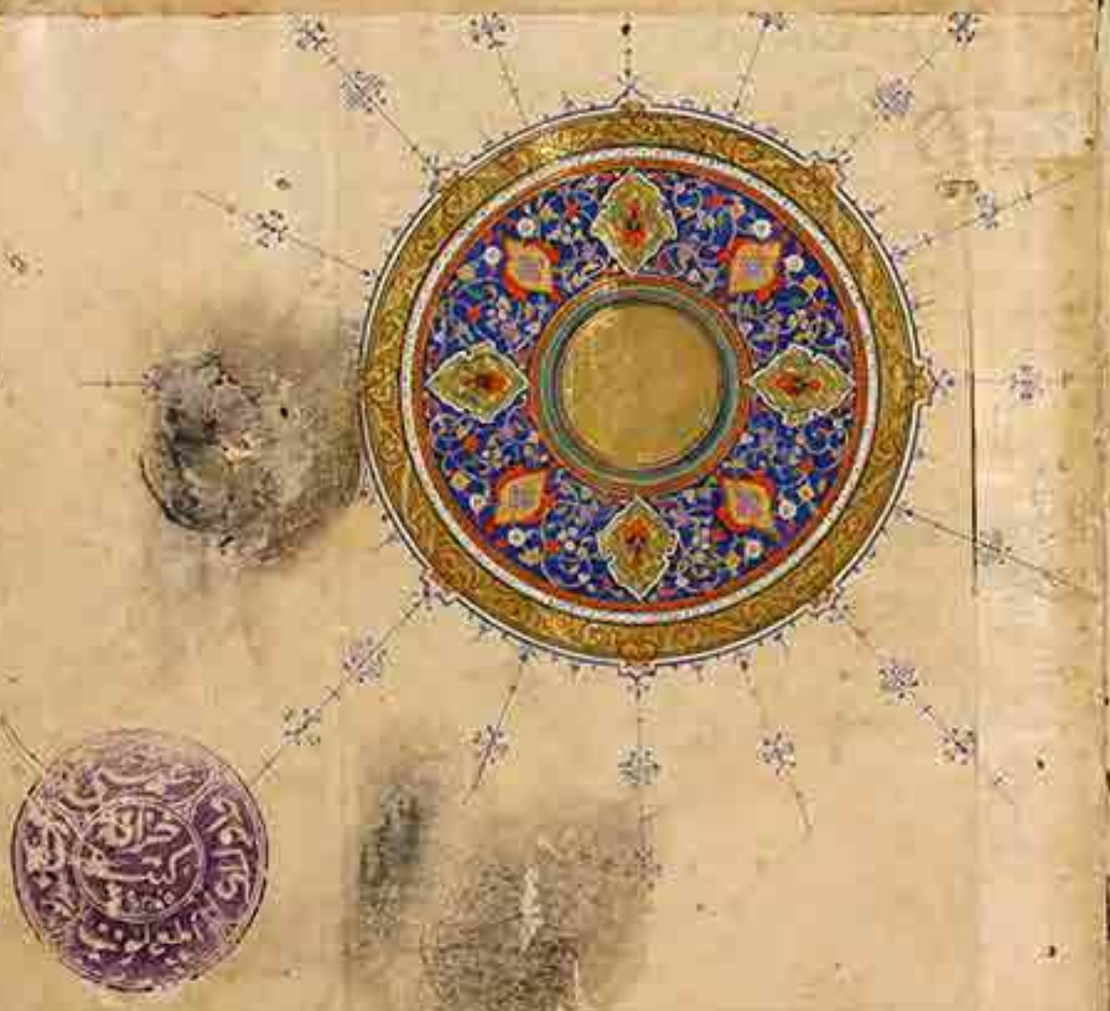
التلويح في
شرح التوضيح
مسعود بن عمر بن عبد الله السعد التفتازاني

لبيكم

« كتاب التلويح في شرح التوضيح »

مكتبة عيسى البابي الحلبي وأولاده
١٤١١ هـ ١٩٩٠ م
1411 1990



28019

وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والبحر المدقق علم الهداية
وعالم الدراية تعدل ميزان المعقول والمنقول وتنقح اغصان الفروع والاصول
صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل الخلاصة
كل مبسوط وافق واحتاب كامل من خزائن الله كل منتخب كاف نحرير محيط المستصعب
كل مديد وبسيط وكنز معنوي عما سواه من كل كبير وسيط فيه كفاية لتقويم
منار الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتهذيب
اركانها نعم قد سلك منها جادة بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد
الاقصى من دقايق مسار التدقيق مع شريف زياداته مستتبا ايدي الافكار
ولطيف كلماته ما فتق بهار توا ذاتهم او لو الابصار وهذا طار كالامطار
في الاقطار وسار كالامثال في الامصار وقال في الافاق حظا من الاشتهار
كالاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت محاذي ما وراء النهر
لكثير من فضلا الدهر افيدة تهوي اليه واكبادها آمة عليه وعقولا حائرة
بين يديه ورغبات مستوفزة المطايا لديه معترضين في كشف استاره بالحواشي
والاطراف قاصرين في مجاراة اسراره عن اللآلي والاصداف لا يحل اناميل الابطار
عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطايفه تعد تحت
حجب الالفاظ مستورة وحوايده في خبايا الاستار مقصورة تنوي حواليها
همما مستشرفة الاعناق وودودا لوصول اليها اعناسا هزة الاحداق
فامرت بلسان الالهام لاكوهم من الانام ان احوض في لجج فوايده واغوص
على عرر فوايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك
شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا والشرح بيانا والبيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعتصام بكرمه العميم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء اكيدة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء او قد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الامة على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا وقرأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة برهانا ظاهرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث بعد ذي الاسلام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتد في شريعته بكرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اشرف في الوصول الى مدارك الحصول اجل ما يتسلم في احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتحد لاعلاء اعلام الحق عقول العقول

احكام

بينهما وقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدء فيه باسم الله وهو ابتر وكل
امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله وهو اجزم فما وجه ان يحمل الحمد فيه على الابتداء
حقيقة او اضافي او ان يجعل الابتر بمعنى المقطوع حقيقة او اضافيا كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضا
ظاهرا اذ الابتداء باحدهما من فوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يعدم
احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه
فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا لله من فاعل يقول
لا ان قوله وبعد فان العبد على ما استحقه المقر عند المصنف صارف عن
ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه
واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فتحمل وجوها ان الحمد يكون على النعمة
وغيرها فالله يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل افعاله
وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لي في هذا الكتاب الثاني ان نعم الله
تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فحمده على
القسمين ناسبا للسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي
الانعام الى الايجاد والكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة
الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة
على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحمد من كماله ويصل الى العباد
من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله
تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض

وضوح طفيف فحرر موارد الشعر في ظلم الدياجر واحتل مكابد الفكر في ظماء
الهواجر ذاكا كل صعب وذلول الاقتناص شوارد الاصول وثارفا على الراجد
في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى
من اسرار الكتاب واماطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب فرجمت هذا الشرح
الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعده الفن وتحرير مقاصده
وتفسير مقاصد الكتاب وكشف ما اودعه مع تنقيح ما اوقعه المصنف نسط الكلام
وتوضيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقرير وتنقيح لورودها اصداف
الاذان وتحقيقات يهتز لاذكارها اعطاف الاذهان وتوجيهات يغبط
لاسماعها الكلام وتقسيمات يطرب عند سماعها المكلام مرصعة في متون
الرقائق على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومزججا في عيون الدراية على ما نثر
من النكت اللطيفة وسميته بالفواتح الغوالي في محاورات التحقيق الفرائض عليه انوار
التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكنه القناع عن حقائقه
الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع
في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة
بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد
الملهم افاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قال
بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله اولا ومثنيا ولعنان الثناء
اليه ثانيا اقول قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدا
الكتاب حامدا او طريقة الحال على ما هو المعارف عندهم من الجملة الاسمية
او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تستوي من الحمد والتسمية وبراعة المناسب

ذلك كثير الصلوح وذكرها واشار بالجملة الى الصلوح على النبي صلى الله عليه وسلم
وما الحق الى الصلوح على الآل لانها كون ضمنا وتعاقبا لا يخفى حسنا في قرآن الحمد و
الصلوح من التحليس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرآن الملك لاجرة وعامة التشويق والاهتمام
اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب ولاء ثانيا على الظرفية واما المنون في اولا مع
الله افضل التفضيل بدليل الاولى والاولى كالفضل والافاضل فلا حذف هنا ولا في بعض قبل
وهو منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم
تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا جعلته صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه
في الاول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام ف سعد جده والخ جد يقول
لما وفقني الله تعالى لتاليف شرح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته واوضح معضلاته معرضا
عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل المطرق ذلك الكتاب واعلم اني لما
سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى التساهل ومباحثته والتمس الشرح في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط
ثم لما يسر الله وفضله الاتمام حاشية مشتملة على تعريفات تجمع مؤسسة على قواعد المعقول
وتعريفات مبعضة لبعض الاصول وترجمات ف سعد جده ابهام اذ الحد الجنب
وان لاب ف وفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة وتعدى باللام وتعديه
بالباء تسامح او تضمين لمعنى التعريف والصنف كثيرا ما يتسامح في مثل الافعال ميلا
الى جانب المعنى ف ونقل من تتمات ختم الكتاب نحوه والنقل الكثير بالتعريف و
ختمت الكتاب بمعنى آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل الاتمام لاحتمال

الحمد لله الكبرياء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان السماء له
ثانيا اي صار رافعا عطفا على حامدا فما وجه معناه قصد تعظيمه ونية التقرب
اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى
انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان و
الجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخلاص في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جناب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات
الى جناب الحق تعالى وتقدس بما له الثناء المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة
للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره الاقتران بالابتداء بالنسبة فما ليس
الثاني صلة له مقدما على الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدا الكلام فالابتداء
عرفي بقصد متد من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك باسم
والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما
عليه ليكون مقارنا للعامل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل
الحذف فكانه قال حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قال وعلى افضل رسله صليا
وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذرائع
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة قال لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين
الاسلام وبه الوصول الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله عليه وسلم
صار الدعاء بصلوات الله عليه وارد فالحمد بالصلوة وفي عرف التعريف بالمسمى صلى
الله عليه وسلم على ما في النسخة المقروة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر
على لا يخفى على احد والجلالة بالسكون خيل الجمع للسباق من كل نوع لتستعمل للحمار والمجلى
هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذي يلي الاول لان راسه عند صلوته وقيل

