلاد مبني على التزوج المشروط بالحرية وصفا لازما

الى الوضع اللغوى ايضا فخصوه باسم المجاز لعلاقة انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا الوصول
الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المآل لا يصير سببا حقيقيا لعلة على ما سبق
اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والا ولى ان يقال العلاقة هى مشابهته السبب من وجه
انه نوع افضا الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اى المعلق بالشرط الذى
سماه سببا مجازا شبه الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز
محض وهذا الخلاف يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق بعلته وقد ذكر فى الكتاب استدلال
زفر على عدم البطال اولا وود ليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر اما اما
وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يعقد الى الملك
حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثلا ان تزوجك فانت طالق بل انما ينعقد الى الملك
حال وجود الشرط لظهور فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين انما هو ايجاب الجزاء
فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او محققا عند فوات البر لحمله خوف فوته
على المحافظة وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كان ان تزوجك فانت طالق
كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول
الدار مثلا فوجود الملك وعلمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم فاشترط الملك
حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط حكم الاستصحاب وهو الاصل
فى الثابت بقاؤه فظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فصح التعليق وبعد الكلام
فيما وبعد ما صح التعليق بنا على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان
يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بنا على احتمال حلوله عند وجود الشرط اتفاقا فكذا
لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بنا على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط فى
بقاء التعليق بقاء المحل كما اذا قال لمطلقة الثلاث ان تزوجك فانت طالق حتى لو تزوجها
بعد التزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان التعليق ابعد من الزوال
والدليل على ان التنجيز يبطل التعليق فى غير اليمين بالله كانت باليمين بالله او بغيره انما شرعت للبر
اى تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا يمكن ان يكون البر فى
اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء الذى يلزم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان الجزاء
شبهة الثبوت فى الحال وقبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب
فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام
قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لحق المولى لدوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فلذا

عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه لكون السبب
تابعا على قياس السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لا يثبت الحقيقة التى من الحل كذلك لا
يثبت ما هو بمنزلته لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى عدم النساء وذلك لان مبنى الشبهة فيما
يدرء بالشبهات على شبهة الدليل مع تخلف المدلول المانع ومع ذلك عدم الحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات
محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله بزوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلث قلت لما فات ما لا بد منه لتحقق الطلاق والملك يقوم دليل على انه لا بد منه
فى ظن المتحقق بفوات البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد لا يكون عدوه
حصل فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما اشترط بقاء الملك ليقع التعليق كما
اشترط المحل لان محلية الطلاق ثبت لمحلية النكاح وهى ينعقد الى بقاء المحل 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 نعمة للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل
طريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما نصح باعتبار الملك القائم وليس فيه
الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا اضاف الشرط بان
حلف الدار بستانا او حلما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر
لانها بها تعرف كيمين الطلاق والعتاق ونعرض هذا الطريق عما اذا علق الثلث بالشرط
ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعقد آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عندنا خلافا
لابى يوسف رضى الله عنه فلو تغير طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط
ولذا صح يمين الابد وفخر الاسلام بان بطلان التعليق باعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطلقا
ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انا اشترط فى التعليق بغير السبب شبهة
الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى المآل فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون
دليلا على ثبوته عند وجود الشرط عكم الاستصحاب فتحقق كون البر مضمونا بالجزاء والحاجة
الى ذلك انما هو لتعلق الطلاق بالنكاح لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو
عين تحقق الملك فكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا
الجواب مستغن عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اى فى هذا التعليق معنى العلة وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقديره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة
التعليق بالتزوج معنى العلة لان ملك الطلاق انما استفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه تنتج ثبوت حقيقة التى قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا
للشبهة بالحقيقة ولان شبهة التى لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح فى عين
النساء وانما يبطل التطليقات الثلث تعلق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لا ن

عله المنع عن الوطى وذلك الرجل وهو قائم لم يتجدد وان تعله ليس فى ابطال حل المحلية حتى يتعدد بتعدد المحل بل منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فلتب الظهار لان ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه يشبه المحلله بالمحرمة

قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد حبت عادة القوم بان يورد واى اخر مباحث اقتضاء الظهار بالبيان اسباب الشرايع اى احكام المشروعه على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تعلق من المباحث المتعلقه بالعلة والسبب والشرط وخود لك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبره بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت باجاب الله تعالى مرحبا اوردلة نصب الادلة والعلل لما ما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافه الى اجاب الله تعالى لانه شايع الشرايع اجماعا فاوا ضيف الى اسباب اخر لم توارد العلل المستقله على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على اجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك فى 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 فى ان شايع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد باجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر جعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفه الاحكام بمعرفه الاسباب الظاهره على انها امارات وعلامات لا موثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الا غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر فى فصل الامر قوله فبين الايمان بالله اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يبنى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك وحقا فى ان وجوب الايمان باجاب الله تعالى لانه نصب الى سبب ظاهر تنبيها على العباد وقطعا لمعاذيرهم والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب وفى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان باجاب الله تعالى الذى هو فعل العبد لوجود الصانع ووحدانيته او عند ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ازله محدثا صانعا قائما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الدائم على ما فسرتم لما كان القابلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات معنى المسبوقه بالغير

والاحياج

والاحتياج اليه قلنا بين وجوب الايمان بالله تعالى لما تقرر من جملة الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وآثاره الخاصة لا يكون الا حادثا وهم سفسطون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب الموجب لكل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوته على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وبعضها اقصر آياتا فى الآفاق وفى انفسهم دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارض وسعتها واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارض فكان دليلا لكل من هو من اهل الايمان فالمراد بصحة ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس وتحققه وهو التصديق والاقرار الصادر عن المتدبر العامل اذ الكلام فى الصحيح العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق وحقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يوضئ فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى اذا بلغ فى مشاهد الجبل ولم يسلمه الدعوة فمات ولم يتلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يسلمه وعند اخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك فانما ثبتت صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق الاولى كما فى جمعة المسافر قوله وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما يحقق ذلك فى الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال لا ما قيل اليه من قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم ولما ضاعف الوجوب بمضاعفة النصب فى وقت واحد اعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفه فقدره الشارع بالنصاب اذ الكامل الغنى يكون بالمال الذى يصرف الى الحاجات المجدده فبقى اصل المال فحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار الغناء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اذ الغناء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المشتمل على الفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل لما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده يتجدد الغناء وتجدد النماء يتجدد المال الذى هو السبب اذ السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فكان تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله والصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه وتتكرر بتكرره ولان شهر رمضان اسم لمدة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشرايع للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك الايام واللياليا جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا فى الليل جن وافاق

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 معنى ان الجزء الاول الذي يحدث من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم
كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فتعلق السبب
على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض النهار فقد مر تمامه في باب الامر
قوله وعن لما لانتزاع الحكم معنى ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه كما في
البعدية المجاوزة فاذا وقعت صلة للأداء في حكم الانتفاء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال أدى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على انها وجب على محل فأداه
غيره كأنه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين لا يكون منهم مؤنة التكليف ضرورة ان
غيرهم لا يؤدي وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا تكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير من تجب له فلا يجب عليه وتصرف اليه فلا صرف عنه اذ لا خراج على الخراب وتدبر
في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه سلعته فالظاهر
انها عليه كالنفقة والمولى يؤدي عنه ولكن في الحقيقة هو واجب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما
عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد على اعتبار عارض الملوكية الوجوب على المولى فوقعت
كلمة عن اشارة الى الفرع الاصلي وهكذا نقول في الصبي واما الكافر فخراجه عقلا لانه ليس من اهل
القربة قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه اسم حقيقة لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف
اللفظ الذاقيل وليس بسديد لان مراد القابل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب
مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه شبه السبب في احتياج
الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كجهة الاسلام وصلوة المسافر تضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد لان جعل تضاعفا للسبب كالحمل على ما مر
واما تكرر الوقت فتقدر تكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة يتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم العيد وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل
اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الراس هو
اضافة وغيرها فرجح بانه ترجح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة رجح بانه
لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصفة
سبب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن اما عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا
على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج اي سبب الوجوب الحج هو البيت بدليل اضافة لا
الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة

كما في التفصيل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة قوله والعشر في اسبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية اما سبب
العشر فلان الشرع اضافه الى الخارج بالنص القدسي وهو الفلز من الزراعة والاسقاء وذلك لان العشر
اسم لجزء جزئي من الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدارها الدراهم فلم يكن النماء التقديري فقوله حقيقته
عشر الخارج متعلق بالنامية أي كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة
كما في العبد والكافر والفقير الذين لا يكون منهم مؤنة التكليف ضرورة ان غيرهم يؤدي عنهم فيجب عمارتها والنفقة عليها
لقوله تعالى حكما بقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كما يجب على الاب نفقة الاصول والفروع والدواب الذاريات عن الدار الحامين لها عن الاعلى والعشر المحتاجين
الى الانفاق الذين يعمرون مستغل الفرع الاعلى وتسقط في السنة الشهباء فكون النفقة
على المنفقين نفقة على الارض تقديرا باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء
من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير مستغل الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء
التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد لانه صغار ولا كبر ولا
على المقترض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار
وهذا هو منزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فكونا عتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فمنافيان
باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله
يجب العشر من الارض لخارجه وذلك 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 شائع سببية السبب واما اضافة
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون
ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الواقف بين
يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل
الصلوة واستمر 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 يرفع الطهارة وينافيها
وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو ينافيه بل يفضي اليه لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا
الصلوة مشروطة بالطهارة فتتاخر عنه 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 المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود

الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة او وجودها فالمعتبر في
المتاخر قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون علة وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات للاهلية من حيث
والعقوبة تكون اسبابا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الافطار في رمضان من حيث انه تلاقي فعل
الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء
وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مسل الشرب
والزنا فانه تلاقي 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 ههنا على السنة المجازية لانها اظهر واشهر
حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها
سبب بصفته كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا النفوس وشرط وجوبها فوات
البر احترازا عن مذهب حرمة ام الله تعالى الكفارة خلف عن البر لمصر كانه لم يفت فيشترط فوات البر ليلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعقدت بعد الحنث في حق الاصل
اعني البر لانها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله والشرعية للحكم
يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك ونقرر ان الله تعالى قد جعل هذا النظام المنوط بنوع الانسان بقا الى قيام الساعة
وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ به بقا النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في
البقاء الى امور صناعيته في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقرره من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المالكات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقا الشخص اذ كل احد تشتهي ما للاخر
ويغضب على من نازعه فمع الجور وتخل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات
قوله والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فيها الافعال
التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فمنها ما يتعلق بامور لا حرجة وهي العبادات او بامور الدنيا
وهي اما ان يتعلق 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 سيبه على التفصيل قوله واعلم ان الاكان

التعارف في العلة والسبب ما يحول له نوع تاثير او وجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان
في المصطلح فاسق ان العلة ما تشاد دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى
كونه فيها اشار ههنا الى اخلاف الاصطلاحات ازاله للاستبعاد ونفيا للوهم عن اعتراض وهذه اصطلاحات
ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض
وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط يجانا ان اسما ومعنى احكما ووجه الضبط ان وجود
الحكم اما ان يضاف اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وانكان فان خلقه وبين الحكم
علة اما ان يختار عنه منسوب اليه وكان عنه متصل بالحكم فهو الاول كعتق العبد ولا فان لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كعتق الدقن وان عارضه فهو الاول لدخول الدار فان دخلت طالق ان دخلت
الدار فانه ذكر في الجامع السلام فيما خالف ستة شرطا في باب العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم
من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا معنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او
السببية وقيل ان الشرط ان 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 اصالة كالشهود
للنكاح او لا عند المكلف كالطهارة للصلوة واما جعلي يقتضيه المكلف ويعلق عليه نصا فانه اما بكلمة
الشرط مثل ان دخلت فانت طالق او بوضع لغة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعلق دلالة كلمة الشرط
عليه مثل المراة التي ازدوجها طالق كانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان سبب الحكم على الوصف
معلق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي
بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها
فالحكم يضاف الى الشرط لانه تشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة
الصالحة فانه لا عبرة حينئذ للشبه والخلف فلو شرط قوم بان دخل فلان الدار فانت طالق ثم
الدخول بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر
المثل فان رجع شهود دخول الدار وحلفهم ضمنوا للزوج ما ادّاه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم
شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار و
اليمين اما المعلق جميعا فلا ضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة لانا باعتبار ما يؤل اليه او باعتبار
ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شاهدا العقد نفذ وقضا القاضي تصل
الحكم بالعلة فكل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل
لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها فرجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول
مع انه شرط والزوج علة قلنا هنا بنى على ان شهود الدخول اثبتوا شهود النكاح عن العيان حيث
ادخلوا في ملكا المزوج عوض ما عدم من البضع وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما عن فيه قوله

لشهود الغير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها الزوج المهر والحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال الشرط في اضافة الحكم الى الشرط الا بعارضه علة صالحة لاضافه الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم رجعوا معا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافه الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والمبين جميعا ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافه الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر فقال رجل ان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فضمان حنيفه رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي بما قد ظاهرا وباطنا لا يتناوله على ليل شرعي واجب العمل به فلا يمنع ضمانه عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مستندا على القضاء بطريق الاقضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق فيما يخفى فيه قد سقط حقيقة معرفة دون القدرة لان الاصل القيد واذا حله يعتق العبد واذا انعقد القضاء ظاهرا وباطنا بعتق العبد قبل الحل فلم يكن اضافه 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 للحض فيجب الضمان عليهم وعندهما سقط القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة الباطلة لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ ظاهرا كان دفعا بعد القضاء وبعد حل 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 على الاخصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو اداعى شترى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فاذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق على ظنهم والعجب انه صرح في مسئلة رجوع القدريين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافه الضمان اليها لانها اثبت 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 وقع بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم موجب الى هلاك المال في صورة رجوع القدريين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافه الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافه الضمان اليها لطروها عن جهة التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعدي

تاكيد المجاز لاساغ الاضافه الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا ان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان دون القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون كذلك وجوده وثانيهما ان التعليق لما كان مقدرا بعرف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاتيانهم العتق في الحقيقة فان قيل يخرج ان يثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا ثبت بان العتق حكم موت لا هلاك المال فلا يلزم الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد بلا من الاضافه قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو شارك العلة في الافضا الى الحكم والاتصال به وقد تعذر الاضافه 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 مستقيم انه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفير في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لكن الضمان على الحافر في رواية وفي ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي ولا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه لانا اذا كان في ملك الغير فانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان عند المشي لا باحة 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 شر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافه اليها فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر فهو ان هذه الامور طرق منصوبة الى التلف فتكون اسبابا لا شروطا وهذا يظهر 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 هو حكم السبب شرط اعترض عليه اي فصل 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 سقى دق القيد فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه تقرر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند حل القيد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى فعل الطائر هذا فلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بان كان دون حل القيد حكم السبب لا يعمل لعدم الضمان ويقدم ان الشرط المحض ما خرج عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومعرض اليه بان يتوسط العلة بينهما فكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط فلا يبان ثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الزمان الذي هو علة التلف كان شرطا في حق السبب لا في معنى العلة لان العلة هنا مستقلة غير مضاف الى السبب ولا حاكمة

بخلاف سوق الدابة ولنا ان امر عبد الغير بالاباق فاسق فانما يضمن بنا على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فحلفه وما يقال في بيان يقع السبب على صورة العلة ان ما هو محض الشيء وسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه محض الحكم والمطلوب تقديمه على صورة العلة وههنا نظيره وهو 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 لان الحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا ولا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا لا يصير ان عن الخروج عادة فعلها ملتحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان الماء فظهر ان لا يكون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستغنى عن الاستدلال على الضمان فوق كلام المصنف ليس كما ينبغي وهو حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما انه ان ارسل ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا شأن في اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان ارسل انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فالتفت عن سنن الصيد واتبعه فاخذه لا محل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا نخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قلت هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن لم يسبق 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 منتفي ان لا نضمن 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 غير ثقة منه قوله واما شرط اسما لاحكما 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 الدار من وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدار او دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لا تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما 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 الدار في غير الملك انحلت اليمين وانما الصحيح ان محل اليمين هو الذمة فيقع سببا فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المنعقد في الملك وبهذا يندفع الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين علة واحدة في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما العلامة هي التي تقتضي بغير الصنف ما تعلق

بالشيء من غير ما شبيه به ولا توقف عليه بل من وجه انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما تكون دالة 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 بمعنى 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 المتاخر 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 فقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القتيل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في بعض العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ظاهر هذا كلام المصنف محل نظر لانا اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر هو الشرط الحقيقي وثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالتعليق العبد بكون سيده عشرة ارطال واما ثالثا فلانه ليس كل شرط متقدم او متاخر يسمى علامة كشروط الصلوة وكل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود الميت على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة كما اذا كان ولاية من سقط في البئر بعد حفر البئر فان علة الوقوع هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان لا نظير لكون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قابلهم ان نقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر لانه 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 حصال حميدة بعضها منسوب اليه وبعضها ما موربه فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال 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 تثبت العتق تقررا على المولى الكافر وكما سبق بالزنا الاعتاق على الزنا فانه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وههنا لا سبيل اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء 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 لاحد اضراد المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعاء الزنى ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان استماع قبول شهادة النساء الخصوصية في المشهود به وهو الحدود ذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب واستماع قبول شهادة الكفار الخصوصية 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 بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لا بانها كما لو ادعى 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 علامة معترفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق نحو فما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج معترفا به اذا لو وجد احدهما فعندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله بنت مجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة هنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امراة فست ما سعها من الطلاق وعتقه وعندك يعتبر 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 شباب 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 ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والباب بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة تظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد بعد الشهادة قد تبت 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 يقام الجلد على العجز كما ان القاذف بعد ما ثبت عليه القاذف الحكم عند الشافعي رضي الله عنه فانه يحد ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على قوله يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان كلم زيدا شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق دون الطلاق 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 شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فكلف في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا بين ان القذف في نفسه ليس كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون حسبة 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 تتعلق به الحدود كالشهادة فاسقا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا على الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان وجد الشهود في البلد فاسقين وان تكلف من احضار الشهود وهو الى احد المجلسين في ظاهر الرواية والى اجتهاد الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى اصل حتى حال انه قذفه وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف فعلى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان ابى البينة على زنا المقذوف قبل يقام الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف من عادم العدد شهادة بدواعها الحق واختلفوا في حد القائم فاشار في الجامع الصغير الى بيته اشهر وفوضه ابو حنيفة 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 حيث يدرك بالحس او العقل اذا الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق الغلبة ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا 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 عنده ذلك الاركان والشرائط ويتلقى باسمائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل معرفا سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد والسرقة لوجوب القطع كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانعدام ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها وهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشروط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير سمي فاسدا من فوات هذه الاوصاف وبطل هو هنا اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انعدم 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 المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ولا نه الخالص حق

الكل سوا في الاضافة الى الله وسما في السماوات وما في الارض وباعتبار التفرد والانتفاع هو تعالى
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال العبد فظهر ما ذكرنا انه
لا يتصور فيهم اخذ اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد غلب الشائبة قوله لما 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 قام بنفسه كخمس الغنائم وذلك كحكم الاستقراء قوله وكل
اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد معنى ان في جملة الفروع
اصلا وملحقا به وزوائد معنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع
ما سوى الايمان من العبادات لا بدانها على الايمان واحتاجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله
لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده انما في كونها في نفسها
كذلك اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
وحدانيته وسائر صفاته وبنوة 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 ففي التصديق هو الذي عبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوى
وداشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المتقدمون احد قسمي العلم على ما مر به رئيسهم ولهذا قال
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 ينقادوا فلم يكونوا مصدقين والملحق
باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه دليلا على تصديق القلب وليس باصل
لان معنى 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 كالشمس الرملي
وفي الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم ينقد باللسان مع تمكنه منه كان
مؤمنا عند الله تعالى وهذا او فق باللغة والعرف الا ان عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا بساطا على الظاهر
حتى الخروج او الذمي اذا قضى امانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة ان تكلم بكلمة الكفر فكلم 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 وزوال الايمان عن الاعمال لما ورد في الحديث من انه لا ايمان بدون الاعمال

وفاصرة كرمان
واكره على الايمان

نعيا اصفه القال بنا على انها من سمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة مما فيها
من اعمال الجوارح واعمال القلب والملحق بالصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها
تطويع الابتاء لخدمة خالقها لا معقولة بالذات وزوايها مثل الاعتكاف المؤدي الى العظم
الجزء والكثير الصلوات حقيقة اوحكما بالاستظار على شرطة الاستعداد قوله وعباده
فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لرجحة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان
رأس الغنيمة كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميها صدقة وكونها طهرة
للصائم واشتراط النية في ادائها وغير ذلك مما هو من امارات العبادة والما 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 والعباد
والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتقلن من الزراعة في الخراج سما 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 ورد من العقوبة الغير اللائقة
بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالكلية لرجحة المؤنة راجحة فيه لكونها
باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل المؤنة فصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان
في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر نافي القدرية 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 رضي الله عنه يسقط العشر لان الكفر نافي للقدرية فلا يدخل تحت
العشر الضعيف بغير الوصف فقط فكون اسهل لرجحان العشر ووضع الخراج لما فيه
من غير الاصل والوصف جميعا والضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات
السائمة على ما يجيء الذي على العاشر كما يقال فيه بضعف القدرية والكفر نافيها لانا
نقول بعد الضعف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفر وخلا عن وصف القدرية
وعند ابي حنيفة رحمه الله يبقى العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القدرية والكفر
نافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف لم يثبت بالاجماع على خلاف القياس ففي معنى بعد

ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقدمهم من الدوح فلا يصار اليه مع امكانها هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قام بنفسه لو ثبت بذاته من غير ان تعلق بذمته عبد بؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق لله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق له تعالى لانه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واسبقى الخمس حقا له حقا لزما اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الخمس الى الغانمين والى بنائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا ينفع فيه المقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لحقه لم في 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 عمت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ ان فعله لا يوصف بالحظر والقصور لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او عند على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر بناء على انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل فلم تثبت الحرمان بدون التقصير كمن 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 اعظم حظر الدم قوله لانها اي الكفارات عقلنا فيها رضي الله عنه ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يسقط في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان لحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاسترداد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل ما في القتل فان ضمانه الدية او القصاص وامثالهما في عمده وظاهر قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصلة ونعني 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 المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان تكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فكون جهة الجناية غالبة فلزم ان تكون جنايته جناية 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 بان حكم العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويدخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان

مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة ولغا في رمضانين عند ابي حنيفة ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأتين او اكثر في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما انا فالفرق بين الظهار وبين الافطار في رمضان ان الظهار منكر من القول وزور انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو محض حق الله تعالى فلا يكون الظهار سببا لوجوب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وجعل التشبيه للكرامة وبهذا تدخل قصور في الجناية فيصلح ان يجاب الموقوف الدائر ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك معروف ونقض للقول لا يصلح ان يكون سببا للكفارة لان العود لا يوجد اذا وجد قبل العود لانه تعالى عطف العود على الظهار فرتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها اما حرمت الوطء لحرمة الثابتة بالظهار فجوز تقديمها على الفعل الذي حرمت به وقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي جعلت تكفيرا للمعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة التي صلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب للوصول الى الجنة تصيرين احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المصنف في العذر في كفارة الفطر وعنيها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس لصح فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات وصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان مرد عنه نفسه الى الافطار طلبا للراحة فامل فما يجب عليه من المشقة انتجره محالة وفي باقي الكفارات بالعكس لا سيما انه لا معنى للزجر عن القتل خطأ وان كفارة الظهار شرعت فما يذب الى تحصيل ما تعلقت 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 يلتئم 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 قيد الافطار بصفة العمد الذي به يتكامل الجناية ترتب 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 الماء حلقه في المضمضة فلو لم تعتبر في سببها كمال الجناية لما 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 مغاثا عن تسليم الحق المستحق لا بطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد قيام الحق بهذا الاعتبار فقصورها في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة شفاعية جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال وجدت

فيها معنى الزجر كالعقوبات وعبادة اداء معنى انها تؤدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتؤدى بطريق التقرب كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت ضدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فانى العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن الفعل الخطا مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كما قاله الجمهور فان الصوم واجبة بطريق العقوبة وبودى الامام عبادة لانه ماموربها قامها واما على ذلك وهو ان يجب التى عبادة وقربة ويكون اداوه عقوبة المكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر لان توسيط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولو ان المصنف جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارة لكنا نجعله لكفارة الفطر فحسن النظم ويستقيم المعنى المقصود الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة بورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها تجب على محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار لكن قيل سببه او شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضا القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرويته ثم افطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم تلزمه الكفارة لان القضا هنا قد ظهر انه ورث شبهة حل الافطار اذ لو كان فافيا ظاهرا وباطنا لا ورث حقيقة الحل وزعمه ان قضا القاضى برد شهادته خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد وابا القصاص على رجل فقضى القاضى عليه فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطع وجوب الغيبة يورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض عند مالك ان الاباحة اذا انقطعت عند حتى لزمتهم الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة ولو ان الرجل اذا افطر ثم مرض اما المريض فانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان زال عذر الافطار فى ذلك اليوم لان السفر المبيح فى 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 او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اى ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف وغلبة المعنى الاول يجعل حتى لو عفى جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لم يقم عليه الا حد واحد ويجب فيه الارث والاستيفاء

العفو المقذوف وتنصرف بالرق وتفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العباد غالب القصاص كالنفس لعبد حق الاستيفاء وللعبد حق الاستمتاع ففى شرعنة القصاص العبد تفويت حق المولى عن الاستيفاء وفى شرعنة الاستمتاع للمولى تفويت حق العبد عن الاستيفاء فلا يشرع للعارض الا ان وجوبه بطريق المماثلة المتبوئة عن معنى الجبر وفيه معنى العقوبة ما لم يكن حق العبد فيه غالبا وهذا فوق استيفاؤه الى الولى وجعل فيه الاعتياض قوله واما حد قاطع الطريق فانه حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء وهو الحد المطلق ما وجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى ان كان القتل فقيه حق العبد من جهة انه محل يستوفيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم بتبعيه اهل الدار اى بعد ما صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداء صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اى احد ابوى اذا لم يوجدا واذا لم يوجد تبعيه اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبى صبى فان سلم هو بنفسه مع ابويه كونه تابعا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعيه الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين عند الشافعى عند علمائنا لا يورث لان التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند علمائنا يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه المخلف خلف فكون المخلف خلفا واصلا وقد تقال الاستتباع فى كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه قوله لانه اى الم خلف مطلق ينتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فيتيمموا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء وقاية الفرائض به وتحقق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضؤ فحكم التوضؤ اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق اباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو اباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعى هو خلف مرورى يعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم تجز بعقده على الوقت وادا فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق وامابعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فمن له الماء ان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر متيقن يقدر على استعماله بدليل الشرع وهو التحرى فلا ضرورة حقيقة عندنا لجواز التحرى لان التراب طهور مطلق

عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الواجبان في حكم العدم
واعلم ان وجوب التحري عند التنافي انما هو اذا لم يوجد ما اخذ طاهر يقين كما اذا وجد التحري
جانبا فانه عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الثياب
السفلى حالة عدم القدرة على ما طاهر يقين كما يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند
الشافعي بنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا
ولا عجز مع امكان التحري والا جاز التيمم فيما اذا تغير فتقديم هذه المسئلة على كون التيمم خلفا
ضروريا يعني انه انما يكون بقدر ما تندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد
كونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور
فيه نزاع قوله ثم عندنا الى بعده اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين
الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله الخلفية في الآلة معنى ان التراب خلف
عن الماء لانه ثبت عند التقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب
العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون مطهرا لآلة ايضا كذلك وقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء دليل ذلك فان قيل لو كانت الخلفية
في الآلة لا فتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالجبيرة
الا بشرط فلما ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار وان السقاط
التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعلمنا انه يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد
المتوضي ما علم ان شرط الصلوة في كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كما لغاسل على
الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ما كان في زعمه
ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد
ان امامه محدث في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل معنى ان التيمم خلف
عن الوضوء لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كما قبله
المتيمم بالمومي وهذا دليل ان تقدم محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط
الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند نفوذ او وجد المتوضي ما كان
قوله وشرط الخلفية اي بدليل ثبوت الخلف من امكان الاصل لصدر السبب منعقدا للاصل
ثم من عدم الاصل في الحال لعارض لا معنى المصير الى الخلف مع وجود الاصل ولا ارادة
الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز تنقل الحكم
الى التيمم وهنا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة لانه معلوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا
حلف على شيء ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان

البر

البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب
بفعله او اعتقاده او الكف 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 جسما
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 اللام اول ما خلق الله العقل وانما قالوا 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 الحقايق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من
العقل المعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات
اونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها
ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط 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 فاحتج الى تفسير العقل فقالوا
هو نور يقذف به في القلب يبتدا به من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل 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 التنوير ولكن يرد عليه هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الداوي
والمكلف فسوء هذا التفسير وتحمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما
ذكره الحكماء من العقل الفعال هو الذي يوثر في النفس ويفيضها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة
اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك باضاءة نوره
يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه تحاصل الادراك بضي اي يصير اضوء
به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الفكر وترتيب المبادي الموصلة
الى المطالب ومعنى اضافتها ضرورتها بحيث يتبدى للقلب اليها ويمكن 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

وتقابل 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 او العقل الذى هو اول المخلوقات فى
كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى ان احد
العقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول
الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد ولما على
هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعانى فان قيل من شان القوة العاشرة الفعل ومعنى القابلية العاشر
والانفعال فكيف تفسيرها قلت هى قوة باعتبار سبب المبادى وتهيئه للعلوم والتعرف
فيها وقابليه من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وسوق الملك العلام فان قلت القوة
التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابليه الاشراق التى هى المرتبة
الاولى عن العقل اجمالا قلت المراد قابليه الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار وتحصل
غاية المطلوب وهذا يشمل المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشيخ
مراتب قوة النفس وقابليها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما
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 المقربة يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى
ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان ادراك الغائب من الشاهد اى استدلال من الاثار والاثر
على المؤثرات والمقدمات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
مبرءا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحراره هذه
النار ان كل نار حاره وكذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفه بالعوارض
والنواحى المتشخصة الخارجية حقايق كلية ولما تحقق المراتب الاربع فهو ان للنفس فى ذاتها قوتين احداهما مبدا الادراك وهى باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا
والثانية مبدا الفعل وهى باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع مكملة اياه باثرا الخاريا ويسمى عقلا
عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وتربيتها 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 الكاتبة
ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة
الانتقال 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 لم يكتب ولم ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضره عندها شاهدة

لها حاصلة عندها مستفادة تلك الاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك منزلة الشخص حين
تكتسب الفعل وعبارة المتقدمين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات
بالفعل ومطالما هو من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى لكون قبل استعمال الحواس وادراك
التصورات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولانى استعداد النفس الانتفاع بعد حصول المحسوسات
والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات اى مرتبة التادى الى المجهولات النظرية
ولما 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 او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كما لثلث الاول اوكاملها
كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال والاشكال للمتفرع كل حال من تلك الاحوال
قوة ما كمن يقال فلان قوى على نفس القول ايضا وفى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا اومنفعلا وجعلوا
المرتبة الثانية وهى ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها
يرتفع الانسان عن درجة البهائم وتشرق عليها نور العقل بحيث تجاوز ادراك المحسوسات قوله
فاعلم ان بداية ادراك الحواس مما ذكر فى تعريف العقل لذلك الحواس نهاية لزم ان لا يكون له بداية ولما
ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان لا يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل
قوله من حيث متعلقا بمبتدا والضمير فى اليه عائدا الى حيث اى طريق مبدا به من المقام الذى تنتهى
اليه ادراك الحواس لزم ان لا يكون نهاية ادراك العقل فلا يكون بداية ادراك الحواس
هو ارتسام المحسوس فى احد الحواس الخمس الظاهره وهى التى اعنى قوة سارية فى البدن كله بها
يدرك الحار والبارد والرطب واليابس وكذا الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش
على جرم اللسان تدرك بها الطعوم والشم وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين
حلمتى الثدى تدرك بها الروائح والسمع وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطحى باطن الصماخ
تدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تلاقيان فى مقدم الدماغ
فتفترقان الى العينين تدرك بها الالوان والاضواء واعلم 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 الوجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه
وبداية ادراك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك
وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ وبادى العصبتين الخمس مجتمع فيها صور جميع المحسوسات
فيدركها والخيال وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم مجتمع فيها مثل المحسوسات تتبع فيها
بعد الغيبة عن الحس المشترك من خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من
الدماغ فى موضعه على ما ذكر المصنف بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى القوة التى

اليها من طرق الحواس وانكشاف موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك المفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من مجال القوى هو الواقع لما ذكره المحققون من علماء الشرع واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف ليس لترتب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتب بعضها على بعض فاعلا وقابلا فانه يرتسم اولا صورة المحسوس بمخزن يرتسم منه المعاني بحفظ ثم ينفع بينهما التركيب والتفصيل ولهذا قال ثم رتبه الحافظة فاكتفى بلفظ ثم بعد ان تحلها بالمحل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلتين المجردتين عن العوارض المادية فيحكم عن العقل الفعال المتنزه بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما قطعنا به التعريف المذكور للعقل ولما تحقق هذه المباحث فما الائق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان في التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من المتاخرين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى جنس وهو نوع الظرفية مما بعد في العربية بل المراد ان العقل يدرك به الطريق الذي يظفر به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فمن انه لا مجال فيه لذلك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبات من الشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما سلكه العقلاء والصبيان والبهائم بل البهائم قد تحاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا تبين ذلك الطريق واريد سلوك ذلك الطريق فلا بد للنفس به تهذيب لها سلوكه بمنزلة نور الشرع في ادراك المتبرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تجلى المطلوب للقلب بفضل الملك العلام **قوله** ثم معلومات النفس بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختصاصه اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا والاول اعني ان يعلم انه علم باشياء متعلق بالعلم وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وحصول النفس اي بمعنى انه علم باشياء متعلق بالعلم والاولى بكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن تحدث القوة النظرية والقوة العملية والاولى بكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن تحدث القوة النظرية والقوة العملية والاولى بكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن تحدث

حيوة وبالعكس الاولى فان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وبالعكس الثانية فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير وانما يحتاج الى ذلك لان الانسان بالطبع محب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات منقادة لتطويع القوى واما الباقي فلان الخير والكمال محبوب بالذات والشر وعدمها من حيث انها خير وشر حركات البدن والخيرات اذا اكتسب العلم بالخير والشر وعدمها من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير حالة معرفة الخيرات والشرور تستلذ قابلية النفس تشاق نور العقل عليها بعد حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة من ذلك النور المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه وافاضته من جانبه منزله النفس في الاضاءة فكلتين من فعل الخيرات وترك الشرور من القابلية المسماه 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 بين ان العقل متفاوت في افراد الانسان جدا وبقاء الجدوا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال المزاج ونقصانه فكلما كان البدن اعدل والمزاج الجنسي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفايها ولطافتها بمنزلة المراة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور وكخفاء في ان النفس كما كانت اشد قبولا كان النور الفائض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاؤه والية فاشارة بقوله مشتد نجاة من النقصان الى الكمال فان النفس كما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكمل القوة العملية ازدادت شبها بالعقل الفعال الكامل من كل وجه وازدادت افاضته نوره عليها لازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول في الاشخاص تعدد العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط الكلام تعدد الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على نضج المجاريف الحاصلة بالحواس الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الحيوانية من المدركة والمحركة التي هي مراتب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وتعونها بظهور ادراك وهي بحركة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى في تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فلذا ما من الصلحة فحصل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان المشتغل هذا المقام عند البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب وفساد النزاع المعتزلة في ان العقل استقل بدليل كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر شعبان وحرمته في اول شوال وفساد النزاع الاشاعرة في ان الشرع محاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من

عقلي وسمعي ومتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانا الشارع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع لما لعدم ورود وانما التكليف وصوله اليه ويجب عليه بعض الافعال وحرم بعضها معنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة لم يقتل الشرع بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا الحاكم للعقل لا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا 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 يستعمل فيه العقل لا فالوهم بالحس والوهم وملكاتهما اكثر **قوله** فهواى العقل وحده غير كاف في جميع ما حصل به كمال النفس ورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطا وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء والكتاب حكم البتة على الهور واى الاسمعلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف 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 ترك الجوارح لضعف البنية فخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى عند اصحابنا خلافا للمعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة انما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والتمكن فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار مع وجود او عدما وهو يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان يعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه معصية فيه اصلا فانه تبقى الرخص بحالها قلنا دال في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو مات قبل ان يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للادلة على انه وحده زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا امتد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بعذور والا فمعذور وليس في عقد الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق عذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رضي الله عنه حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه مما رى من الافاق والانفس واما في الشرايع فعذر الى فتاح الجنة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يعذب مع بل يضمن فاله فالجواب ان العدم لا يسبب بدعوى الاحد ان دار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن

قاله واذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** فصل ع الاهلية يعني علمائنا ت
الاهلية للحكم عليه من اهليته للحكم والاهلية الا بالعقل فان الاهلية من احدهما
اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية الاداء
اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة وما وقع في كلام
بعض ان 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 بحقق الذمة لغة
وشرعا واتيانها بالخصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان
محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق
العصمة والحرية والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت 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 يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كمدة الكر بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة
الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم عن اعادهم جميعا في صلب ادم عن انسانا ملك الحالة
ايضا لتؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان فلا خص من
سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية
بها تصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة هي وصف تصير به 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 ادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف
بمنزلة السبب لثبوت الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت
فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته لنا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار
ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد الميثاق
الماضي كما مثال وجب في العهد الروة ان يكون لنا وكذا وانما على ما ذكره فخر الاسلام من
ان المراد بالذمة في الشرع نفس رقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار
كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسر للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم
الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين

تغير للنسخ والتوضيح

الى انه مثل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية لجميع الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية مثل للزوم العمل له الذي هو الطائر العنق من عنقه اعتبارا باسعاره في العنق كما يقال لحبل القضاء في عنقه لا يطاق دفعه به صار اهلا لذلك انما المراد مجرد الزام والالتزام وتحقق ذلك الى علامة البيان لوجوه قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انا لعظيم عرضنا على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك بتيسير كل لما خلقها له الانسان مع ضعف بنيته وبخاوه قوته لجرمه فان الراعي لها والقائم بحفظها الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها وساع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف الجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه حملها بشق عليها جهولا بغاية عاقبته وقيل لما انه العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباوهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون معينا على القوى بحافظا لها عن التعدي وبجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسرسورتها فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه ولست شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان بلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا للالزام لكن حاجة الى هذه التكلفات بل قوله تعالى فاقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى ظاهر في ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على سبيل التحقيق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مترسانجا الساغ ماوراك مبايعته اي بيتس بيا بيتك الى بيا بيك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالساغ لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تخرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد منزله طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى 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 او الشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامداد

والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع الحادثات في لوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منتظمة في الاعيان بحصول الشرائط كما قال عزوعلا وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرب منها يقال القضاء في العلم والقدر في الارادة وقيل بالعكس والقول قيل الارادة والقول فعل قوله فعيل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة ان يتقوم بها ويقدر بقدرها ومستقل عنها من جهة المقدر بالحيوة والهيولي للانفصال مكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لوجوبها عليه حتى لو اشترى لولي له شيا لا يجب عليه الثمن وما بعد الانفصال عن الام فهو ذمته 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 نه عما لم يؤد عنه فلهذا احتج الى تفصيل الواجبات ونفسها وجب عليه عما يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله لتفقه القرب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه الفقير بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه العوض من جهة انها وجبت جزا للاحتباس الواجب عليها عند الرجل فانما 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 توجد الزام كنفقة الاقارب والشبيه بالاعواض تصرد عنا لا لزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا تحمل الدية وان كان ذا عقل وتتحمل ان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزا المتصرف لحفظ الفاعل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا تتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بملغى ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان او ذهب في الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ليس باسبابه على طريق الجبر اذ الله تعالى خالق عن فاعليته وخلوق العالم وهو السبب متعدد في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا تحتمل النقل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ ولا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما تحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم

والاثم بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيثبت الوجوب
ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو اباه بعدما عرضه القاضي عليه ينفق عليهما وذهب
شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو
الاداء لان الاداء دليل كون الايمان مؤديا فرضا لان علم الوجوب انما كان لسبب عدم العلم فقط
والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد ذلك لما قرر اصلي الجمعة نفع فرضا **قوله** واما المالية
فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء
ليظهر المطيع من 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
لانا نرى 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 لا يسار
واما في حق غيره فالمقصود الاسلام والزام الحجة فان فعل قد يجري النيابة في المالية كما
اذا وكل غيره باداء زكوته فنعني ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه احتياطا بان يعمل
الغالب في النيابة الاحتياط بعقل الى المنوب عنه فصلح عبادة بخلاف النيابة للبدنية
كنيابة الولي **قوله** وهو محضة كالعتق والخراج يعني انه محض نفع بحسب الاصل والفصل
لا مخالطة 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 بكون العقل
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 الصحيح العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله**
فاسبب بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما
حسن لا يحتمل القبح واما قبح 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 فما هو
حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الجزم عنه فان
قيل هو محمل الضرر بالخراج والعشر قلنا نحن سلمنا انه لا ضرر فيه لان حقيقة
لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد الوقوع ولا عاد الاداء
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض فيه فان قيل نفس الاداء ايضا محتمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المسلمة
فالجواب انا لا نسلم انها مضافة الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم
فهما من ثمرات اسلامه واحكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما

وضع لسعادة الدارين فصحة التبعي انما عرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه
من حيث انه من لوازمه وهذا كان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فعقله
معتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض في العتق
الذي يثبت عليهما في هذه الصورة **قوله** الاسري انما اي حرمان الارث عن المورث
الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية تبين مما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا لابويه سلمنا
انهما لازمة ولم يعد اصرارا بعد صحة ثبوت الايمان لكونهما من ثمرات واللوازم من المقاصد
والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو
عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان العفو عن الكفر دخول الجنة
مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل ولنا في حق احكام الدنيا عندنا حنيفة ومحمد
رضي الله عنهما حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق
الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور كما يحتمل الشرعية محال كما يسقط بعذر واما
لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
وانما لم يقتل بعد البلوغ لان خلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة
في اسقاط القتل **قوله** بلا عبده اي يلزم الصبي والعبد نصفا تهما بطريق
الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا ان اذن الولي فتدفع قصورا نه
بانضمام راي الولي فتلزمه العهدة **قوله** كما لو باشرته لان الولي نظيره وليس من
المضمانات الولاية فما هو ضرر محض وقال الامام الرستغفني الحق انه لا ضرر في اباق
اصل الملك حتى يملك اسقاط الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوجة والى الزوج فرق
بينهما ولذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** لان القرض اي الاقراض قطع الملك عن
العين ببدل في ذمته من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامونا التلف باعتبار
الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من عند ذي يده وهذا معنى كون
القاضي قادرا على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان متردد ابينهما
اي يحتمل النفع والضرر كالبيع بمحمل الربح والخسران ولذا الشرى والاجارة والنكاح والمصنف
جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الغبن الفاحش فيه كان ضررا
ونفعا ولزمه ان لا يدفع 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 الاجر
اذا اجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث سبب مباشرة الولي

ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي يصرف الصبي عادة الولي فما يعمل الاب والوصي والجد عندهما
يوصف وعندنا هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة
فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز وعندهما
رايه لخصوصه فجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف لما باشره
ابو الصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حتى جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشره
بنفسه خاص لتجاوزه فجعل عموم رايه بان عمل بمثله الغير لخصوصه بان عمل بمثله بنفسه فيصير
كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطله جواب سوال يمكن تقريره بوجهين
احدهما ان الوصية تنفع محضا لانه يحصل بها الثواب فلا اخرجه بعد الاسقاط عن المال بالموت
بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تفويت مال الملك للحيوة 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 جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر
ابطال الارث الذي هو نفع للوارث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لان غايته بيان
التضرر في الوصية ولم يتم منه صحتها بادن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب
انا لا نسلم انها محض نفع حتى تعتبر بمنزلة مباشرة النفع الذي تضمنه اما وقع باسقاط المال
وهو انه حال الموت فلا تعتبر بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته او زوجها لوطلق امراته
المعسرة اشهرا ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه وممن يطبق جواب المصنف
على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر من عمل الملك الى اقارب افضل عقلا وشرعا
لما فيه من صلة الرحم وان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في
حكم الضرر المحض وبهذا تضعف قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني
ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر
قوله فيضمن لما ذكر لاهلية بنوعيها شرع فما يعترض عليهما ضررا محضا او احدهما
او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض لانه من الصفات الذاتية كما
يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بها الحوادث بعد العدم لم يصح
في الصغر لانه على سبيل الغلبة ع العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
واكتساب وبكسبه ان كان له دخل فيها باكتسابها او تركه ان لها والسماوية اكثر تعدادا
واشد تاثيرا فعدت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون خلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة الملائمة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان يحل دماغه
في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء

الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويضحك من غير ما يضحك منه
قوله بخلاف اي افاقة المجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على الوجه الذي يعتبره
الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فيسقط نفس الوجوب قوله
بخلاف المغلوب المجنون اما ممتاه وعبد ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد
مخطاطا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في اعاب
القضاء الثاني انه لا تنافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك
من باب الولاية والولاية بذمة الذمة الا انه اذا انتفى الاداء عقيقا وتقديرا بالنوع الحرج في
القضاء يتعلم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب
والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة والحرج في اعاب القضاء فكون
الاداء تاتقديريا بتوهمه في الوقت ورجايه بعد الوقت هذا اذا كان المجنون الغير المتمادي
واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند
محمد ليس بمسقط بناء الاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في الكتب مذكور على عكس
ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصلية المجنون الحدوث والطريان
اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فكون اصالة المجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو
المجنون الطاري وثانيهما ان زوال المجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض في اصل
الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان بمثل الطاري ووجه الفرق ايضا امران احدهما
ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوار
بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم الصغر فلا يوجب قضا ما مضى وثانيهما ان الاصلي
يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري
قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ع الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد
عبارة عن عاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه يجب اذا الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه
سواء اشترطوا في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة فيصير الحرج الان محددا اعتبر ذلك بان
نصف الصلوات ستا وها اعتبر انفس الوقت اقامة للسبب الظاهر عن الوقت مقام
الحكم سببا على العباد في سقوط القضا 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 تزد بحسب الواجبات

في علم ما حتم عن الاسلام لان اسلامها صحيح وهو حطاهما والراجح لان ذلك لحق العبد
وهو المدعية وانما سقط عنهما خطاب الاداء فما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما
الخلاف في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وعنه قوله وسنا النسيان
وهو على ما للصوره الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث
يتذكر من الملاحظة اي وقت شاء وبسي هذا ذهول وسهو او يكون بحيث لا يتذكر من الملاحظة
الا بعد تنبيه كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محتمة لحاجتهم الى الاقتضاء
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحتراز فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان ولما في
حقوق الله تعالى فلما ان يمنع المؤدي النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر
مع وجود المتذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فكون عذرا سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من
النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي لتركها لكن ليس هناك
ما يتذكر باخطارها 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 تسلم المصلي
في القعدة فمن داعيه الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات
اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تتركز في النوم وعن الحركات الارادية
اي الصادرة عن قصد اختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه اوجب تاخير
الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حال النوم ولم يوجب ما يحبط
نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقا
بالاستيفاء او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث تحقق الحرج لتكثر
الواجبات واستداد النعاس 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 فيلزم في لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لكان نائما
على 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
كلام المجانين الطيور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا
كذب فاذا اقر في صلاته لا تفسد هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم
تجوز عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في الغنية ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة

تبطل الوضوء الصلاة جميعا اما الوضوء فلان النص الغى الناقض بالنوم والبقظة واما الصلاة فلان
النائم فيها منتبه المستيقظ وعن ابي حنيفه تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضا
ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني على انه فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بتمادي
الاحبار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقد الى الاخبار وقتل على العلس ولما في القهقهة
من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم قوله ومنها الاغما اعلم انه شبح عن القلب بخار لطيف تكون من لطف
اجزاء الاغذيه ثم روحها حيوانيا وقد افيضت عليه قوه تتبرى بسببه في الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فتنير في كل عضو قوه ملتبسة بها فيه وهي بنفسها الى مبدئه
ومحركه اما المدركه في الحواس الظاهره والباطنه على ما مر واما المحركه فهي التي تحرك
الاعضاء بتديد الاعصاب اوارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فيها
ماهي مبدا الحركه الى دفع المضار وسمي قوه غضبيه والشرتعلق المدركه بالدماغ والمحركه
بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افه 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 اجابة تاخير الخطاب وابطال العبادات
لان النوم حالة طبيعيه لكثره الوقوع حتى عده الاطباء من مرادفات الحيوان استراحة
لقواه والاغما ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاحساد
في الاغما اشد لان مواده غليظه بطيه التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه
بخلاف النوم فان سببه نضج الغذاء بحرارة لطيفه سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه
نفسه اوبادنى نبه ولقله وقوع الاغما وندرته لا سيما في الصلاه كان ما نعا للبنا
حتى لو استغرق الوضوء بالاغما في الصلاه لم يجز البناء عليها فلما كان اوكثيرا بخلاف ما اذا
استغرق الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص يجوز البنا
الورق
اذا وجد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقه القلب
ورقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي عن ان الشارع لم يجعله اهلا للتصرفات
ملكه الحر مثل الشهاده والقضاء والولايه ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت حظ
للعبد فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا النفس بالبهائم في عدم النظر
والتامل في ايات الله للتوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيد بمثلين يبتذلون بمنزله
البهائم ولهذا لا تثبت الرق على المسلم ابتداء صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل
الرق ملكا من غير نظر الى جزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وانتفى قوله
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لان الكفر

وجه القضاء لا يتصور فيما يتجزى ولهذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شياعا وكذا
العفو الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان عتق بعض العبد مع بعضه رقيقا لان فيه تجزي
الرق ضرورة وقد قال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك
يقبل التجزي فيجوز ان تثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الخر
شياعا ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهليه
فتتجزء برق البعض فان فعل الرق والجزء متضادان فلا يتصفان بحيث يجب بانه لا يدل الا
على امتناع ان يكون الموصوف بالجزئيه بقيته موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما
شياعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شياعا فانه قابل لان يجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكه 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 لا ذم
الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعه هو حصول
الاثر عن فعل الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمجزي انفا قابين على انا
فلذا الاعتاق اذا لم يجز الاعتاق بان منع من المحل ان يجزا دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وجزءاه انما هو باعتبار المحل فجعل احدهما محلا
للاخر وذهب ابو حنيفه رحمه الله الى ان الاعتاق يتجزى فانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق
البعض لم يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسايد الاحكام
اذا لو ثبت العتق لبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تقرر المالك به فوقف
في الحكم بالعتق الى ان يودي السعاية وسقط الملك بالكليه فعتق وذلك لان الاعتاق
ازاله الملك اذ الاتصف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو مجتمع
فلذا ازاله كما اذا باع نصف العبد شياعا زوال الملك بالكليه يستلزم زوال الرق لان
الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى واسقاط اللازم
يوجب اسقاط الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل يقال بعض
الملك من غير تعلقه الى مالك اخر يكون ايجاد البعض من عليه موت العتق وهو الموجب العتق
كما لقتل لا يسقط ما بقي من المسكه فان قيل فيه ازالة الكل الملك عن العتق اذا العتق
الله تعالى وليس للعبد ذلك لجيب بان المتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا
لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان
الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فمع الاعتاق اذا لم تحق العبد قصدا
واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ ثبت ضمنا ولم يثبت قصدا
والى هذا اشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء

بالعكس فان قيل فاى فائدة عند ابى حنيفة لقول المكاتب اجنبى بان اداه فعاد الملك
فى البائى حتى لا يملك المولى منع عتقه وابقاءه فى ملكه ونصرهما حتى يكاسبه ويخرج
الى الجمعة بالعباءة وبالجملة بصيرورة المكاتب الان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال
لان السبب فيه عقد محتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد حتى يحتمل
الفسخ والى هذا اشار بقوله فعتق المنع مكاتب عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله الا فى الرد بالعجز
قوله والرق بطل ملكه لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوك ما لا يملك شيئا
عن العجز والاستدلال والمالكية عن القدرة والكرامة فضلا فان وليس المراد انه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان كون مملوكا من جهة انه مال متبذل ومالكا
من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية منفعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا بتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب
والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى عبده بطريق الاولى لان المكاتب الرقيق انما قصرت انه
احق بمكاسبه وفى التسرى مظنه ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا يبطل
اى الرق ما لكية النكاح والحرية والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبيع
على اصل الحرية الا انه يحتاج الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبه
العبد وصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحرية والدم جعلا لاحتياجه
اليهما فى البقاء ولهذا لا يملك المولى لهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال
لوجود الاذن وان كان محجورا فضلا عن حنيفة يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعندهما يصح
فى شئ منهما وعند ابى يوسف يصح فى حق القطع دون المال لابى يوسف انه اقر بشئين القطع
وهو على نفسه لانه مالك دمه فصح والمال وهو على المولى فلا يصح ولهما ان اقراره بالمال
باطل لكونه على المولى فمنع المال للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة مال مولاه وايضا المال
اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يصح التبع ولابى حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه
مالك دمه فصح فى حق المال تبعا عليه لان اقراره بالقطع قائم فى حالة البقاء والمالية فى حالة
البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره وتسقط القطع بعد استهلاكه هذا كله
اذا كذبه المولى وقال المال مالى وان صدقه يقطع فى الحصول كما قال قوله ونافى بنى ان الحد
نبى عن العجز والمثله فنا فى كمال اهلية الكرامات البشرية التوجه من الذمة والحل والولاية
اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستجاب دون سائر الحيوانات واما
المحل فلان استفراش الحرائر والتكفر والازدواج والجمعة وعصبة النفر والجمعة فى اكثر النسل
على وجه لا يلحقه الم من ذهاب الكرامة ولهذا زاد النبى صلى الله عليه وسلم الى التسع وجاز له ما فوقها

واما

واما الولاية فلان سبب القول على الغير قائم بتمام الكرامة ونهاية السلطنة فاذا
انتفى كمال الامور المذكوره ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا
اذا انقم الى الذمة ما ليه الرقبة والكسب جميعا فحينئذ تعلق الدين بهما فستوفى من الرقبة
والكسب بان يبعث اولا الى الدين الكسب الموجود فى يده فان لم يكن او لم يف نصف
اليه ما ليه الرقبة بان يباع ان املى والا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن ثبوت
الدين بتقه واما اذا كان كالدين الذى اقر به المحجور والعقد الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما
اذا تزوج بغير اذن المولى فلا ساع فيه الرقبة ولا يصرف اليه كسبه بل يوخر اداوه الى ان يعتق
ويحصل له مال اما الدين فلانه متم فى حق المولى لا فى حق نفسه واما العقر فلانه قبل البضع
بشبهة العقد لا شبهة فى حق المولى لعلم رضاه فلا يظهر ثبوت العقد فى حقه فلا يستوفى
من ما لية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى قوله ونصف الحدان بغلظ العقوبة
بغلظ الجناية على حق المتعة وذلك بسوافر النعم وكمال الكرامة وهى ناقصه فى حق العبد بالاضافة
الى الحر فنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة ولذا العدد يعلم
ملك النكاح فى حق النساء فتنصف ويكون عدد الامة حيضتين لان الواحدة لا تتصف فلا
بد من الكامل احتياطا ولذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة
سنتين لانه لو كان نصف الليلة على السواء فجعل نصف الثلاثة سنتين اعتبارا الجانب
الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رضى الله عنه فى تنصيف
الطلاق رق الزوج حتى كان العبد سنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه لما ملك الطلاق كالنكاح فعند حالة
الضعف على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية يعنى
ان الطلاق مشروع لفوت الحل الثابت المراة به محلا للنكاح فحل التصرف حل المحلية
فى كان حل المراة اذا كان تحليه الطلاق فى حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انتقص من
حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فثبوت حل محلية الحرة لا يخفى
انه ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكة حتى ينقص بطلاق واحد فى من الملوكية
المتعة وبالنقص الثلث وبالثلاث الكل فالمعتبر فى عدده رعاية جانب الملوكة منها حل
المراة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لان الملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى
فان قبل الملوكة لا تعتق بدون المالكية وكلما زادت الملوكية زادت المالكية فكون
اتساع الملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان ما لكية ثلثة عبيد اوسع من ما لكية عبدين
فيجب ان يعتبر
بالرجال ايضا لان ما لكيه الحر اوسع من ما لكية الرقيق فيلزم نصف الطلاق بقى الرجل