من الكتابة وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل الذكر لرجوع في الكلام الصعود اليه الى العالي
مكانا او رتبة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة الهوس التمر فرق
بين الجنس والواحد بالتاء والملفوظ مفردا انث كثيرا ما يشبه معاملة الى المعنى الجنسي
لاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث الا ضعافا كانهم اعجاز
نخل منقعر اي منقطع من معارسه ساقط على وجه الارض وقالوا نهم اعجاز نخل خاوية اي
متاكلة الاجواف فالكلم على كلي الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلة
وليس على حده تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب يذكر الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس
من ابنية القلة الجمع فلا ينبغي ان يستدل به في الجمع كتمرة كيف وانه ليس بجمع لكنه ورد بمعنى
قوله والكلام ان كان جمعا جاز ان لا يخفى والصواب فان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم
عيانا له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
اذا قالها العبد رجع بها الملك الى السماء يخبر بها وجه الارض فاذا لم يكن على صالح لم يقبل وانما
صح ابجم المنكر بالالف المستعمل والمستحي من ان النكرة تعم بالوصف كامراة كوفية ولان
التنكير ههنا للتكثير وهو مناسب للتعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل
من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم
قولا او فعلا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان بيان الكلم بها لانه والسارح جمع
سرحة الماء وهي مورد السارحة والسرح والتسريح ما سرح الله لعباده من الدين اي
اطهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها سارح تردها المتعطشون
الى ذكر الله وحمده والصوان من هذا الطريق ثوابه لقبول العباد الذي هو مهبط الطاف
الرحيم ومنبع انوار العفران ريح الصبا التي بها روح الابدان وبناء الاغصان فان

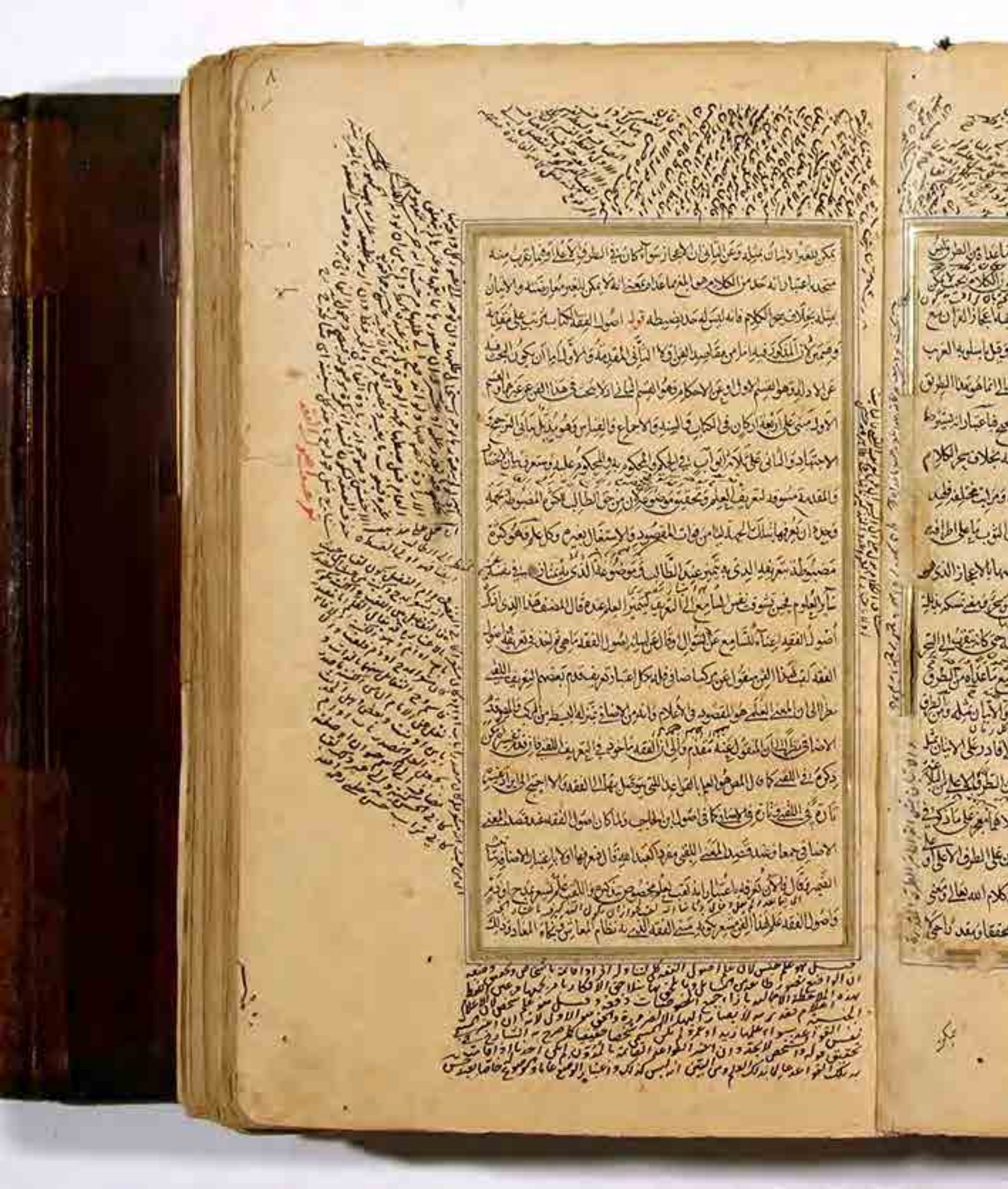
عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على درة ولا يحاط بعسوده
فرجعل عرضه على الطالبين بعد الاحتشام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة
فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة
فى علم المعانى لكالعمود بالنسبة الى البناء من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب
ابنيته اى حسن هيئته بتلافى بعض ما نقص فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب
على الوجه الاحسن الاليق والنهج الاصوب الاسهل سبقت العالمين الى المعانى قوله
بلغ صفة تقعات العالمين محذوف اى لم يبلغها وسان على الاصول الى هذه الغاية
من الزمان او المراد لم يصل وسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر
موضع الضمير وتعديه البلوغ الى الجملة بتضمين الوصول والانتهاء قوله ومن هذا الكتاب جواب
لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت اللام فى لتشوف الخ
تقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير
فى تمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لكلام التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام لمثل هذا
الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح فى مثل غوامض التنقيح قوله
اليه يصعد افاح عرب وافاس لطيف اى الضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله
فى قلب المؤمن لاسيما عند افاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين
لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب عليهم الوهم الى غيره لعظمته وجلاله
وعلو النوال والعطاء وايما مآل الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره و
مقصد همته جناب الحق تعالى ان يقصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه فان قلت اذا اراد
المؤلف التسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يرد لم يتم ترك العمل بالسنة قلت يكفى فى العمل
بالسنة ان يكون التسمية باللسان او بخطر البال او بكتبها على قصد الترك من غير ان يحمل جوابه

على ان جعل تعليق المحامد ببعض المعارف اشارة الى اعظم المراحل الذى وقع التصنيف فيه وهو
علم جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور التابعة بالادلة السمعية كمسئلة
الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها
الكلية وهى التى الاصوليون يبحثون عنها من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها
تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة
المبثوثة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها
غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وتجميع ذلك كله لتوجب الحمد ان الشريعة نظام
الدنيا وثواب العقبى وبالفقه معانى الفقه وبعدة درجات العلماء وبالعلم العلماء فى دار
الآخرة وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه على معرفة احوال الادلة
الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق
المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما اشتمل عليه علم الكلام البحث عن احوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام وهو يحتوى على اربعة اركان نصر الاحكام
بحمله البدل من الجملة السابقة شبه احكام الشريعة بقصر رجحنا ان المحتوى اليها امر من علو
عدد الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام الجزئية
تستند الى ادلتها التفصيلية ترجع مع كثرتها الى اربعة هى اركان نصر الاحكام وقد رجانى اتما
الكلام على الترتيب الطبيعى الشارع الاحكام عليها من بعد الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم
العمل بالقياس وقد ذكر الثلاثة الاول مرتبا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين اى الفاضلين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله فاعتبروا يا اولى الابصار
يقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق
عبر به عن علل الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت لم رتب الشارع عدد

القبول الاول ريح الصبا وهبها المسوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار
ويقابلها الدبور وهي الغرب وعمران الدبور نوع السجاف وتشخصه في الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كسفت عنه واستقبلته الصبا فرعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا
واحدا فترسل مطرا غنيا به الاشجار والقبول الثاني من الصادر المعاذه لوسمع لفاني
والتماء الزيادة والان تقاع غاما حتى تماء وينموا وحقيقة النمو الزيادة واوقار الحمل على
تناسب طبيعي ترقى في وصف المحامد بعد ذكره الى قوله تعالى اضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة
الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة تشجر لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع يهمو
الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة
الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد
لله بل ما يشعر بتعظيمه وتنبي عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترحم
عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان
الحمد كشجرة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد
نماء الى الله وقبول عنده بمنزلة وحدة لا عين لها ولا شجرة لا ثمرة عليها اذ العمل
هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه
وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان شجرة المحامد اصلا
ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا تناله
الى الله مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم
الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب
بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ الصاعد المنبئ عن الاستمرار وعلى ان

يستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروض على
المنصة قوله وفصلا اي خطابا فاصلا مميزا بين الحق والباطل او خطابا مفصلا لشيء
عن شيء من خاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل والمفعول
هذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره الالسنة صفات قوله وهو
القول هو الموضوع لبيان الشرائع التي عليها اكثر الاحكام المتعلقة على حجيته بين الامام قوله
ما دفع اي ما دام وابان الذي مرجع ضميره الجماع الحجة بين بادئ بدء وسهم في اعلاء
كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض
قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فانهما مركوز اي مدفونان
من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الجبال العظام شبه
بها عباد الله الصعبة الجدلة لصعوبة الوصول الى افهام المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة
فالوسائل بالتشفين اي الحاجب يعدي الى واصل الكلام مرموزا الى غوامضه حذف
الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والمكنة اللطيفة المفحمة مركن في الارض
بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد اومى الى الملك الحقيقة في اثناء ابانة الله
والنظر التأمل في الشيء بالعين في الاصل فيه واللحظ النظر الى الشيء مؤخر العين واللحاظ
بالفتح مؤخر العين والسفيح المهلب نحو ابحث الجذع وشذبه اذا قطع ما تفرق من
اغصانه وما ركن قليله وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينفع ترتيبه مناسقه والكلام الآتي
عن تعارض ما ابانوه في اصول فخر الاسلام رحمه الله وزاد يجب حذفها وشتان بين نظمها
ومعاقبة يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بيان ما يعني به التعريفات والبحث عن شرائطها
المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاسلام قام الى غير ذلك مما لا يليق
بالمشائخ قوله مورد فيه اي في ذلك المنتج الموصوف بحيث كانه وكما العمائم التي يأتي