ايضا لنقصان مالكيته فكون طلاق الحرة تحت العبد مثل طلاق الامة تحت الحر فاجاب
ان حال الزوج في الاتساع والتضيق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق
من الاربع الى اثنين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف كان
الحر ملك شتى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات وهي مبنية على
زوجين تحقيقا للنصف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات
وهذا اقل من الست التي هي نصف ثنتي عشرة قوله ولما كان احد المالكين مرتدا يشرع على منافاة
الرق لكمال الكلمات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط
ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعندنا الشافعي رضي الله عنه يجب القيمة
بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبرنا في جهة
المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وان الواجب فيه النقود دون الابل
ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها 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 ابق العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان
النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكة فانها كمال حال الانسان والمالكة نوعان
مالكة المال وكمالها بالحرية ومالكة النكاح وتوهما بالذكورة فالمراد قد اتلفت فيها احدى
المالكتين وثبتت الاخرى بكمالها فاستحقت ديتها بالنصف واما العبد فقد ثبتت له
مالكة النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية
العبد ولم تنتف فيه مالكية المال بالكلية حتى ناسب تنصف ديته بل انما تمكن فيها
نقصان لانها تنصف ملك الرقبة وهو تنصف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلذا
بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان ثبت من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر عتبره الشرع
في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف الملك
وقد نقل عن ابن مسعود انه لا تبلغ قيمة العبد به الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل
المنتفع العبد هو احد شقي مالكة المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطط
المحل اعني مالكة النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد تتوفى من مالكية الرقبة
اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح
فان كلا منهما يستقل فكانا على السواء هذا معتمد كلامهم واعترض عليه المصنف من وجهين
احدهما انه لو صح ما ذكر تم لزم ان لا يجري النصف في شيء من احكام العبد اذ لم يمكن في
كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان لا يوجب نقصانه في النكاح
والطلاق وعند ذلك ما اقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان ما لكية النكاح

لصفات غيبة للرقيق بكمالها لما لزم ان لا يحرم المنصف شيء مما تعلق النكاح والازدواج
كعدد الزوجات وهو العبد والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكة النكاح وهي كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان نصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطط النفس اعني
المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان ما قل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق بما فيه نقصان لا يتغير قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها
باعتبار خطط النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان
في اي شيء يجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يليانه فالنقصان في المالكية يوجب
النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان نصف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكة بل لنقصان الحل وكمال مالكة النكاح وانما يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجه امر آخر هو نقصان الحل مع 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 املا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما انتقض بان العلة في نقصان دية العبد ان
المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم النصف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها
ينقص منها شيء معتبره الشرع في صوره اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد
بالحر او زاد عليه فان شبهة التي يعتبره بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها واما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون 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 المسيحق هو
ضمان المال فظهر حكم المالية في حق السيد لا في نفسه العبد معصومة عن الهدر
معتبرة في اعياب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة
لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل
هو النفسية عادة لا المالية والضمان المتلف 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 ينقض دينه منه الا ان المولى احق الناس به فيوفيه قوله
وهو اصل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد للتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه
بطريق الاصالة وتثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق
ودفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد في العبد في كسبه مثله الكتابة حتى ان الاذن

اليد

في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل والاصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص لا بقبيل الاذن الخاص لانه اسقاط وقال الشافعي ليس بحجر لنفسه باهليته وانما هو بطريق الاستخلاف من المولى كالوكيل وبه في الاكتساب بنيابة 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 الدائم استفاد ملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التملك الاحراز عن ملك الغير لا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه اهليته للوسيلة لا توجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن له المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما المولى فلانه عاقل يعقل دلالته 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 ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بمال فانما يصح من جهة ان ما له العبد مملوك له كما لو ارث يقدر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون الطريق لقضايه 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 والا لملك مولاه لان المال بمقابلة الحيوان دينا في الذمة مقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا ثبت مقابله المال كما في البيع فان قبل ملك الرقبة حكم التصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فلم يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف يعقد للعبد فيكون حكمه له لانه سببه تصرفه الا انه لما ثبت 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 يقع في 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 تصرف في مال غيره فسبب له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه خلفه 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 للمولى انما لا كما يقع للوكيل ابتداء

واما قوله في بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل حال بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرف بيع الوكيل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا بايجاب وكيل والاذن يعم والما قال 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 الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام والذي اراه ان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون هي ان يكون المولى محجورا لمأذون بدون رضاه كما انه عند الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون رضاه

قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم مع انه يجوز التعرض له بالاتلاف حقا له وصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومتقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فساوته في العصمتين فيفعل الحد العبد قصاصا لان بنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بمساواته للشافعي رحمه الله القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية مخل بذلك قلنا قوله والقتل يوجب نقصانا في الجهاد لانه منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلاة فلا يحل 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 الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ لهم ولا يسهم لهم وهذا خلاف سفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو القتل او الايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله والولايات كلها منزلة المنفصل لما سبق من انه بنى في كمال الاهلية ليلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واستفاءا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب 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 ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تجزئ عن حق السوق والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء متعدى الى الغير ضروره وليس هذا من الولاية في شيء فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ

استحسانا لانه ممنوع عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القضاء بما وراء
ضد المولى واصيبت العصمة بت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا لغرماء المولى في
كسبه حال القضاء او قبله حتى كون للامان استقاط لحقه ابتداء بتعدى الى غيره فالحاصل انه
له في الغيبة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد عمدا كانت
خطا واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا 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 عمدا للقتل والورثه اذا كانت القتل فيكون رقبه العبد بمنزله الارش فان قتل العبد
يجب في ذمة العبد مقابلة 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 يختار المولى
الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان فاس ويخير عن الفداء وذلك لان الارش اصلة 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 ولم يبطل بالافلاس وعطائي يوسف
ومحمد صير اختيار المولى الفداء بمنزله الحوالة كان العبد حال بالواجب على المولى لان الاصل
في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد قلنا نعدل عن ذلك في الخطا من الخبر لتعذر الصرف
فصار اختيار الفداء تعلقا عن الاصل بالعارض 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 وقلة البدن الا
انه ثبت بالنص الظهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والنفاس
والصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة فقضا الصلوات حرج لدخولها
في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضا الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في تخالف قوله
ومنها المرض بمعنى غير ما سبق من الجنون والعمى قوله مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا
الى اول المرض لان سبب الحجر مرض الموت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف
القوى وتزداد في الليل قوله وبالاحتمال اى الفتح كالاعلاق الواقع على حق الغرماء بان يعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا زيد قيمته على ثلث ماله قوله
نظرا له ويتعلق كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني
لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استحقاقا على الورثه بالقليل ليتعلق ان الحجر للذمة فيه اصل بقوله نظرا له علة للتجويز
وقوله استحقاقا اى استثنارا من الموصى على الورثه بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر

الاسر

استرداد

الثلث وقوله [illegible] الاستحقاق بالقليل قوله بان يبيع بغبن فاحش او باع عبدا بضعفه
لحاجة الورثه كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعض من اعيان ماله بمقابلة معنى لا
العوض ولا يكون عطاء حقيقة لان حق الورثه كما يتعلق بالمالية تتعلق بالعينية فما بينهما
وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال واما بعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من
التصرف مع الاجنبي فما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثه او الغرماء مثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء مثل
القيمة وعدم الجواز مختص بالورثه وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا
بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال اخر بخلاف
الورثه فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيا
لنفسه بنصيبه من الميراث ولان احد الترکه ويقضي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض
حق بعض الغرماء فانما تناول الباقون من جهته ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضا
دينه لان من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فما بينهم قوله ومنها الموت هو اخر العوارض السماويه
فقيل هو صفة وجودية لقوله خلق الموت والحيوة وقيل هو
عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة وعني الخالق في الاية المقدر والاحكام في حق
الموت اما دنيويه او اخرويه والدنيويه اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق
الام او عنها وهو انا ان كون مشروعا لحاجة غيره او الاول اما ان تعلق بالعين
وحكمه ان بقي بقاء العين او الذمة ووجوبه اما بطريق الصله وحكمه السقوط الا
ان يوصي او لا بطريق الصلة وحكمه البقا بشرط انتظام المال او الكفيل في الذمة والثاني
اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان شيا يقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يسلم للورثه
والاخروية حكمها البقا سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والظلم
او استحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمله
ما فصله في الكافي قوله وان كان خالصا لا سعي لحجر الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق
ما ضعف بالرق اذ الرق يجتمع ولا يحتمل الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبه
وتعذر مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمه مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل
الاستيفا الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصل ومثبتة
لتوجه المطالبه واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عندي خلافه
رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبه ولا مطالبه فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة لجاءا وفي الدنيا ايضا

الموت

الحيض والنفاس

المرض

اذا ظهر مال وبيت حق الاستسقا لو تبرع احد عن الميت واما الهبر من الطالبه لعدم قدره
الميت فلامنع صحة الكفالة كما اذا كان المدين حيا مفلسا ويدل عليه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار فتاخر
فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فتقدم وصلى عليه
والجواب ان المطالبه الدنيويه ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث
محمل البعدة احتمالا لاظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن
للميت مال ومعنى المطالبه في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن كونها
واذا ظهر مال فالذمة سقوطيه لكونه محل الاستيفاء 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 وبرئت منها اي من
التركة حقوق الميت كمؤنة تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم سقدد وصاياه من ثلث الباقي واما
يتقدم التجهيز على الدين اذ لم يتعلق العين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل
القبض والعبد الجاني وكذلك في هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجة اي حاجة
الولي الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجه التي هي ما عتبار المالية
حاصلة في عود الكتابة الى الرقية لا تخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه محتاج
الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر وما قاساه من اثر الحبوس بحربه او اداه اذ الرق
اثر الكفر الذي هو موجب حكمي فسخ الكتابة بعدموت المكاتب كما سيجيء بعدموت المولى
بالطريق الاولى قوله واما المملوكه فاتبعه بعين ان مملوكية الميت واجبة لكن محتاجا اليها
الغرماء حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء ما لكيته بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يبقى
بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وهنا بحث وهو ان
حرية المكاتب لا يدان مستندا الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى للملك وان جعل الحرية مستنده الى اخذ
اجزاء الحيوة على ما قيل ان الموت يحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فحصل 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 المالية والمملوكة وتقدر
العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكة باقية بعد الموت فلا تكون عقد الكتابة باقيا والجواب
ان بقاء الكتابة حرمة الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى
ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فصار ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمملوك
حال ادا البدل هالكا قوله ويثبت الارث اي لا يرتفع ما تعلق به حاجة الميت من الارث بطريق

الخلافه حتى بطل به لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فتقضى الشرع ذلك الى اقرب الناس
اليه نظرا من جهة ان اسعاع اقاربه باموله منزلة اسعاعه نفسه بها قوله والخلافة اذا ثبتت
بها وهو مرض الموت فانه سقط بالموت الذي هو السبب حقيقة بصير الميت اي
المحكوم بموته محجورا عن التصرفات التي تبطل بها الخلافه فكذلك اذا ثبت الخلافه بمرض
الموت بان اوصيت لفلان بكذا او وهبت لعبده ان حر بعد موتي واذا مت فانت
حر فان كلا من الايصا و تعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصا اثبات عقد
الهبة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافه واما الثاني
فلان التعليق بالموت لا منع السبب عن الانعقاد لانه تعليق حال زوال الملك وهو غير
صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك وسبب الحق على سبيل الحال وبذا يتبين
ان التعليق بعد الموت من الامور التي عليها مدار الوجود كدخول الدار ومن الامور الكائنة مقدمة
لحق العقد فلا ليس استحلافا واذا لم يرد فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصور الاعم الوصية
والتعليق بالموت سبب الخلافه الا ان الحق ان كلا منها لا يحمل الفسخ كالعتق لحرر الاصل عن
ابطال الخلافه وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافه بالبيع والهبة والد
ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه وبطل ذلك الوصية برقم العبد فانه وان
كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط
القتود لان الاحراز الثابتة اصل في الامانة والتبع يتبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان
هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة المنفعة
وصارت المالية بها فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين قوله
اما لا يصلح الحاجة اي حاجة الميت كالقصاص فان الجانية وقعت على حق اولياء الميت
لا ينتفاعهم بحياته فكانت لهم القصاص ابتدا شفيا للصدور وكالثار لانتقالا من
الميت فان قتل المولف نفس الميت وكان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فيتبع
ان سبب القصاص بحاله فلنا نعم الا انه خرج عن احقية ثبوت الحق من اهلية الوجوب
فصار ابتدا للولي العام بمقامه على سبيل الخلافه كما ثبت الملك للوكل ابتدا عند تصرف
الوكل بالشرى خلافه عن الوكل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث رعاية لجانب
الواجب مع ان العفو مندوب فجعب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس
ان لا يصح قبل لزوم اسقاط الحق قبل ثبوته سما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير
فلا يجب قوله حتى لا يتصب بعض الورثة خصما من البقيه حتى اذا اقام الحاضر بينة على القصاص
فحضر الغائب لم يحضر الغايب كلف ان يعيد البينه ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة

انه سبب لها ابتدا فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الموت في حق احدهما موتا
في حق الاخر بخلاف ما لو كان موتا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه
وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا
للورثة ابتدا انما هو لضرورة علم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح لم يبق
المال بعد قضاء حوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون ونفاذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار
الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فثبت الفاصل
من حوائج الميت لورثته خلافه لاصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد
مدخل مباشرة الاسباب كالسكر او التقاعد عن ازالته كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك الكلف
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فهي الاولى اي التي
يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو الذي ابى
بالتعبير بالشيء عما هو خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقيامه بما يتعلق
بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل هو عذر
فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة من 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 يعترف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وسئل هنا لا يكون جهلا قلت من الكفار من
يعترف الحق ومكابرته تمنعه النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق ويشك فيه
مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية وهي
الجهل هم علم التصديق المفسد للاذعان والقبول قوله وكحدها اي مثل الملوبات كهبة الخمر
والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر فيها ولذا الخمر مبتدا قوله يجد قاذفه اي قاذف
المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر هذا متفرع على ثبوت الاحصان وقوله وجب
به النفقة متفرع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان ولا يكون عطفا على قوله فحد
قاذفه بل على ما قبله ولذا قوله ولا تفسخ ان نكاح المحارم يرفع احد الزوجين الكافرين
الا في الفاسق وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن
هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان ما حبرها عنه غير ايراد الدليل
على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على وقوع المجموع بعقده متوجها واما وقع في
دلائل المصنف اسلوب كلام فخر الاسلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان دليله صحة
دافعة للحد فالخطاب لمن يجوز الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن اقول
بكم وما يدريك وعلم التعرض لسبب عقد الذمة فلا عبرة بها فلا يسلم وجوب

الضمان على مخالف الحي والصحيح بعيد ولا اعجاب الدفعة على مالك المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب
بان موقوم المال واحصان النفس ايضا مرتبان العصمة وهي الحفظ عن التعرض لكن الاحكام
المذكورة من متروك التسمية والكلم الربا وفضل احد العوضين من جنس واحد القطع والصواب واحتلام الربا قوله فان
ديانة الكافر فيما يكون محتملا تخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة
الربا وحرمة الفعل قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا بينهم متفقا عليه فيما
بينهم سواء وافق شرعهم او لم يتفق وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين
المجوس فانه وان كان باطلا عندنا ثابت في دينهم لم يثبت حرمته عندهم
فكون ديانته ظهر خلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فاركابه فسق منهم
لاديانته اعتقاده واحلة 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 بالديانة الدافعة
هو المعتقد الشايع الذي يعتقد على شرع في الجملة قال في فتح الاسلام في البسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة
آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقاد
دينهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم الزام شيء عليه قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما
اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتا من احدى محارمه وتقريره ان من
ليس في نكاح المتناكحين بمعنى انه ليست بزوجة وهو المراد بما لو اتفق لا حد ليس منزله
منزلة المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير الزام منه فلا يكون بعد ديانة
بخلاف نفرد الزوج بالنفقة فانه بالزامه فان قيل ينبغي ان تؤاخذ البنت الغير المتناكحة
بديانتها واعتقادها لانها مجوسية والا لفت الى زناها في زياكة الميراث كانه منزله
نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه الزام هذا لديانته
حيث تملك المحرم بخلاف البنت الغير المتناكحة قوله وغاية ما في ان المال في نفسه الى قوله
وان الزوجة حاجة دائمة لامكان الحياة الى يوم القيمة قوله كجهل صاحب الهوى على 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 واما جهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول واما كان وجهل الكافر فان صاحب الهوى يهاول التقرب الى ربه عن ظاهره
الدال على نقيض معتقده وحمله على وفق معتقده لانه يزيده ورا ظاهره مثل الكافر
وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن او متمسك به صار فيا اياه الى ما يوافق اعتقاده
والا لزم مناظرته والقاضي لا يسمع مخالفا لاحكام الشرع معترف بحقيته القرآن

ونبوه صلى الله عليه قوله والجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشوكة طاية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقته فعل بتاويله الفاسد ولا يوجب ضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يستردمنه ما كان في يده لانه ملكه والمراد انه ينفي وجوب اداء الضمان فما يهلكون لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الجملة الشرعية قد انقطعت منعة فانه حسا فما حمل السقوط خلاف الامر فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وانما لكن له منعة فلا مانع من تبليغ الجملة والزام الحكم فوجب بالضمان ويجب عليها محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية وتشكر وفي التكدر وض وذلك القتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله انحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي الوجود السبب مع علم القاتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان ماموربه كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله لما وقع في زعم الباغي بناء على تاويله وبسكه ما عدمت له من الشبهة وقد انقطعت عنه لكان المنعة فكان قتله اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى الباطل الفاسد جعله بمنزلة الصحيح في حق الغرض كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فحرم اتفاقا قوله ولا كان الدار واحدا يعني ان ملك المال بطريق الاستيلاء توقف على كمال اخلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يتنفي على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا يملك مال الباغي حتى اذا انكسر عليه الجماعة يرد عليه اذا عاد الدار لانه في دار الاسلام لكن لا يضمن اذا لم يرد الاتلاف 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 اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فمعنى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب عبد المسلم فان قتل لا ناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب فلما لو ملك لم يجب رده بعينه والملك الضمان انما يصح استنادا للابتداء قوله والجهل من مخالفة اجتهاد الكتاب بيد 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 والكتاب والسنة المشهورة والاجماع فلا يكون مثل جهل صاحب الهوى وقتل السنة بالمشهورة لان مخالفته المتواتر يكون لعدم كونه قطعيا وفيه بحث لان

الكتاب ايضا كذلك فمخالفته اما لا يكون كعدما اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين عدم الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فمخالف كافر فلا معنى لما يذهب اليه عدم الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وعند السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمخالفه الكتاب القول على متروك التسمية عمدا عند ذبحه عسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المومن ذاكر لله عليه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مومن وبهذا القول يجوز القضاء بشاهد ويمين عسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام بعض الكتاب خطا في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون خبرا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله ويحتمل ان يراد به ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فلا يكون قاطعا فجاز العمل بخبر الواحد به قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لخصوص البينة التي هي الشهادة المخصصة في رجلين ورجل وامراتين وهذا لا يمنع في ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في القسامة وهو ان وجد قتيل لا يدري قاتله مسلم انه ان كان من القبيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يوسم الولي بان عين القاتل وحلف اولياء انه قتله عدوانا وبعض له من القاتل وكذا عند مالك واحمد عسكا بقوله عليه السلام لاولياء المقتول وجدتم في خيبر اخلافون وتحقون دم صاحبكم اي يدم قاتل صاحبكم الى اخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفه الاجماع القول بجواز بيع ام الولد عسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية تقوم وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وبلغا حد التواتر بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر اربعا مستقبلين لوليها مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثابت بتمام وتكميل للاولى لا مثال لان ما فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يعد المظهر بناء اي بنى على ما بعد الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوجوب حين صلى وان الصلاة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الولين واقتص الاخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء اسقط العود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لولين 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 بعد ما شرب فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم
فساد التصوف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويكون شبهة في درء الحد قوله اذ فعله الكفارة يعني
كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استغنى فقهاء فانها تفسد
الصوم فحصل له الظن بذلك وبلغه الحديث اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعندي يوسف رحمه الله يجب
الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الا تقليد ظواهر الاخبار وانما
الشك بها الفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه
ليس باجتهاد اصحيا لمخالفته الاجماع قوله ومن في جاريتها سراته او والده يظن انها حل له بناء على
ان مال الزوجة مال النوع لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل
ملك الخبز او حالة له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل
دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل لم يحض
فيها خلاف شبهة المحل وتعني شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي اما في الجملة لكن عارضه
الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل
لم يحض فيها نظرا الى الدليل اعني قوله عليه الصلاة والسلام انت ومالك لابيك واما
جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله
واما جهل بصلح عندنا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من
الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاؤه الا ان
في دار الكفر لانه لا يتمكن من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا لتهمة في محله قوله قال الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في غاية التفاسير انه نزل حين ردت القبلة الى الكعبة فقالوا
كيف من مات قبل التحول من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر
فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر
رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وليس لهم
عذر في البلدان لا تشعر ون تحريمها وهم يطعمونها قلت قوله والبكرى وجهل البكر بالنكاح فيما
اذا زوجها ولي غير الاب او الجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد
من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر وفوات الشفقة ولو زوجها غير الاب
والجد غير الكفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما حققت بذلك لانه قل اشتهر في بعض
البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في تحريره

للرواية ولا وجد له ذكر في الاصول قوله لان العلم واجب عليها اي على البكر ومقدمة الواجب ان جهل
البكر بالخيار ليس عذرا لعدم العلم في دار الاسلام وعلم المانع من العلم في جانبها بخلاف الامة
فان المانع لها خدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع
ففيها المسائل المخرجة قوله وشرط القضاء انه اي فسخ البكر بعد البلوغ لانها اي فسخ المعتقة
ان فسخ البكر لا لزام على الغير وهو سكوتها وهو غير مستقر فلا تملك الا بالقضاء
حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه لان فسخ المعتقة ثبت بنفس الخيار
لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق
ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لا سقاط
حق مشترك فاذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة
الملك اصلا واستيفاء ضمنا قوله وهذا اي من العوارض المكتسبة السكر في حالة تعرض الانسان من
استعمال ما يغوم من الاشربة المتصاعد اليه فتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالسكر المضطر الى شرب الخمر
والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والعنا انما شغل عن الطبيعة
فتصرف فيه وميله الى مشابهة المعتدي فصرح منه وبدا عما تخالف والدردا ما يكون
فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بما شغل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون
مخلوطا كالسكر الحاصل من الخمر التي حرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وغلى حتى اشتد على شربه عندي حسنة وابي
يوسف رحمهما الله لا عتبار الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد
السكر فلا حتى لو سكر منه حد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب
ليخرج اليه حلاوته فان طبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخه
حل شرب القليل منه وفي ظاهر الرواية قوله حتى الظلم والعناد صرح بذلك نفيا لما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البغي فاكله يصير طلاقه وعتاقه قوله فهذا
خطاب متعلق بحاله السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى متعلق بالخطاب اعني لا
تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو متعلق بما تعلق به خطاب المنع
وتحقيق ذلك ان الحال مثل صلوا انت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر
والنهي بل للمامور والمنهي في اطلب منك صلاة مقدورة بالصحو وكف النفس عن الصلاة
المقدورة بالسكر وذلك كان العامل في الحال هو الفعل المذكور وفعل الطلب فقوله تعالى
عبد محلي الصيد فمن جعله حالا عن قوله اوفوا كونوا قيدا لا يفيد لا لطلبه حتى يلزم علم
وجوب الايفاء عند كونه محلل الصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حاله

205

الصحو ان لا يقدروا الصلاة حاله السكر فلزم كونهم مخاطبين في تكليفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر مانعا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء فالسكر من الشراب المحرم او الملث لا يبطل اهليته الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه منع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور وتلذذه جميع الكالف من الصلاة والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء والايفاء منه ﴿ح﴾ او نحو عبارته في الطلاق والعتاق والاقرار وتزويج الصغار والبيع والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء سبب سكره اوطايعا وذلك كان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد زال اللوغ عن عقل مقامه تسببا وبالسكر لا فوت لاهليته فهو الخطاب بسبب هو معصية فجعل في حكم الموجود نجراله وسقى الكليف متوجها في حق الاداء ووجوب القضا خلاف ما كان بافه سماويه كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم السكران نحو ترجما لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمه الكفر لا يرد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى بدله او ما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حاله يعتبر بها القصد وهي حاله الصحو وهذا كالمكره يحكم باسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فتقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهله خلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشرب الحدبان ثبتا او قذف في حاله السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشره فلانه معاين فلا اثر للدليل الرجوع الذي يتوقف في اقامه الحد الى الصحو لحصول 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 الملث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او الملث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفه رحمه الله يعني عتبد في حق وجوب الحد السكر في حق زوال العقل حتى لا يمتنع الانبياء ولا يعرف الارض من السما اذ لو تميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في عدم وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا احتلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما توجب الحد قوله ومنها الهزل فسره في الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له فيوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ المعنى ومن وضع التصرفات الشرعيه لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقيه او النوعي كوضعها لمعانيها المجازيه وهذا معنى ما قال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان حكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقه او مجازا وان التصرفات الشرعيه لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم

ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخلت ذلك التصرفات الشرعيه لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام شرعت عليها وتلزم بها عند الشرع قوله ولا يشترط كونه بحيث لا يجب ان يجري المواضعه في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعه وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد خلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا يلزم من اتصاله بالعقد ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغه العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا برضاه والاختيار هو القصد الى الشي واراداته والرضى هو ايثاره واستحسانه او المراد على المعنى المشهور لا يختار ذلك ولا برضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهو في التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها البيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان تتواضع المتعاقدان على اصل العقد او القدر الممكن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان تتفقا على الاعراض عن المذكوره والمواضعه او على بنا العقد عليها او على ابطال بعضها دون بعض واما ان لا يتفقا على شي من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البنا او علم حصول شي وادعى احدهما البنا والاخر عدم حصول شي واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لا نسياق النظم اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه ملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا قوله فان نقضه اي العقد الذي انعقد على انه مبني على المواضعه احدهما اي احد المتعاقدين لتنقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة موقوفة على اختيارهما جميعا لانه بمنزله شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقد روا ابو حنيفه رحمه الله مدة الاختيار ثلثه ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قالا في الثلث دون الثلثه اعتبارا للناقص قوله علما بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للكل والجد هو الظاهر منه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعه وعدمها لا يمنع العقد في الصورتين اعني صوره الاتفاق على انها لم يحصل شي والاختلاف في الاعراض والبنا لان العاده جارية بان يبنيا على المواضعة كلا يكون الاشتغال بها عبثا فاذا نواضعا للبنا عليه صونا للحال عن الغلبه والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعه سابقه والسبق من اسباب الترجح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يعيده كما اذا اتفقا على البنا وهنا لم يتحقق الغير

احدهما بدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون راجحا للمواضعة الباقية **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة يجوز ان يكون 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 ما خود من صوره اتفاقهما على ان احدهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزله الاعراض وعندهما بمنزله البناء وهنا بحث وهو ان خصار الاقسام في السته انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارها في دعوى المتعاقدين على ما يتضح من كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضها واما على بنائها واما على ذهولهما واما على بنائها واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين لا تخلو اما اعراضها واما بناؤها واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من المقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصله من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما 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 يتفقا على اعراض احدهما وبناء الاخر فكل قابل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق له بين البناء هنا وفيه 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 حكم بفساد العقد لثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء اي في صورة المواضعة في نفس العقد وجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويلغيها وههنا قد وجد ذلك لانه لو اعتبر لزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد بلزم ترجح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد حكما في اصل العقد فبانع صحته وانما هو كلام 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

في الثمن وتصحيح العقد بسقوط الفان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فسقط الاول وبهذا يخرج الجواب عما قال انه قصد انكار الالف الاخر المسمى من غير حاجة الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وتقابضا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او احدهما بنى ايما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد لما من البدل ضرورة افضاء الى تسمية البدل وانا ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد كون مائة دينار هي عين البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه ممكن مع صحة البيع مع اعتبارها بان يعقدا على الالف الموجود في العين **قوله** واما ان لا تحتمل النقض عطف على قوله واما ان تحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما ان لا تحتمل فاما ان تحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما تحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا تحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثالثه اقسام لانه اما ان كون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال نجا او مقصودا **قوله** وكل صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فمحتمل ان يكون نبات صحة الثلاثة المذكورة في الحديث فقط ومحتمل لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فمسلم صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لوجود حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض الطلاق المضاف مثل ان قال طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والاستدلال في وقت الاعجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر البدل بان ذكر في العقد الفان وكون المراد الفان بنقد المتعاقدين عن المواضعة فالالف هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فالالف الذي اعتبراها فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه 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 بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا واما المقصود ثبوت الحل في الجانبين

البيع والعقل لما اضعفوا ان يعلق الطلاق بخطر الفسخ ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله
والمسلم الشفعة طلب الشفعة لا محالة اما ان يكون طلب موائبة بان يطلبها كلما علم حتى يبطل
بالتأخير او طلب بعد مضي زمان بعد الطلب وتشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان
او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ الملك فتسلم الشفعة بطريق الهزل قبل المواثبة يبطل الطلب
بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسلم ويكون الشفعة باقية لان التسلم من جنس ما يبطل بالجد
لانه يجري مجرى التجارة لكونه اسقاطا احد العوضين عن ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل ما يبطل بالجد
والهزل منع الرضا بالحكم فيبطل التسليم قوله وكذا الابراء الى اخر العذع او الكفيل يبطل بالهزل
لانه يرفعه معنى الملك ويرتد الرد فيرتفع الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطل الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمله الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت
اخبارا شرعا واقعة كما اذا تواضعا على ان يقر بان بينهما نكاحا او بانها تابعا في هذا الشيء يكذبا
او واقعة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي يحتمل الحكم الذي
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكانه
يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكذبا للاقرار بطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب
كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والاجازة
لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه
لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل كما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا
كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضى بالحكم قوله وجعلنا الايمان بمعنى ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه باختياره جعل عن خلاف موجب العقل مع بقاء
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 تبعها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في
اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه له ما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي
يبنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان المبذر اصله مشروع المبذر هو بتفريق
المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد المراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا
على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل
الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء
على معنى انها من جنس ما تقوم بالناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون

قوله والتأجيل اي تأجيل المهر المثل ان وقعت المواضعة في جنس الحال بان يكون في المعقود عليه دينار على
ان يكون المهر الف درهم وقد تواضعا على التأجيل على المواضعة فالتأجيل معتبر المثل اجماعا لانه بمنزلة
النزع بدفع المهر اذ لا سبيل الى موت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى موت المتواضع عليه
لانه لم يكذب في العقد بخلاف المواضعة في العقد فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يبيع بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر فان فعلا على انه بعضها شيء واحد فاسدا في الاعراض والبناء فالتأجيل عند ابي حنيفة في
رواية معتبر بمهر المثل لان الاصل بطلان المسمى علما بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة
النزع بيع والمسمى بطل المسمى لنزع مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعند هما
التأجيل باطل على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعلم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه فلزم مهر المثل قوله ومعنى ما يحمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها
على العبد 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 في صورة الاتفاق على الاعراض والبناء
يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان
الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته ان طالقي بما 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 اوقعت حتى مضت الثلثة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تأخذ المال فصار الهزل
في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسألة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله
فكذا في مسألتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء 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 هنا يجب بطريق التبعية
في حق الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع ولم يثبت ضمنا ولا اثبت
قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا
بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت بعضه في
النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
والمال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق
على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يعتبر بالشروط الفاسدة بخلاف

فيها القوامون عليها ثم على اتيا الاموال بالناس نظرا صلاح منع على وجه الكبير المفيد للقليل
حيث قال تعالى فان انستم منهم رشدا اى ان عرفتم وابصرتم صلاحا فى العقل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفه السبب الظاهر للرشد وهو بلوغ سن الجدودة فانه
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعليق الاحكام بالغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنه او نس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر
الاية فقالا لا يدفع اليه المال تاما بونس منه الرشد بعد الاجماع على منع ما لم يبلغ سنها
اختلفوا فى تحجير من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد بوجوه الاول ان هذا الحجر طريق
النظر دون العقوبة والتجر والسفه وان استحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر
من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى عن الاخرة عن صاحب الكبيرة وان
لم يتب وحسن عفو الولى المجنى عليه فى القصاص والجنايات ولا شك ان مال السفيه
متعلق النظر لحجر الناس فى القياس على منع المال فانه انما منع عنه لبقى ملكه ولا يزول الا تلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بالتصرفات ولم يكن الولى فى الحفظ الا الكلفه
والوجه الثالث انه الناصح عبارات العاقل وجوز تصرفاته لكون نفعه بتحصيل المطالب فاذا صار
ذلك ضد اعليه كان نفعه فى الحجر دفع الضرر عن قبل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير
مظنه لاذى الناس ومظنه لوجوب النفقه عليه من بيت المال فصار على المسلمين وبالاذى على
سفه من جهه ان مالكه فلسا قاصدا تعنتا وتجارته وقوله دخل فى سوق النخاسين فقطه وزايده
والمكايده المقاساه والليس الخلط ولخفا الامر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل
ويقال طرقوا طرقوا وذلك عاده الكبار والترفه وسادة صعده والعنون شعيرات طوال
تحت جنك البعير تعتريه عن اللحيه وفى قوله عرف فنونهم اشاره الى فنون الحيل والتزوير او العلوم
التى من جملتها الفقه التى يتوصل بها الحكم وكذا فى قوله نسف عنونه يحتمل عود الضمير الى البائع
والمشترى والمكان هما مظنه الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف فى ملكه بنا على
ما زعمه اجاب بانه جايز عند ابى يوسف رحمه الله كما فى احتدان الطاحونه للاجره ويجب
التوال لاستحراج الابريسم من القيلق وامثال ذلك مما يكون الجميل ان ضرين فلهم المنع ولا يخفى
انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر الفنى
الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند ابى حنيفه رحمه الله لا يجوز حجر السفيه
لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهليه وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم
عليه مكابره وتمكا للواجب ولهذا خاطب بحقوق الشرع ويحبس فى دون العباد وصح عباراته
فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان مزاد النفس اشد من

ضو

مزاد المال فحقيقه يكون صادرا عن اهله فى محله فلا منع واما تمسكا به فالجواب عن الاول ان علم
وجوب العمل بما كان بكابرة لم يستحق النظر له كمن فقئ حقوق الله تعالى بجنايه وسفها
لا يمنع من وضع الخطاب عنه بظاهره ولو سلم فالنظر له لدينه جايز لا واجب كالعفو عن القصاص
فانه يجوز لولى وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلم من حيث منع لاحد نصيب الحجر بخلاف
العفو عن القصاص فان فى القصاص جبرة اجيب بان فى حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته
فى الحقيقه بالهيام بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثانى انا لا نسلم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى
ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة ويجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو
مكابرة العقل ومخالفه الشرع جنايه والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة ويجاب عن معارضته الى الاولى
دون الاخيره لكونه عقوبة بعيدة وبادب ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول
وان الحجر نظرا عقوبة فلا نسلم صحه القياس فان منع البالغ المال ابطال نفعه ذاتيه والحاق السفيه
بالعقد بخلاف الحجر فانه ابطال نفعه اصليه هى العباره والاهليه اذ بها يمتاز الانسان عن سايره
انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نفعه عظيمة والحاق له بالهايم وفى تلك الجواب عن
الوجهين الحصرين ميلا الى احد ماذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قوله اذا كان الحجر
يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان
يكون فى كل صوره يكون الحاق به انظر له واليق بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمراهقه حتى تسعى
الولد منه وفى ملك اليمين بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن او القيمة
فى مال المحجور فى هذه الصوره يجعل كالصبى حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففى هذه الصوره يجب ان يكون
سعايه العبد للمحجور نظرا له بان الغنم بالغرم قلنا ان الغرم كان لازما يجب على المحجور شرعا لسلم
له شئ فكانت سعايه العبد فى قيمته للبايع قوله وهذا بخلاف الحجر المختلف فيه الذى يكون المكلف عن
التصرف فى ماله نظرا له فقد يكون لسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون لسبب خارج كالدين وذلك
بان يخاف زوال قابليه المال للصرف الى الديون او يمنع الديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب
السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزله الصبى والجنون
والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى لانه
مردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجح احد الجانبين من القضاء والثانى
اى حجر الديون نحو فلس يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم وهو القضاء والثالث وهو حجر المديون مساعه عن صرف المال الى الدين كمن باع القاضى
امواله عند وضا كانت او عقارا لما روى ان معاذ رضى 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
ما يجرى فيه النيابه فينوب القاضى منابه كما اذا اسلم عبد الذمى والى الذى ان منعه فان القاضى

سعه ولما كان هذا الحد في مدخاص له فمعناه قوله اللجة هي الموضعة المذكورة اي في اصل
التصرف او في قعر البلد او في جنسه على ما سبق في باب الغدل الا انها لا تكون الا سابعة والهزل قد
تكون مقاربة فهذا الاعتبار هو الخاص به في المغرب اللجة ان تبلكما الحاني اذا سد باطنه خلاف
الفلان و الباطنه الى كذا وقيل معناه اما لجا مضطر الى المائدة من السبع مثلا واستبيحا قد حتى
على ان لا يضر نفوته الامع العلم بعني في المال الذي يكون له وقت الحجر واما ما يكتسب بعد
فعله نفوته مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا امتداد قلت
المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد مسيرة ثلثة ايام و لياليها فما فوقها سيرا لابل
ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلاة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاة فعند الشافعي رحمه
الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر
وخبره سواء استدل على ذلك باربعة اوجه الاول ما ذكر روى عن عائشة رضي الله عنها
وقالت يقال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما
عرج الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر والمقيم اربع الا ان قول الصحابي
ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد الثانية وهو ما يثاب فاعله ولا يلام تاركه شرعا او
ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والخصم ان يقول ان الركعتين
انما تكونان قضاء اذا نوى الاتمام وحينئذ لا يلام انه لا يلام تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا
تحمل التمليك اسقاط لا عين الرابع ان التخيير انما شرع فيما كان للعبد فيه يسر لخصال الكفارة
في صوم رمضان وهنا لا يتسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما
كان السفر سببا للاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع
فيه ام يصح وقال انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما
لا يدفع له فمما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع عم لحوق الضرر من حيث
لا يدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولقط قيل
موهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له
معناه حكم للمسافر والفتوى عليه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول
اليوم او لا فان كان قائما فان نوى الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز
الافطار وان كان السفر جاز له الافطار وان لم ينو بل اتما طرا في اثناء
النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فان كان يطرا العذر لا الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز له الافطار

لو افطر لمرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض مما وي يستوي فيه ان الصوم لم يجب عليه والسفر
اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه يسقط في الجملة قال الاطرازي كان ينبغي ان يسقط الكفارة وان كان
متاخما لوجوب الكفارة فلذا حسن بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة قوله والمعصية متصلة لما
استدل به على علم لون عدد المعصية من اسباب الرخص وجعل احدهما ان الرخصة معه فلا تنال
بالمعصية وجعل السفر معلوما في حق [illegible] كالكفر جعل معلوما في حق الرخص المتعلقة
بذوي العقل لكونه معصية وبانها قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة
بما اذا اضطر لا لكون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاديا ظالما على المسلمين بقطع الطريق فيتغير
بهذه الحالة على اصل الحرمة وكون الحكم لذلك سائر الرخص الغير والاجماع على عدم الفصل
اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والرد والا فلا نسلم ان السفر بالمعصية متصلة عن السفر من
كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي والآبق اللهم وقد يكون السفر مشتملا على المعصية كما اذا خرج غازيا
فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والمعنى بالمتصل عنه من كل وجه لا ناشئا في مشروعيته كالصلاة
في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصلا فان الاماكن سببية لحكم من الاسباب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في
المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فان السبب لانه وسيلة ومناقاة النهي لصفة القربة المبنية على
الطلب والامر اشد من مناقاته لصفة الحل الثابت مجردا الاباحة والنهي لمعنى متصل اذا لم يمنع صفة
القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف الكفر فانه يحبط من ثواب
جميع اعماله في الماضي ان اسلم وعدمه لا يتعلق بشرط الاصطبار على الاكل فلا يباح الا لمن يقدر على فعل اي قدر اصطبر واكل
وكون الفعل هو العامل في الحال اي في اكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي
سبقت الاباحة لبيان حد رخصته اي غير متجاوز في الاكل ما تدعو الحاجة على ان عاد مكرر الناكيد وعرطالب للجرم
وهو عيد غير باغ ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ودفع الهلاك وغير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر
ولا متجاوز سد الجوعة قوله وفيه الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك اما ان يقصد الفعل الخطا
بقصد محله وفي الخطا وحده يقصد الفعل دون قصد المحل وهنا مراد من قال انه فعل يصلح الا قصد اليه
عند ما نزع لمرمى مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب
ان ما كان ثبت منه جنايته وقصد بهذا الاعتبار حمل الخطا من العوارض المكتسبة قوله وسبب عقلها اي سببا
للتخفيف فما هو مربوط واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطا فانها صلة لانها تتحمل بالعاقلة
ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلاث سنين وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاداء
بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصح كثير من المحققين ان الدية جزاء المحل دون
الفعل بدليل انه تتعدد باتحاد المحل وقد تقرر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام هناك الخطا
لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فما هو صلة لا يقابل بما لا يصلح الا لدفع الخطا عن مرتكبه قصر