السنة على الاجماع مطلقا ان كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة والاختفاء في
عقيدة وانما الوضوح حيث لم تعارض الظن بتواتر فقد ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى ان
كلا منها قصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء او
الاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصور وعلى ما هو دونه كذلك فقصر الاحكام يشمل
على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه
وبتجلي غير ما قوله متصورات اي مجموعات جعل قيام الاستتار متصورا به على المتشابه
محيطة به بحيث لا يرجى بدون وظهور اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم
تأويله الا الله وقايد ان اله ابتلا الراسخين في العلم منهم عن التفكر فيه والوصول الى
ما هو غاية مقامهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب
عندهم من العلوم والاعمال فكذلك العلماء الراسخون مبتلون بالوقف وترك
ما هو محبوب عندهم ابتلا كل احد بما يكون مما هو على خلاف هواه وعكس تمناه
قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف لا تجري
قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع مبعد الى
مفعول من تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي لما حا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي
يرفع عليه العروس للجلوس من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس فيه تستوي فيه المذكر
والمؤنث كما في اسماء جمع الموت على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع خزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوم مأتاها
والاحكام المستفادة منها فهي ليست نتائج افكار المتفكرين الحكام الملك العلام
الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين تأملوا في النصوص فطلعوا على معاني ودقائق



لا يصلح نصيرا للابتناء العقلي فانما هو مثال له للقطع بان ابتناء الجاز على الحقيقة والحكم
الجزئية على القواعد الكلية والمعلول الآن على علتها والانحصار على مصاديقها وما يشبه
ذلك ابتناء عقلي واما علمان التعريف ما حقيقة الماهية اما ان يكون لها نحو وتتوسع
قطع النظر عن اعتبار العقل او الاولى الماهية الحقيقة الى الثانية وفي نفس الامر لا بد فيها
من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة
بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور موضوعا بازائها اسما من غير احتياج الامور
بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازائه الشيء ووصف ابتناء الغير عليه في اللفظ الموضوع
بازاء المسائل المخصوصة والجنس المصنوع بازاء الكلي المقول على الكثير المختلفة الحقيقة بالنوع
الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثير المتفقة الحقيقة وجواز ما هو والتمثيل بالمركبة من
عدة لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور
الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ انت قد عرفت ما يتعقله الواضع لتضع بازائه
اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك
الشيء او وجوها واعتبارات فيه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى الاسم من حيث انها ماهية
حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالغير
او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع موضوعا لاجله بازائه تعريف اسمي
يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على ما
دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدوم بان لا يكون له
اسما او لا يعقل ان لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ
لها مفهومات وتعقلات وان قلت ظاهر عبارة مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة معه

التعريف الاسمي والمبهم من كلام المواقف اه غفر له حيث قال
منه تحصيل التعريف الصحيح ما ورد فيها فسبحان الحوان والتعريف
الاول التعريف المال ان يكون التعريف اللفظي وعليه يحمل ان اصل الشرح وقد
وقد ذكره الشارح فيما يخرج التعريف الاسمي بعد تحصيل الحقيقة عن عبارة المقصد
سبحان الموضح ان ابو صل الحقيقة ايضا حسن رحمه الله تع

الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتنا العير عليه او احتياج الغير اليه وهذا الاخير
له فرمان فساد التعريف فساد عدم الاطراد مسئلة اسيما كان او غيره فعلى الجملة تعريف الاصل
بالمحتاج اليه غير مطرد لانا نصدق وان 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 لذاته التي هو الفاعل
كالنجار للسرير وان كان لاجله التي هو الغاية كالجلوس على السرير والاول هو الشرط
كآلات النجارة وما اليه الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه ولا يطلق لفظ
الاصل لغة الا على واحد منها فهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة
الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليها انها اصل فلا يكون التعريف
مطردا مانعا وههنا بحث من وجهين الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف سيما الاسمي
فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مدلولاتها وتصريح المحققون بان التعريف
الناقص يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تفسير الشيء قد يكون تبيين عرضي معين فيكفي ما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد تمييز
بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج اليه مع عدم صدق الاصل على
الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومسند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك ٣ ان كلامه في
باب المجاز عند بيان جواز الاصالة والتبعية من الجانبين دليل على ان كل محتاج اليه هو
اصل ٣ انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له
مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بمعنى الجزء وهو منا الحكم على الدليل
قوله والفعل فعل للمضاف فتعريفه بمفعول او فاعل المضاف اليه تعريف من صرح بتعريف
احدهما دون الآخر فرد كمن عرف تعريفا الثاني الاول معرفة النفس بما لها وما عليها بجواز ان

الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته
الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب عما الذي لطلب الحقيقة
وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخر عن ما الذي لطلب مفهوم الاسم وان
مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها
بهذا الاعتبار اسمي لانه جواب عما الذي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد
يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وهذا
صرحوا بانه قد يحد التعريف الاسمي والخصم الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم
بوجوده ينقلب حقيقيا لان تعريف المثلث في مبادي الهندسة شكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف
اسمي وبعد الاكتساب على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط الكلي التعريفي الحقيقي
والاسمي الطرد والعكس اما الطرد وهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كلما
اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد
المحدود والاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم
عن عكس الطرد بحسب مفاهيم اللغة وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكيفية بعينها كما
يقال كل انسان صاحك والعكس كل صاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي
ليس كل حيوان انسانا فهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل
ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و
العكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم عكسه اخذ من ان عكس الاثبات نفي فقسم بانه كلما
انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس
حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود
كلها قوله والاصل ان التعريف الاصلي اسمي لانه بين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع لمركب

الاعتبار

وكذلك مما هو او صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه
والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل
المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال ان عدم مباشرة الحرام واجب وعدم
مباشرة الواجب حرام وهو المراد هنا وانما فسر الترك بفعله الفعل ليعم قسما اخر اذ لو
اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعلا الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى
اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على انه ان ورد من الواجب
مثلا اعم من الفعل والترك فهو لانه اذا قال الواجب يدخل فيما شاء عليه لم يحتج ذلك
في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور لا يخفى ان المراد ان عدم
الاثم الواجب يسمى العقاب الا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او شهود العبد ذلك
وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه
ولا يعاقب عليه واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان الثواب عليه فعل الواجب لا
عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يقصد
عدم ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى
كف النفس عنه عند تعلق الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز
في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص لمقابل الوجوب وفي
الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام لمقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعلها ما سوى الحرام والمكروه تحريما وتركها ما سوى
الواجب يجوزهما الان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا
ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز فكذا هذا محصور

بريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الناطقة
او بها الاعمال ومعنى الخطاب وانما البدن آلة وحضر المعرفة بادراك الجزئيات
عرف بدليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله
ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي
احتراز عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والشعر هذا القيد
شعر ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان مرددة بين
امرين فصارت المعاني المحتملة خمسة لانه منها ليشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واتى
لا ليشمل بعضها والاقسام التي عشر دليل ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه
فمباح والا ان كان فعله اولى مع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه
مع المنع والكف عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع
عن الفعل يكون كراهة التنزيه هذا على راي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان الحنفية
جعل المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام
وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله وهو مع المنع عن الفعل حرام
وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا عقاب فاعله لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محدودا
دون العقوبة بالنار وكونها الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استحقاق
هذا المعنى شائع لكونهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها احترازا فاعل اي
ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به
المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما

على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الاقتضاء او التخيير وبه اصطلح المنطقي
على ادراك النسبة وقوعه او ليست بواقعه وليسمى تصديقا وهو ليس مرادهما لانه
علم والفقه ليس على ما المعلوم الشرعيه والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مرادهما والا
لكان ذكر الشرعيه والعمليه مكررا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق
وبغيرها تتصور وانما اشار بقوله يخرج التصورات وبقي التصديقات فيكون الفقه
عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعيه المتعلقة بكيفيه العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيليه التي نصبت في الشرع على تلك القضايا او قوايد القيود ناظرة على هذا القيد
والصفحة وان اراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تعيين قوايد القيود
وتعسف في تعيين مراد القوم وذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا
لاخطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة و
الصوم ومنها ما هو خطاب يعلا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم لان وجوب الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته
وكل ما يتعلق التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعيه يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعيه بمعنى الوقف
على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المعبر عنه بالخطاب قديم
عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ووجوب
سواء اراد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلى الله عليه وسلم او توقف التصديق
بنبوة شرع النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي و
دلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته
انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا نسلم ان توقف وجوب الايمان

بقرينة التعريف بدخوله فيما يجب عليها ٣ ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس يعني المنع
عن العمل المشتمل الحرام والمكروه كراهة التحريم ٣ ان ليس المراد بمعرفته ما هو ما عليها
تصورها او التصديق بثبوتها للطهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها
ولا عن التصديق بوجوبها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره
كالتصديق بها وهذا واجب وذلك لزوم وايه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام
الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وبوجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد هنا فيما هو
عليها مع ان اطلاق اللفظ على المعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعاريف
قوله وقيل الاحكام الشرعية عرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم
اما ما اخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والاول اما ان
يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينطبق الحكم او لا فالعلم المتعلق بجملة 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 كمسئلة اعتقادية واصله
كون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول وكل
علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الخ في الحكم تطابق
العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصول

الاشياء فكل ذلك لعدم تصفحهم كتب من تقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وتعالى انما
يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل
خطابا ثم الخطاب الكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو
متهيء لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم
اذ الخطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كالاربع
ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باجوال ذاته وصفاته ونسبة بعضها
وغير دال مما لين بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا
خطابه وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا
حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على
هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المتضمنة لاحوال المكلفين وافعالهم
والاخبار المتعلقة باعيانهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست
احكاما وزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير اوراد المحدود وهو
قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاحوال
ليس تعلق اقتضاء او تخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل او الترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك
مع المنع عن الفعل وهو الحرام او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة
قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الجهة مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصص من
حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترض بان المعرف على هذا

ويجوز على الشرع كما هو المذهب عند هم من ان الوجوب لا السمع قوله والشرعي الموقف على
الشرع اما نظري لا يعلم كيفية عمل وانما على يعلق بها التعبد بالعمليه لا جوابح النظر كما يدل
الاجماع عجزه وهذا لا يصح على القول الثاني الا اذا كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه
كلام سيجئ قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ يخرج
علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن
الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالتي لا الشيء
نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب وهو 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 دليله الحكمي لكنه لم يحصل من النظر في الدليل فقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم
بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوده لوجود المانع ليس من الفقه قوله فلا يرد انه
مكرر دخل ان 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 فقوم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها
التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لدليل الا ان يكون
العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر لا
للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للمبالغة ودون الاحتراز وسئله شائع في التعريفات
قوله وبما عرف الفقه المذكور يندفع ما اشتهر فيما بين الناس ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف
للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف دفع الى انه
تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض

الاشاعرة

بعض الصور لا يدل على الحادث وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان
الحكم مع كون الخطاب الوضع حكما وضعيا على ما سيجيء بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض
فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم الشرعي واما ثانيا فلانه مع كونه خارجا عن التعريف
وبحمل الخطاب التكليفي او عمن شامله فاي مزية في تعاريف بعضهم بما لا يفيد فهو
العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي حملوني لشيء فيه فساد والمعنى المفهوم
منه الخطاب حملوني لشيء كونه بيعا لازما او نحوها او بما لفاظه قوله وبعضهم عرفه بما ذكر في بعض
المحصرات بان الحكم خطاب الله الى آخره اشار الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من
الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم ان هذا التعريف للحكم المطلق عند البعض
وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي
المعلل اذ الكلام هنا في الحكم مطلقا فمعنى الشرعي ما توقف على الشرع بان يكون قد ابتدا اعتبر
لوجوب الايمان ويصح واذا كان تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع
لا ما توقف على الشرع والا كان الحداد من المحدود لانه اول وجوب الايمان مع ان المحدود
لانه اول ما توقف عليه الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله
الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اي ارجع الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ونحوه
لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا المقدر ما ورد به خطاب الشرع
لا ما توقف على الشرع فان قيل يدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من
الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقه آي وان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة
فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوها وهو مجاز لغوي حيث اطلق الجنس
الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشار الى اعتراضات على تعريف الحكم مع
الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب

التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عند كثير والحكم حادث لكونه متصفا بالتعلق بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه متعلقا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه متمسك على كلام اوهي للتشكيك والترديد فيما في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع لاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وطهارة الظهار وما فيه الخامسة عنها والمصنف اعترض في تفسير الخطاب الوضعي وذكر الطائفة الاشارة عن الاول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف به لا هو التعلق والتعلق تعلق الحادث بالقديم بعد ما لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل يعتبر كون الحادث اما ان عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات وموثرات والحادث يصلح اما ان عليه ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان وهنا التقسيم الحدود والتفصيل لانه نوعان لان نوع له تعالى الاقتضاء او نوع له تعالى التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون الفصل واما الثالث فالزمة بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله مرادا للحكم الوضعي فقال ايلا الاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح عزيزنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف والوسلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان اراد من الاقتضاء والتخيير عموم الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها للصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية الحيضة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذلك في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الحقا بهما ان كلفي وصح فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع واخلاقه الاقتضاء او التخيير لجريه في الكلفي لانهما معرفان متغايران ولزوم احدهما للآخر في

متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم
لا مثبت لا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب
ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى فعرف لهذا معنى كونهما ادلة الاحكام
الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة باعمال القلب مثل وجوب الايمان واى القصد
ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما
اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اخرج العمليات وحوجب النظر بان بناءه
على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مسندركا واجاب
عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته
ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الحكم الفقهي وقال ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف القصد
على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج عند المرء على ما مر
ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح فروجه بقيد الاقتضاء او التخيير
بقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
الضمني لانا نقول لم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم بالفقه وبكون ان يقال
القصد العملية بعيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي والاولى
ما لا يبعد له لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس فهو عليه فخرج عنها مثل وجوب
الايمان وقد قيل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون احكاما للعلم بها شرعية
بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم معرف بخطاب الله تعالى الى آخره ويخرج
بقيد الشرعية مثل وجوب الايمان فانه ما ورد به خطاب الشرع وهو ما لا يبعد
لو لا خطاب الشارع او لا مجال للعقل في درك الاحكام فانها كلها خطاب الله تعالى

كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات
الله تعالى وأورد في كل الصفة فيه واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد
بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان
الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب وأخويه تسامح الثالث ان الحكم
نفس خطاب الله تعالى والايجاب نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس
متعلقه منه صفة لتعلقه بالمقدور وهو اذا نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى
فعل المكلف وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وقد لخص هم جعلوا
اقسام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم اقول فان الوجوب والتحريم
كما في اصول ابن الحاجب الخ اقول عكس تخريج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان عنه
فالاولى ان يقال المتعلق افعال العباد وقد اجيب عن ذلك بتخصيص بان الاحكام التي
يتوجه تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي كالايجاب عليه اداء الحقوق من مال
الصبي وزيده المصنف انه اقول لا يصح في جواز بيعه ومخير اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة فانها بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واذا الولي حكم آخر يترتب عليه
وهذا السؤال الا بنا على مذهب من يرى ان الحكم هذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان
الاحكام بالنسبة الى الصبي الا يجاب اداء الحق من ماله او ذمته على الولي ولا يخفى ان تعلق
الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقتصر العباد مقام المكلفين لاخراج تعلق
بالافعال فان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا
لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة وقد
جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة
ويامره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الى آخر ان التعريف غير

استدلالية وحدها لا يسمى بعضها فقها اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين
ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها صالحا
ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم قوله اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكا
اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد
واما بعض لم نسبه الى معينه الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض
مطلقا وان قل والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف لانها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت
الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقولهم الاحكام
تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا
لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اذ لا احد يحيط تحت الضبط فلا يكون احد
فقيها اما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخ
سئل عن اربعين مسئلة فقال في مسئلة ولا ادري واما الثالث فلان الكل مجموع الكمية
والجمل بكمية الكل يستلزم الجمل بكيفية الكسور المتساوية اليه من النصف وغيره ضرورة و
بهذا يظهر انه لا يصح ان يراد بالاحكام الا ما عدا ما فوق النصف وهو ايضا مجهول
واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك
اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصح به ههنا لم اشار اليه بلفظ ثم اى بعد لا
يراد البعض وان قل لا بد ان يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح
على الكل دون كل واحد كقولنا اكل الامير رفغ هذا البحر لا كل واحد منهم ومنها ما
هو بالعكس كقولنا اكل واحد من الناس بكيفية هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف

وح يكون قد ذكرا او عند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع فوق ما لا
يدرك لو لا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى
آخره تعريفا للحكم على ما ذهب المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير
قسر قوله فدخل بيان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة سائل للعلم عن دليل الحسن
الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما او
ما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لو لا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل
للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه وقوله فانه لو
ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة
اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وبان
معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او دخل عن قيد العملية هنا
قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما تسمى فقها اذا كان
حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك
مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا
وهذا يذكر ون قيد الاكتساب او الاستدلال لاحد امرين قيد في تحصيل الاحكام بالنبي لا
يعلم كونها من الدين بالضرورة وقالوا هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه
لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد
العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لوجب ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما توهمه
المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك مستندا على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علم بعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العلم برعاية مسائل كثيرة

وقد صرح في الحسيني بان مراد الشارح بالاحكام الاحكام الاخلاقية وبان المصنف ذكر الاحكام الشرعية ثم الاخلاقية للتنبيه على ان الاولى هو العكس

يضبط معلوما لتدوين التقييد بكل الاحكام يحرج به البعض الا تدل على انه اذا
ظهر نزول الوحي بحكم والعالم به مع ملكة المذكورة لا يبقى فيها واذا علم الاحكام
التي فيها وقد نزول الوحي بالظهور لعدم ادراك الوحي وقد انقطع بعد فليس
من شرط الفقه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه معرفتنا
بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها
حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم مجردا للعلة من غير افتقار على النظر والاستدلال
لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم
بالمسائل القياسية لانها ليست الفقاهة والاجتهاد لكونها ظنية وعامة مستنبطة بالاجتهاد
فيتوقف العلم بها على كون المتفقه فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان
قيل هذا انما يستقيم في اول القياسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد المقلد
عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط
ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية ليلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل
المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد
الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد المسائلة في الواقع ولا عند
المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد مما ظهر
نزول الوحي به لا بتوسط القياس وههنا بحثان الاول ان المقصود تعريف الفقه
المصطلح من القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين دونوا العلوم وعلى ما ذكر الآخر
هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار وربما يكون على ما حمله الاحكام
وربما ما كثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ

تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمل فيما فان
قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بما حفظه هذا القياس وهو انه قد يعلم كونه
مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا
بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي
على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل
وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل
قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام
وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع
وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان
الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به
قطعا وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به
قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي
والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله
تعالى ولا نحوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقولهم لا يجب
العمل به عين النزاع وان سلم فلا نسلم على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى
قطعا كما هو راى البعض بكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا قوله
واصول الفقه ما سبق كان سائلا يفهم اصول الفقه وهذا بيان ما اصطلح عليه
هذا المفهوم من الالواع المحصورة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان
الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير
الوحي ان كان قولا لكل الامة من عصره فالاجماع والا فالقياس وان الدليل اما ان يصل

يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقض بحسب النواسخ والاجماع
على خلاف اخبار الاحاد لما في ان التعريف لا يصدق على فعل الصحابة في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه وكانه اراد به انه اعلم مما ظهر نزول
الوحي به نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان
ومثله في التعريفات بعيد لما ان انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا
عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى
من ادى اليه اجتهاده او قطع عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى
كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بقولهم نزول الوحي الظهور فنزول الوحي الظهور في الجملة كثير
من فقهاء الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح
ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب وهو غير مضبوط لكن الرواة
تفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي رواه
الاحاد من الفقه حتى يصير معظم الفقه ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا
يخلو عن الاشكال والاختلال فجوابه ان الاشعريان ما اظهر القياس نزول الوحي به
وهو خارج عن الفقه للقطع بالخطإ فيما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون
قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية

قوله وثالثا وهو الذي ذكر في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه
وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك
حتى صار متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك
بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد وهو ثابت في علم الله
تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على ان

قوله

صوبه

عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يستند في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث
يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل
المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يعتنى على ابيه في الوجود
لا في الاوجه والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب
هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واما البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب
لا في فرعه فلم يكن اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة
لذلك الفرع ومما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا
ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث
انا لا نسلم لزوم الدور ولو سلم بعض الاقسام في كل قسم وكيف يتصور دليل ونقسمه
الحقيقية الى انواعها واوراده كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم
لزوم دليل في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى الدليل والتنبيه عليه عاية ما في
الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون المعنى
هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كما
وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند الذي يحققه لا في نفس
الدلالة على الحكم فان المستند اليه لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه
بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة
المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية
الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد ذلك وقد يعارض بل يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل
قطعيا وحكمه ظنيا قوله علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لغة العلم

من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا
فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما
الرابع من قبلنا والتعاملي وقول الصحابي فمرجعه الى الاربعة وكذا
المعقول نوع استدلال باحدها فالادلة دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعلهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال الخ فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص و
الاجماع صرح بذلك في الاحكام فالثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة على
مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه
لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالحقيقة مستند اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص
الى العموم ومن ههنا قال ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل
الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الاول
انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لا كما
وهذا صحيح اطلاقا على الاب وان كان فرعا لثان في السبب القريب للشيء مع انه
عن البعيد واما اطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا عن شيء
آخر الثالث ان اولية بعض الاقسام في معنى القسم لا تمنع وكل قسم فيلزم ان يعد
القسم الضعيف فيقال اسلاما الكلي قسمان اسرة وفعل والقسم الثالث هو الحد الرابع
ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة
المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب
عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان
الاصل مقولا بالتشكيك وان الاصل الذي يستعمل في معنى الاصالة والابتداء الفرع

بقيد الاجمال وزاد المحصل قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والقائل ان يمنع كون قولنا
مما يتوصل الى الفقه قولا خارجا بل انما يتوصل بها الى ما يحافظ الحكم المستنبط او ما يعينه
وتسببه الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما يجب بحفظ وضعا او معتبرين بهم
وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وسهلوا مكانه عليها حتى توهم ان له
اختصاصا بالفقه قول وتعني القضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق
والكذب لنسبة من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبر
ومن حيث افادته الحكم اخبار او من حيث كونه احد اجزاء الدليل مقدمة ومن حيث يطلب الدليل
مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل ينتجه ومن حيث يقع في العلوم فيما يعنيه مسئلة والذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا
والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل بالفعل اما ان يتألف عن
مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما
تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط لتوسطه اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى وتسمى
الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس وتسمى الشكل الرابع او محمول فيهما وتسمى الشكل
الثاني او موضوع فيهما وتسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع
وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر وقولنا
الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع واجب
هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا
الكلية التي بضم كبرى لصغرى منها يحصل عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل
الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى لتسهيل الحصول بالمطلوب
الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القواعد الكلية موقوف

المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كقولهم الاولى
والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف احكامها منه كقولك كل حكم دار عليه الفاعلية
ففيه ثمانية والوصول الفهم مستفاد من البآء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن
اطلاق الوصول الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فشرح العلم
بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بالقرب
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
بواسطة ذلك يتوصل بعد ذلك على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد
الكلام الى صون الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق
في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل فعل كل من افعاله الحكم
من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك
الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال
المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فشرع العلم بها ليحاصل من تلك الادلة
فعمدة من نظر وا في تفاصيل الادلة فاحكامها وعمدة من اجمل وا الادلة راجعة الى
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة
والكراهة والاباحة وما علموا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا
من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية
الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك
القضايا الى استنباط كثير من الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية وضبطوها وسموها
واضافوا اليها من اللواحق والتمات وبيان الاختلاف فيما يتعلق بها فسمي العلم بها اصول
الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر

وتحمل بها
اظهر المراد من التعريف
الاشارة اكمل

والثبوت وما لا تقع المنازعة في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول
اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك
قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكبريات الخمس اي الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لشروع في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرض لما ليس اثباته للحكم سيما كالقراءة الشاذة وخبر
الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية الى لا يكون بحثا عنها في هذا العلم
ولا ما دخل في لحوق ما هي بحث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض
التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون
الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا او رباعيه معربا او مبنيا او غير ذلك
مما لا دخل فيه في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول وهذا كما ان النحاة
في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته
ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك
قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث
عنه اهم في فن الاصول قوله كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه
يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه
جنس او فصل او خاصة فيترك في مقاصد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة
يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيولف منها
حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما لا دخل فيه وقد يقع البحث
عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا حد له وان كان مركبا من الجنس و

على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة
كما يأتي ذكره المص بالاشارة عليه قوله ويكون القياس قادحا فيه اي في المجتهد يعني شرط
دلالة ما استوفى فيه اجتهاد اراه ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يستوف في المسئلة اجتهاد
او استوفى اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد
ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم صرحوا
بما حاصله ان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الفقه
الذي هو العلم بالاحكام لان التعليل يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي
هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمها ليس من الادلة الاربعة قوله يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا
يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف شائع
في عبارات الموضوعين القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث
في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه
وبالعرض الذاتي ما يكون منشأ عروضه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان
او بواسطة امر يساويه كالتعجب للانسان بواسطة ضحكه او بواسطة امر اعم منه
داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا
الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع
اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث
اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للاحكام والادلة من حيث ثبوت الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هي الاثبات

والشهد

في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي هاد خل في دلالتها ما نشئ عن
الدليل كالعموم والامر للوجوب والنواهي للتحريم كونها عبادة او عقوبة فيتوقف
الادلة فالاحكام جميعا واما اذا لوحظ المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن
صل الكلف وحرمة وغيرها او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة من احد
المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق
او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في دلالة على ما وراء المصنف
فيما سيقوله الموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلوم ويمكن ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر
لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد كثرتها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وطاهر ان مسائل
العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد كثرة الموضوعات
توجب ذلك واما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوع عاما الكثير متناسبة والعموم صريحا
بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها
في داتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها متشاركة في حدها وهو المقدار
اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعضاء والادوية
والاركان في الامر به ونحو ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها متشاركة في كونها
منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم ان لم يتحمل ان غاية معنى يوجب اتفاق
وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار
فوانهما اوردوا من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات
مسائله ليست اعراضا ذاتية لمعنوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على
الاعداد والنسب بين اثنين واكثر وكما التصور والتصديق في المنطق قوله ومنها الفقه

على العارض مثلا للصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان
الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها
في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد
بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية والنظر اليها اى
بلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها تكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في
جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكاختلاف القوم في جواز
تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك اختلفوا في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة و
ادعى جواز كل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة
اى مختلفة بالنوع بحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان
او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع واحد من الاعراض
الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات
يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل
البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين مع اتحاد
الموضوع نعم ان يلاحظ المحمول والموضوع فلا بد جعلهما اجساما العالم وهي البسائط
من موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة واحتمل
فيهما ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها الامور العامة للموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي

يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا او لفظ حيث موضوع لكان اسند بحمله الشيء
الى اعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار و
الحيثية المذكورة في الموضوع فلا يكون من الاعراض البحوث عنها في العلم كقولهم موضوع
العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود معنى
انه موجود يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه
جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان و
القدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاتيانها للموجود
وقد يكون من الاعراض البحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من
حيث انه يصح ويمرض او موضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض البحوث عنها في الطب وكالحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى
ان الحيثية في القسم الاول اصح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله لان البحث
في العلم عن اجزاء الموضوع لما عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انتفاء الاول
جزء من الموضوع عرض قيد الموضوعية بمعنى ان البحث يكون على الاعراض التي تلحقه من تلك
الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع
على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث
عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما يلزم المصنف من تشارك العلمين في
موضوع واحد الذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا
يكون الحيثية من الاعراض البحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست عما يعرض للموضوع من
حيث نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم

على العارض

فيكون العقد علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والانتلاف
وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا قوله واما فطنا استدلالا على
ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بالواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه
من الوجوه بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالمقدار وبعضها اضافيا
كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والموصوف بصفات كثيرة متصفا بعراض
ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له بخلاف تعدد المحل فانه لا
امتناع باحتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان
يعترض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون لحوق كل منها لكل منها الصفة اخرى فيلزم التسلسل
في المبادي يعني الصفات التي كل منها مبدا الصفة اخرى وهو محال بالبرهان
المذكور في الكلام او ان يكون بعضها ذاتية فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر
لا يجوز ان يكون لجزء لما مر وهو ايضا ذاتية فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب
او لعارض ولا يجوز ان يكون لغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من
ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فاذا جاز ان ينتهي
الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعدد
وهو غير مطلوب والمطلوب نوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض
الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم المتعدد والصفات المتعددة في محل واحد
متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو خلاف
المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغير فهو
باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب
النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد استكمال الامر المتصل

حاشية ... ان يقال ... منتفيا لكون ... الخاص ... ح

البرهان ... الكلام ... الى ... ان السلوب ... الاضافة

... الواحق بواسطة عرض ذاتي ... فلت ... يجوز ... ان يكون ... الاول ... لا يكون ... الواحق ... بواسطة ... عرض ذاتي ... ح