للاستدراك

وهو كذلك والاحتياط فيه اصل الفعل مباح وتركه احتياط فكون حسنا فهو يصلح سببا لجزاء الامر قوله
ومنع طلاقه اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت طالق فسبق لسانه فقال انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار للكلام انما هو
بالقصد الصحيح وهو لم يوجد هنا المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لاستقام العفو والرضى جواب
عما قاله السلف كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام
القصد وان وقوع البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفوتة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن
كالقصد حاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه
وعلم القصد اهلية استعمال العقل التام معلوم بالحس وكذا وجود الرضى وعلمه لان الرضى نهاية الاصرار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه وعند ذلك لما كان علم القصد التام ووجود
الرضى في عينه مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامه بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا
ظاهر لا يخفى قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعرض يقول قام البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان ايقاظ
النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اقامته في اهليته للاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو
امر باطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد لاستعمال
العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعلمه وعلم
القصد التام عند الصحو ولكذا عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد
الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك كذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو
كبيع المكره ينعقد ثم يتوقف الى ان يصدر عن اختياره او بقاء البلوغ مقام القصد
لئن يكون فاسدا غير باطل لعدم الرضى حقيقة قوله واما الذي من غيره اى القسم الثاني من العوارض المكتسبة
وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو جعل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره لولا خوف
يفوته فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل صدر عنه باختياره لكنه فاسد لعدم الاختيار بان جعله
مستندا الى اختيار آخر وذلك بسلبه بان جعل الفاعل مستقلا في فعله وحقيقة الاختيار هو القصد
الى مقدور متردد بين الوجود والعدم يرجح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في فعله
فصحيح والا فاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يصير الفاعل الى ما استند الفعل خوفا من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس
او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب والخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ وان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام فكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر
على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما
اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك كالحرام والرخصة ويأثم في الفرض
والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى

حتى قتل ما تركه ولم يوجد بالرخصة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لاثم فهو معنى
الرخصة وان اريد بانه لو تركه ماثم فهو معنى الفرض قوله والاكراه الذي كان من قبل الامام الذي كان من قبل المكره
مباح كالقتل والقاء فرض شرب الخمر واكل الميتة ورخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير لعلم بخبر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للصوم
بينهما قبل الاكراه حتى يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة
كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه قوله والاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل
على ان يختار ما هو دون عند الحامل ولم يفوت له وعسى ان يريد ما هو اشد على الفاعل من القتل او
الحبس او نحو ذلك مما اكذه قوله واصل الشافعي رحمه الله اى القاعدة التي قررها الشافعي رحمه
الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يعدم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او
وهو الاكراه بحق والباقي لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام
فصحيح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون الا ان
يكون عدة شرعا او لا فان كان عدة بان حمل الفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء
اكره على قول او على فعل لان صحة القول بقصد المخبر وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار
وايضا نسبة الحكم الى الفاعل للارضاء الحق للمضروب وهو غير جائز لانه معصوم الحقوق والعصمة تقتضي
ان لا يدفع عنه الضرر بدون رضاه للا يفوت حقوقه بغير اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن
نسبة الفعل الى الحامل اى المكره كالاكراه على الاتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل
كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عدة شرعا بان لا يحمل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على
القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرها قوله والمولى
بالضم اسم فاعل من الايلاء لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه مستحق
التفريق بعد مضي المدة كما سيأتي الغير بعد الحلف فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة
فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عندنا اى عند الشافعي سواء لان الحبس
ضرر كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محمي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من
بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما خوف به فاذا دخل فيه القتل والضرب المبرح
وقطع العضو وتعطيل الحبس لا ذهاب المال واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا معنى ان الاصل
المقرر عندنا في حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان كون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من
قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار
وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنى
كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة بدل محل الجناية كان

مقتصرا على الفاعل كالاكراه على اتلاف المال والفضولي والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون الخوف
بالقتل دون الخبر او الضرب ومعنى افساده الاخبار ان الانسان محمول على جهة حبوته وذلك
حمله على الاقدام على ما اكره عليه فصار اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل الذي
الحامل امكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا فعل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل
بنفسه وان لم يمكنه مباشرته ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها
لا تحتمل ذلك معنى ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لا شائع
الكلام لبيان الغير وانما 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 الكلام بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان وسعه تحصيل ذلك
الحكم بنفسه بجعل غيره آلة له ومتى لم يكن وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة
فالرجل قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره بجعل فاعلا
تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير
واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له قوله فلان تفسد
بالاكراه وهو نفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال الفساد بصحبه اختيار السبب والحكم والرضى جميعا
فوجد كل من الهزل وخيار الشرط فانعى الاختيار والرضى جانب الحكم
وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينعدم الاختيار في السبب ولا في
الحكم لكنه فسد الفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من
كل وجه فاشتراط كمال الفساد اقل فهو بالقبول احق والفساد فيه
اظهر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى
بهما في الهزل وجدا اختيار السبب والحكم مع الفساد وسقي الرضا بهما في
كل من الهزل والاكراه وجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل
ومع الفساد في الاكراه فالاكراه اولى بالقبول والتفاوت والمصنف
لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غايته
مرجوحيته فيظهر قوته الاعتراض وعلى ما
ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من
الاكراه والهزل امرين من الامور
الاربعة

من الامور الاربعة الا ان الفارق الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه
وان الاختيار هو المعتبر في تمام الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
يوجب المرجوحية لان الفاسد كالصحيح في الاعتمال الغير لانه اذا انعقد سببا واحتمل
تخلف الحكم قوله واذا اتصل بالاكراه قبول المال بان اكرهت امراته بوعد تلف او حبس ان قبل
بعني وجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي بدخوله تقع الطلاق لانه ما يتوقف
الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت تقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال ليطلاق لزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال اذا ان يخل بعلمها بان مكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال
تقع الطلاق لان الاكراه لا منع ويلزمه المال لانه التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البضع
واما اذا انفصل الهزل بقبول المال فمع التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة والاصل
فيه فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد تقع الطلاق
ويلزم المال في الحال عند ابي حنيفة يتوقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد يتوقف في الحول الرضا
بالسبب دون الحكم فمع الزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزله خيار الشرط في جانب الزوج
فانه لما دخل على الحكم فقط لم منع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع
الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد يجب والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع
من جانب الزوج ممن لا يقبل خيار الشرط وجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب فمع ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وبحقيقته ان ما يدخل على
الحكم دون السبب فهو لا يوثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان نفوذه في المنع وهو يوثر في احد
الجانبين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فتقع الطلاق ويلزم
لنفوذه وما يدخل على السبب كالاكراه يوثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا
يجب الا بالتسليم كالثمن في البيع فلا يثبت صحة الايجاب كسوت الثمن والداخل على السبب منع
الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا منعه في البيع لكن منع اللزوم وههنا لا
منع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم منع لزوم المتبوع لم منع لزوم التابع
لان حكم التابع يوخذ من المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال مما تفسخ ويتوقف على الرضا
تعقيبا 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 كالاكراه
المحكي كالاكراه بالقتل وعند المحلي كالاكراه بالضرب سواء مما تفسخ ويتوقف على الرضا الا ان الرضا
مختلف في النوعين فتنفع الاجازة والنفاذ في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي المكره
قوله وكذا اي مثل التصرفات التي تفسخ الاقارير كلها من الطلاق والعتاق وغيرها في انها تفسد

بالاكراه الملجئ لان 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 عدم المخبر به
لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم
من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تتحقق للدليل لا للدليل فعايه ما فى الباب
انه يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك قوله والافعال مما لا يحتمل كون
الفاعل له الحامل ومنها ما يحتمل فالاول مقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى
الحامل شئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما حتى افطر
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما تعلق 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 الذى اكرهه او تلك الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والمانع
وهو ما يحتمل كون الفاعل له الحامل فمعناه لانه اما ان يلزم من جعله آلة بدلا عن محل الجناية اولا اما
القسم الاول فمقتصر على الفاعل ولا تعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه 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 العبد على ما يريده
الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فاذا فعل عبده كان طائعا بالضرورة لا
مكرها واورد الملك عالين لان تبديل محل الجناية قلما يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه
فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله مقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على
الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن اتيانها اكرهه عليه فلا تحقق الاكراه فان قتل الاقتصار على الفاعل سواء ان كون فى حق الاثم
فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل فلما الفعل هنا
هو قتل الصيد ابتداء 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 لاشارة 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 فى حق ما وجب به من الجزاء والمانع هو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشئ وتسليمه على الفاعل اذا لو نسب الى الحامل
وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل كون
تقريرا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فصار البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى
الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى ملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه

فلا يلزم ذلك وقوله ان الفعل المتنازل المذكور فى تلك الصورة مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل
الشخص آلة للعبد فى الفعل من حيث انه جنايته ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا
قائم بالعبد وعلى الجناية على احرام الغير ولا على ملك مال الغير وانما تم تصرفه وما ذكر فى الاسلام
من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه
والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى
صورته ولا شك فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف
وانما منع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر آخر على نفس الفعل قوله والاعتاق
ولو كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الفاعل وكون
الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه
قوله وكلما لصيغة نسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن
المالك ومن حيث انه اتلاف للمال نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك
بخلاف الاقوال فيجب الفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ولا يكون ولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع سوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع
عن الشهادة على العتق وقد مر تحقيق ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب قوله وان لم يوجد منه
فهذا هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة له بدل محل الجناية كاتلاف المال والنفس
وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا تعلق للفاعل عليه 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 فعندهما لا قصاص على الفاعل لانه قتله لا باحيا نفسه عمدا وعند ابى يوسف يقتص
على احد بدل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلاث سنين لان القصاص انما هو مباشرة
جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل اما الفاعل فلعدم القصد وعند ابى حنيفة
ومحل القصاص على الحامل لان الانسان مجبول على حب الحياة فعفوه عليها يتوصل به الى
بقاء الحياة بمقتضى الطبع بمنزلة الآلة اختيارا كالسيف فى يد القاتل فيضاف
الفعل الى الحامل واما فى حق الاثم فالفاعل يصلح آلة لانه لا يمكن ان يجنى على دين غيره
ولكتب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
الكلام بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على
دين الحامل وهو امر الفاعل ذلك خوفا من الاكراه وهذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم
الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة
لمخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول

ما في وسعه وفي هذا الكلام تعريض بان الاولى ان يجعل الجناية على نفس المجعول الفاعل له معنى وهي فيما لا يحتمل كون الفاعل له ولو ذهبنا الى ان نفس الفعل يحتمل ذلك لم نكن لنعوله لكن الاولى ان يجعل له معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع ما سكان في حكم الافعال المكره عليها في انها من تعلق به الحق من حيث وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الاقدام الى الجواز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل 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 كون حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والذي يبتلى به الرجل بالمراة لانه الذي حقيقته واما المراة ممكنة من الزنا فهي من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده او في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن لما كانت حرمة غيره فوق حرمته ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل لو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرفي المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق اطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم قوله والزنى قتل اما من جهة ان من زنى نسب له منزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب والاعلى المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان يجب النفقة على الزوج لاذا زنى فهلك الولد لان الزنى يمنع وجوب النفقة قوله لان النسب فهلك 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 او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت 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 فيرجى 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 يحد قوله وحقوق الله تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل بفعله قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وهو اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط 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 تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق

بحقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة لحبط كلمة الكفر لعدم صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان 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 فمكنتها من الزنا حرام حرمة موبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وفي المالة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة يعني ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما لحق الله تعالى لما اخذه مشعرا بان تلك الحقوق تعامر الحرمة وتعلقها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة فكون قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى بيانا لحق الله تعالى الذي هو تحقق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله وعند هواي عند 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 يعني عند الرجل في الاكراه الملجي استحسانا بان الحد للزجر والحاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين فوت النفس او العضو فلا اقدام عليه دفع ذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا لغير له قوله المركبة في الرجال قوله وفي 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 العبد والحرمة متعلقه بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقه بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبدة لانها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه يباح بتلف ما جعله صاحبه صيانة لنفس المضطر وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه ليقاء 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 يترك معنى العبادات من كل وجه بنا على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيل لو حكم بالاسلام فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن

تحمل الرخصة في حقوق العباد منها في حقوق الله تعالى لتحمله للسقوط وحقوقه غير تحمله له
قال وحكمه حكم أخويه يعني أن حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان
لهذا القسم وهذا يظهر في قوله المراد بأخويه حرمة لا تحمل السقوط وحرمة تحمله للسقوط
لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين لما هو
صفة الحقوق لا صفة الحرمة بنفسها وذلك كالإيمان والصلاة فإن حرمتهما لا تسقط أصلا
لكن نفس الصلاة تحمل السقوط بالأعذار بخلاف الإيمان قوله ويجب الضمان أي يجب على من أكره غيره على
إتلاف مال مسلم ضمان ما أتلف لأن المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم
مما سبق أن صورة الإكراه على إتلاف مال المكره أو نفسه سبب الفعل إلى الحامل وجعل الفاعل آلة له الا أن
في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وعلى لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بمنه الكرم عن اتباع
الهوى ووفقنا لسلوك طريق الهدى إنه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق

والفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك يوم الاربعا
السابع والعشرين شوال المبارك سنة اثنين وسبعين وسبعمائة
وذلك بالقاهرة المحروسة وكتبه العبد الفقير إلى
الله تعالى محمد بن أحمد غفر الله له ولوالديه ولمن قرأ في
هذا الكتاب ودعا له بالتوبة والمغفرة ولجميع المسلمين
والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل
وصلى الله على سيدنا محمد النبي وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله تعالى
الحمد
٣١٢

T. 43625

II. 43625