السماء والعالم عن طبايعها وهما علمان مختلفان الخلاف محمولان المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما
فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكيم في صنعها وعدلها
وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم
المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال السوايات فيها وبحث فيه عما يعرض له
من حيث هو كذلك كذا ذكر ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبعي ممنوعة فانها قد تصح
بايقاد القروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة
حوالي الموضوع وتارة اخرى بانا للممنوع عنها وقد عرفت مافيه واما ثانيا فلانهم
لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودة وتصفحوا الحقايق انواعا واجناسا وجدوا
عما الحاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن
احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يدون
والتسمية وتجوز والكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان
المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية
للموضوع فلا مغنى للعلم الواحد الا ان يوضع شي او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارض
الذاتية وتطلبها ولا معنى لسايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال الشي وذلك في احوال شي
آخر مغاير له بالذات او الاعتبار فان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا
او يوخذ في كل واحد منهما مقيدا بقيد آخر وذلك لان الاحوال المحمولة مطلوبة والموضوع
معلوم من الوجود وهو الصالح سببا للتغاير واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشمل موضوعه
على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا
يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك

فيكون

صرح المصنف بحرف التفسير وهو اى القرآن وهو ما نقله الناس بين دفتى المصاحف تواترا
ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عندالاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يحثون
عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك انما هو لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل
صفات مشتركة بين الكل والبعض مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى
المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح
وبعضهم الاول والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما
فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الاول والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن
لمن لم شاهد الوحى ولم يدرك زمن النبى صلى الله عليه وسلم وهو انما يعرف بهذه الثلثة
فى المصاحف ولا يخفى ما فى هذه الوجوه اما فى الاخير فمن ان اللوازم لا تنفك عن الملزوم
على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء ولا للاقل
او مقدارها الخاص من سورة تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف رحمه الله اقتصر على ذكر
النقل فى المصاحف وانما الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن من سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث القدسية والنبوية ومنسوخ التلاوة وما قرئ مما ليس فى المصاحف
لانه ليس هذا المعهود والمعلوم عند الناس حتى الصبيان والقرآت الشاذة لم تنقل بطريق
التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص مصحف ابى والنخعى كما اختص مصحف ابن مسعود رضى
الله عنه ولا حاجة الى ذكر الاعجاز ولا الى تاكيد النقل او تقويرهما لانهما يحصلان
المقصود بدونهما واما التتابع فالمشهور من مذهب ابى حنيفه رح على ما ذكر فى كثير من
كتب المذهب انها ليست من القرآن الا ما تواتر وبعض آية من سورة النمل فان قوله
بلا شبهه احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فى اوائل السور
آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير

المنفصل فظاهر انه غير لازم بجواز ان يكون الخبر في البعض الآخر لصفة وان اريد العموم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب انفصالها في الذات كيف والخالق موقف على العلم والقدرة والارادة فيمكن ان يجعل هذا مخصصا بما يكون الغير منفصلا او ما سبق مخصصا ثم لا يكون غير منفصل فيتجه عما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي للخبر قوله فصح تفريع على قوله فيصح عن كل ما كان كذلك ليس بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام وضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والاولى التعريف والموضوع اضافي الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة ارکان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس بقدمها للاقدم بالذات والشرف وبما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وقد يجعل الركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل الزمان على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة ثم غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله المنزل على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل بشير الدرج حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام تعريف للقرآن وتميز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا اراه هم الو

قال الله تعالى في حاشيته على القصد في تقرير جواب الاول عن لزوم الدور بقي انما يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية المصحف بوقف على ماهية المصحف واما اذا كان المقصود تعريف ماهية القرآن بوقف على ماهية المصحف فلا دور لان المقصود حينئذ ان يعلم ان ما يقال انه كلام الله المنزل للاعجاز بالسنة المكتوبة في مصاحف الامة المنقول بينهم نقلا متواترا من غير شبهة هل هو كذا او لا وهذا امر ممكن لا دور فيه ولا يخفى ان ما ذكره من ان المقصود تعريف القرآن بوقف على ماهية المصحف ليس بشيء لان المقصود تعريف القرآن بالمعنى الذي ذكرناه وهو الكلام المنزل للاعجاز بالسنة المكتوبة في مصاحف الامة المنقول بينهم نقلا متواترا وهذا المعنى لا يتوقف على ماهية المصحف بل على مفهومه المعروف

وفي قوله ان تمام الجواب قول قوله تمام الجواب يوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقرآن وتمييزا لهما عن سائر الكتب والكلام الالهي يجوز ان يتوقف معرفة المصحف على مجرد العرف والاشارة وبحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن مع ان لا معنى لاشارة فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال الدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لما صدق القرآن لانا نقول انهما اسمان لشيء واحد وتوقف المصحف على ماهية القرآن توقف على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المنزل لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا لماهيته سواء عرف بانه الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو كان تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحابة مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منه الملاق عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدوله عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الغريب فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع الشخصي وعلى كل بعض وتعريف المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان المراد بالمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله ان تخصيصه اي من حيث خواصه فان كلا منها يطلب ويميز الشيء عما يخصه شخصا كان او غيره قوله بطلوعه على الكلام الالهي وهي صفة مدعية منافية للسكوت والآية ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بها الماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات

انكار السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة وكونها آية ما فيه جواز بلا شبهة
بخلاف الحائض انما هو على قصد القرآن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد
الذكر دون التلاوة وعد كثير من الكوفيين من القرآن في غير سورة النمل انما هو لوقوع
تسمية في اثنائها حيث خرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الحق الاشكال ومثل هذا
مع التكثير قادر على ما اختاره المتأخرون مما سبق اختلافهم في القرآن فقد تبين
هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من القرآن كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية مائة من القرآن كونت للفصل والبسملة
بالنمل من بين السور وعدت مرارا كثيرة في اوائل السور لا تنزل كذلك وقلت كذلك
بخلاف من اخذ بحتى المصحف لبيان مكتوبه سئل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين
فانه يعد زنديقا او مجنونا فصلى ما هو المناسب فرض الاصولي كون المراد بما نقل بين
دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف
الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص الكلام التام خرج بعض الآية
كلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب والحائض على
ما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله المراد بما نقل بحيث ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع
المتحصل للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء لا انه لا مناسب غرض الاصولي فان قيل فالكلام في
الثاني فهل يصح تعريف بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن اسما حقيقة في البعض كما انه حقيقة
في الكل فان قيل يلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل
انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم
المشترك بل هو موضوع عنوان الكل خاصة وبان ما يعم الكل والبعض يعني الكلام المنقول في
المصحف جائز ان يكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك

المشخص القائم بلسان جبرائيل عليه السلام كان هو ما تلا له لا عينه صرورة ان الاعراض
تتشخص بمحالها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام والكتاب والشعر ينسب الى احد لانه
اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما افاد التحقق والعلم ايضا
من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالتغير
في جميع ذلك هو الوجه في غير المحال على التقدير والحق هو ان القرآن ليس اسما للشخص
الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة بكون لقوله على ان الشخص لا يحد دليلا
الى اسدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا
القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقة الا بان يقال ابن اول الى آخره وبعبارة هو
هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف
الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تخصيصا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته وقصد
الاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما ما
التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف نقلا متواترا كما يقال
الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن
احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتشخص اي يبلغ بواسطة المتشخصات
حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس فقا نبك من ذكرى حبيب و
منزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف
والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده
الا بتعدد اللافظ حتى اذا اضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير تشخصا حقيقيا
لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصا حقيقيا لا
تتعدد قبل ان تضاف اليه تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر

كالسلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة
بها هل يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام
لما كانت في نظر الاصولي موطنه بالكلام اللفظي دون الاول جعل القرآن اسما للرابعة
في تفسير ما يمنع عن المعنى القديم لا بقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف مذكورا في القيود
لتحصيل المساواة قال على ان التشخص اقول قوله على ان التشخص لا بعد لان معرفته لا يحصل
الا بتعيين شخصانيته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون شخصانيته ولقائل
ان يقول التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلا يجوز ان يحد بما
يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا
نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فلم لا جاز الاشارة بالمقدمات
والى ما ذكر في شخصيته من التكلفات فقد يقال ان اقتصر في تعريف التشخص على مقومات
الماهية لم يخص التشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها التعريضات
ايضا لم يجب وان صدقها لامكان ان يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها
العرضيات المشخصة وعند زوال المحدود ايضا اعني ذلك التشخص فلا يضر
عدم صدق الحد لا يجب الجواز ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود بما لا يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه من كثيرين بحسب
العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن هذا
عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يخالف اخلاق الناطقين للمطلع بان ما يتلوه
كل واحد هو القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم لسان حرارة ولو كان عبارة عن ذلك

التحرير

بان يجمع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وبالاحتياط الضبط فاقسام التفسير
الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة فالدلالة والاقتضاء وعدم انتفاء الى العبارة
واختلافها من وجوه المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل اقوالهم اقسام
النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد بانه النظم الدال على المعنى
للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى
لا لمجموع اللفظ والمعنى وكالاعجاز بعامة البلاغة وهي من الصفات الواجعة الى اللفظ
باعتبار افادته المعنى بانه اذا قصدت تادية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة
تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة
صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز وصف النظم
باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز
لان الاطلاع عليه خارج عن وسع البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من الجمل
الجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر وقصد
المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع الجوهر الناجي من قول ابي حنيفة رح
بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم
هنا اللفظ لانه قال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ بحسب المعاني المتناسبة
الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانها في النطق يضم بعضها الى البعض كيف
اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل له قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لا نقول هو باطل وهذا القائم على
المعنى حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فكما ان المراد به اللفظ لا غير
فكذلك لا يبعد ان يقال المراد باقسام النظم لاقسام المتعلقة بالنظر باعتبار المراد به بعض صفة

تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة و
الفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة
القرآن بل هو بعض من حمراوله وآخر توقفنا من كلام منزل او انا كان او غير منزل بدليل سورة
الاخلاص والكوثر وهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك المنزل فافهم قوله
وتوردها عليه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واسباب الاحكام فالكلام
في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاحوال المتعلقة بافادة المعنى ما له دخل تعلق بافادة
الاحكام وقد سبق في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاستثناء ونحو ذلك والاحكام
والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك من مباحث العربية فان تعلقها افادة المعاني لا
بما له المراد ما يتعلق بافادة الكلام المعنى وهذا نعم الكتاب فعنه كما يقول وكذلك المباحث
المودعة في الباب الاول والثاني وبعدها قبل كان حقها ان يوخر عن الكتاب باسره
الا ان نظر الكتاب لما كان سوادا محفوظا كان مباحث النظم به الى والعقود كعقيبه
قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال
فيه ودلالة عليه فقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه
الظهور والخفاء فهو الثالث والا وهو الرابع وجعل في الاسلام هذه الاقسام
اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع فجعلها اما راجعة الاستدلال بالعبارة و
بالاشارة و الدلالة و الاقتضاء او قالوا في تعبير الحق واشاروا ورود النقد قضايته
وذكر في تسميتها انها هي صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم
والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى
والباقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والباقي للنظم وصرح المصنف

بنا الامر على الاحتياط لعموم الكون المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح ان رجع الى وجه
على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال لغير الاسلام لان ما قاله مخالف لكتاب الله تعالى طاهر حيث
وصف المنزل بالعربي وقالوا ليس في هذه مسئلة لاشتباه احدهما قال ابو حنيفة وقد وضع
الكرخي فيها كتابا طويلا وليس كما زعم لما ذكرنا بيان الاقسام الاربع اجمالا
وفي لفظه رد لا على ترتيب على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك
البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا او غير الا
قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعمال اللفظ في
المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول يتقدم
لان الاستعمال مترتب على الوضع ثم لو حط اولا المعنى ظهورا وخفاء استعمال اللفظ
فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عندنا اما ان يكون الى الخاص والعام و
المشترك والمأول لانه ان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول
والا وهو المشترك والمضمر اسقط المأول لعدم رجحه الاعتبار وادرج الجمع المذكور
والتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا ان استتر فكناية والتقسيم
الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى تعاليلها لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه مجرد صيغته وهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ وهو المفسر وان لم يقبل وهو المحكم وان
خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن درك
بالتأمل فهو المشكل والا فان كان السبيل مرجوا فيه وهو المجمل والا فالمتشابه

فيكون تصريحا او بطريق الاستلزام فيكون كناية عن المراد بقوله في وجوه البيان بذلك
الظهور في طرق اظهار المعنى في مراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على
المراد المعنى اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بان يطلع
عليه من طرق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان
يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير المحصور في عدد معين يجب ولا لة
اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير
وهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثانى
وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى اصنام من اقسام الخاص فيحصر اللفظ
بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما والمشترك ما وضع لمعنى كثير
بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل في المشترك بين
المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت ولا للمعانى الجنسية التى نقلت
الى المعانى العلمية لمناسبة ولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك في
ليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور
مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وانما
بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية وهو عام متدارج تحت الحد
الا ولى ان يقال هذا القيد تحقيقى والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
ليس مستغرقا على اى نحو كان فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ
الجموع واسماء اسماء الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري فاضربه

التقسيم الاول

والتقسيم الرابع الى الدال بطرق العبارة وبطرق الاشارة وبطرق الدلالة وبطرق
الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فاقتضاء والعهدة في ذلك هو
الاستقراء الا ان هنا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو
متحقق في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كالاخص قلت هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم وتقسيم وقد كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرف
والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه ان جعل الجميع اقساما متقابلة لم يصح
لكن فيها الاختلاف بالجنسية والاعتباران كما في اقسام القسم الاول فان لفظ
العيون مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع
للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني وهذا ما قال غير الامام عن التقسيم الاول بقوله
في وجوه النظم صنعه ولغة فقيل الصنعة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم
باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاولى ما ذكره المصنف وهو ان عبارة
عن الوضع لان الصنعة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وعدد
بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وهو
حروفه وتهيئة انضمام الصنعة الهيئة الواضع كاعرج وقرب بازاء المعنى المخصوص
عن هيئته بازاء معنى المضي واللفظ لا يدل على معناه الا لوضع المادة والهيئة وعبر
بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجوه
في باب البيان اي في طرق استعماله فانه في الموضوع له فكون حقيقة او في غيره
فيكون مجازا الى طرق وجوه بيان النظم في بيان المعنى فاظهارا من انه بطريق الوضوح

لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يختصها المائة
من الاحاد ولا يقول اراد بالصلوح صلوح احد الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر
الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماء هيئات الرجال
والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مشتركا فما يصلح له قد دخل في الحد وهو
مشترك وهو صفة للفظ ومعنى اشتراكا ولما يصلح له مساو له لذلك تحرر الدلالة
قوله والاجمع منكر المعتبر في العام عند خواهر الاسلام وبعض المتاخرين هو انتظام جمع
من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم
سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين
والجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعما عدا
من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع في قوله والاجمع منكر الجمع المنكر
بدليل قوله على عدم استغراقه مثل لبثت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص
بالجمع المنكر لكل عام مقصور على البعض لدليل العقل وعرم لزوم ان يكون واسطة
جمعا منكرا ويحمل على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان كرر صيغة فجمع
منكر نحو رجال ومسلمين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشار الى ان النوع في
عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع جعل الرجل
والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بالحكام مثل النبوة والامامة والشهادة
في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام العام
اربعة ولغة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر المأول بما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الراي كما ذكر فاورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وقد
قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الحقيقة والمشكل والمشترك والمجمل اذا

له كذا والمشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فيدخل في هذا العام النكرة المثبتة
فانها يستغرق كل فرد على سبيل النكرة البدل فان قيل هي ليست موضوعة للكثير قلنا لو سلم
فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل
عند انتفاء بعده عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير
الامر مشترك فيه وحدان الكثير او مجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان
نفس الموضوع له او جزءا من جزءيه او جزءا من اجزاء وبهذا الاعتبار يندرج فيه
المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل ورس ايضا
لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة
وانما تناسب جزئيات بمعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام
وقد وضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمال العرب النكرة المنفية
ان الحكم منوط بالكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي النوعي الآحاد
في المفرد وعن الجموع في الجمع لا في العموم وهذا معنى الوضع النوعي لدلالة وكون عمومها
عقليا صرورة بمعنى ان اسماء الاعداد مستعملة لا يمكن الا بانتفاء كل فرد فرد لانا في ذلك لا نقول
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل
الا لهذا وضعت لم الوضع الشخصي وقد فرد منهم وقد صرح المحققون من ائمة اصول ان
الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على احاد
في عدد معين والا فالكثير المحصور لا محالة لا يقال المراد غير المحصور مما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لا يقال فلم يكن لفظ الثواب موضوعا لكثير محصور
لفظ الالف والمحدود موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول علم الثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان احتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق

على صيغة كون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى اما كون
بالفاعل او المفعول لا الافعل والفعلان والمفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى
الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو
العطش مع الفعلان ولا معنى الخبر هو الخبرية مع الفعل ولا معنى المخرج والمخرج
هو الاخراج والمخرجية مع المستفعل والمفعلل وان منع الرضي خروج ام المكان
والآلة للقطع بان القول بان معنى المفعل هو الفعل مع المفعل ليس ما بعد من القول بان
الابيض معناه البياض مع الافعل والمخرج معناه الاخراج مع المفعلل قوله فهما اي
العلم واسم الجنس اما مشتقان كفاطر ومعلم ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه حمل الصفة
فيما لا يعبر الجنس او لا كزيد ورجل الاشتقاق بقسميه تارة باعتبار العلم معناه هو
ان تجد بين اللفظين تناسبا واصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر
فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فما هو من
ناحذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتحمله دالا على معنى
يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان
العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه
فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد به المسمى بلا قيد وطلق مشترك
بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك نحو للقطع بان المراد هو
تعالى فتخرج زيد ونحوه من افراد هذا المفهوم غير معتد بشيء من العوارض
قوله وشيء ما وضع لكان الخارج من التعبير بعض انواع النكرة وهو ما ليس
في الفرد دون نفس المسمى وعلامته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او ذكر
النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عندنا طلاق للسامع فيهما

بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه اورد خصوص العين بالذكر وطريق عطف
الخاص على العام تنبيها على كمال معاينته لخصوص الجنس والنوع وفرط خصوصيته
بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد المعنى
ما يقابل العين كالعلم والجمل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي
تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والبيان بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني
وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يخص باسم العين دون
اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحكمان عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يتم
متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريف القسمي الخاص كان الواجب ان يورد كل ان
دون الواو ورد ان الحد وليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة
على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين
لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص موضوع
بالاستدلال على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص على الاسم الموضوع
لمسمى المعلوم المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى امر على ما ذكرنا في
مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وقوله في الحكم
الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام سعد وان قيل الموجب
للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كانه اراد ان لفظ خاص في ذلك وعبارتهم في
هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا اما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ
الثلاثة في ثلاثة قروء ويتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب
التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل ويتجيء في الغير
تقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن

ما ورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله
على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه لا نسلم انه انما اعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق وكان الواجب طهرين فبعضه ثالثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر
اسما للمجموع مما يحال بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر
ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد
ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزمه انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل
منه ويرد اشماله على لابثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف
رح انه ان لم يكن اسما للمجموع لم نسلم فرق من الاول والثالث في صحة الاطلاق على
البعض ويلزم انقضاء العدة بعض شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه
وليس كذلك فان قبل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا يتصف باسماء العدد
الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو
كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق من الاول والثالث بل الفرق
ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث
فانه لا يكون طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق من الاول والثالث ما لم يقطع قلنا
دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه كالا
بنصف اول النهار يكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض من الاول بمجرد الابتداء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك فان ادعى جواز الاول دون الثاني

دليل فهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل الخص من مطلق الاحتمال
غير قبل الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الاعم قوله ففي قوله
تعالى ثلاثة قروء بيان لتعريجات على ان موجب الخاص قطعي نظر الاول ان القرآن حمل
على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما
النقصان فكما في طلاق الامة شهرين على شهر ونصف في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر
تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص
والشهر ليس كذلك لانه اسم لهو قام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى
بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في
العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس
الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى ينافي له
مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لان المقصود
بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام وتعرف حكم غير المشروع عند الارتفاض
او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا
وعلى اصل الاستدلال لمنع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق وكان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا
الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب
ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله وقع

بان فعل الزوج فى الخلع واحدا المراة طلاق لا صح كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله
فيما روى عنه فان كان الصحيح من مذهبه ان طلاق لا صح والا يلزم ترك العمل بهذا البيان
الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام ترك العمل بالخاص فى
المصنف الزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال
او بدونه فدل على مشروعيه الطلاق بعد الخلع على موجب الفاء قوله فساد الترك
هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قوله اتصالا الفا
بقوله تعالى الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ودل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال
فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون
قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا وارد فى بيان الخلع غير مصروف الى الطلقتين
المذكورتين وانما حملنا ما ذهب اليه المصنف رحمه الله وعامة المفسرين ردا عليه سياق
النظم وهو ان الاستثناء مصروف الى الطلقتين فالمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا فى الطلقتين
شيأ ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافوا ذلك فلا جناح فى الاخذ والاعطاء فلا فائدة
لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالاخذ لانه ليس بجارح عن
الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كملناهما او اخذ بدل الخلع والاعطاء
بهذا يندفع اشكال ان احدهما لزوم عدم مشروعيه الخلع فى الطلقتين عملا بموجب
الفاء فى قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية والثانى لزوم وقوع الطلاق
بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس مرتبا
على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل امر على عقد
الخلع ولا جناح فى الاعطاء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به لان الخلع طلاق فلا تبقى بينهما ان لا يصح التمسك

لم يكن من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها اذكر في الاسلام من رؤوس العمل
بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به فان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان
كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على الثاني
مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ذكره بقوله
الطلاق مرتان فاسك بمعروف اي التطليق الشرعي بتطليقة بعد تطليقة على التفرق
دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف رحمه الله وليس بمسلم لان قوله
والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ
لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الفرد بدون ما يدل على تعدده
وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله
مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق
مرتان اي متفرقتان بدليل قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في
انه اراد بالمرتين التطليقتين فذكر الافتداء بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها
الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله تعالى اي حقوق الزوجية فلا جناح
عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي
تخصيص فعل المراة في الافتداء بالذكر مع دخول فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق ولانه تعالى لما
جمعهما في قوله ان لا يقيما توهم جانب المراة مع انها لا تخاص بالافتداء بفعل الزوج
كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي عبر عنه فيما سبق وهو الطلاق
فكان هذا بيانا للنوع على الطلاق اعني بعد ما مال وهو الافتداء فصار كالصريح

التي تكمن نفسها بلا مهر لا يصح محل الخلاف لان كلامها غير منعقد عند الشافعي
رحمه الله بل المراد من المفوضة هي التي ادعى اولياؤها ان بروعها امر عبيه المهر
او على ان لا مهر لها فوجها وقد يرث المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر
وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الفاء لفظ خاص يعني انه حقيقة في
الالصاق ومجاز فيما عداه لكنه رجحنا المجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما اوجبنا على
المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بينه بقدره بعلى
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الملك في حقهن ليس بمقدر
في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير ودليل
عليه استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او فرض لهن ورضه
اي قدرا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في
غيره وعداه الاشتراك وبعده بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم
معناه وما فرضنا عليهم مما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب
ولما كان هذا مخالفا للشرع لا يحمل به على حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب
شرعا عدل المصنف رحمه الله عن دليله وقال خص وفرض المعنى اي بعد من الشارع
وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من
حيث استعماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد
هذا لا يفي به الا ان يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله
وهما سلبا الحذف والقطع مع الضمان هما سلبان خالفهما الشافعي اما عند رحمهما
الله فمحمولان فيما ذهب اليه قوله العمل الخاص تقرر الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وانه الغاية في اسقاط ما قبلها لا في اثبات ما

خلافا لهما وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا وبنا
عليه مشايخ العراق وعامة المتاخرين وطائفة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب
الشافعي رحمه الله والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهبه الموقفان بيان
ان صيغه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واحتج بيان انه مشترك اما الاول فلان العام
الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه تاكد بكل واجمعين مما يفيد بان السعي والاستغراق
فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه وهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه
يطلق على الواحد لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله
وانه يؤكد عطف على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب الموقف والجواب عن الاول انه
يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل
العموم والاستغراق والا لكان ناسيا لان التاكيد اصلح بدليل ائمة العربية وعن الثالث
ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في
الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع عاما ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم
الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه
العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي
جعلا من الابل على ان يخوف المؤمنين وهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس
اي اهل مكة قد جمعوا الى الجيش لكم اي تفانيكم قوله لانه المسيق استدل على المذهب
الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع وهو مسيق
لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه وهو داخل في المراد فيلزم ثبوته
على التقديرين بخلاف الكل فانه سكوت اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه ثبت

بعدها فوطئ الزوج الثاني يكون غايته للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت
الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن الحرمات كما في الصوم يبقى
حرمة الاكل والشرب الثابتين بالحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم
حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذ كانت لاثبوت الحرمة بها كما يهدم ما دون
الثلث اذ لا تثبت الحرمة بسببه لانصور غايته التي قبل وخوا صله فعلى القول باهدام
دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت حل
جديد نزل العام بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة
واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة لا حتى تذوق عسيلته ويذوق
غايته لعدم العود اذ لو وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق
فيكون الذوق هو المثبت للحل بقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج
الثاني محللا اي مثبتا للحل فيما دون الثلث كما جعل الزوج مثبتا للحل الناقص بقوله ولا
وقد رالثانية اي في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في
الابانة عن الشيء مع عدم دلالته على ابطال العصمة فنحن نقول ان القطع يوجب ابطال العصمة لما
لما قبل القطع حتى لا يجب الضمان بكسرها واستهلاكها كما هو مذهبنا في حنيفة رحمه الله
ترك العمل بالخاص وجوابه ان اسقاط الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كانوا يكسبون فانه
معرض للعصيان ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حق الله تعالى
ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله عند فصل القطع حتى يصير المال الذي هو
العبد ملحقا بما لا عصمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبار ان سؤالا وجوابا اعرضنا
عنهما لعدم التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاصوليين الوقف حتى يجوز دليل عموم
الخصوص وعند البعض والعباس الحرمان بخصوص كالواحد في الجنس واللام في الجمع والوقف

قوله في مقدار ما تأتي به الآيسة لان اولات الاحمال الايسات والمتوفى عنها زوجها
غير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون الايسات والحامل المطلقة
قوله واولات الاحمال باعتبار الجنس عن الحامل المطلقة بوضع الحمل الا يكون ايسا
قوله والذين يتوفون باعتبار الجنس عن غير الحامل باربعة اشهر وعشر الا يكون
منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان المقابلين ان العام يوجبا الحكم
جميعا قوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل
الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل نحو الفريق الاول ان كل عام يحتمل التخصيص و
التخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرآن كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل له
ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال فهذا باحتمال
يخالف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى
ينشأ منه احتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له ما خوذ في تعريف المجاز فلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو
قاير اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المخصوص عند المصنف موجب
العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن
تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
ثابتا بدلالة اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص بنفسه مسماه قطعا حتى يقوم دليل
المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع
الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا

اللغة الترجيح وهو باطل والوسط والعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان الوضع
بقوله لغلان على درهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما او على كون الاقل في جمع
النكرة ايضا هو المتيقن على خلاف ما اشار اليه في دليل الاحتمال الثاني قوله لان العموم استدل
على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله
الاكثر ويحس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني
التي وضعت لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها مقولة فلا بد ان يكون لفظ
يدل عليه بغير الوضع ليتبين كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن
الوضع للمخاصة بالمجاز والاشارة ونحو ذلك كخصوص الرؤية والطعم المعين الكيفي
في التعبير عنها بالاضافة كما يجد المسلم على انه قد ايضا بالوضع بالقياس واما
الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك من غير
نكير فان قيل فهو دليل ما لم يقم قاطع على خلافه وقد قام ههنا اذ الباب يوذي الى ان لا يثبت للفظ معنى
ظاهر الجواز ان يعبر بالقرآن فان انا قلنا لم يقم قاطع على نقض الواضع بل اخذوا بالاكثر
من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا اية اخرى هي قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل دلالة بطريق الاولى لان
الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطئا بملك اليمين
اولى فاعترض بان هذا مما لا يعارض النص الصحيح الا بطريق العبارة واجيب بانه راجح
من الصحيح الامة المحوسبة والاختين الصغيرة واخت المنكوحة فلم تتوقف قطعيا فعارضه
النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاما ان المصنف فلان يحرم الاختين وطيا بملك
اليمين ثبت ايضا بالبيان لان قوله وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين

قوله

قلنا الاصل ان التخصيص الذى يورث الشبهة هو الاحتمال السابق بل هو فى غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وهذا نظرا لان مراد الحكم التخصيص وقصر
العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منراخ ولا شك فى
شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير
المستقل او المستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع بمعنى ان
اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناوله الحكم لجميع الافراد فى العام مع قطعه
انه مخصص امر لا دليل على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا او المصنف
توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله الجميع ما بقى بعد
التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لا ان التخصيص اى
القصر على البعض شايع كثير فى العمومات بالقرآن المحكم فيورث شبهة البعضية فى كل
عام فيصير ظنيا فى الجميع ح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله لا وجه
معنى تأمل لكن فى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان موجبا لا نسلم ان مخصص
لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم ح لا فائدة فى منع كونه مخصصا
بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا تنبيه وان لم يكن صريحا فى كلامه لانه مراد حتى ان حمل
العام من التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه صريح فى المنع زيد فاذا
ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعارض الخاص فالعام
بان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر
او لا فان علم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا للآخر ولا
ملتفت اليه لما قدمنا ان قيد هذا الجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام
فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة عند الشافعى رحمه الله يخص العام بالخاص

يستفيد ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة
فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح بناء الاحكام بصيغة العموم ولما
استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبيدي احرار وهو حر وهذا يودي الى
التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم تكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع
سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها تجب
في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر
لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على البواطن
لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن
تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد بينا ان العلم عمل القلب وهو الاصل
ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق السمع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو
العلم وهذا نظر لانه ينقض بحمل الواحد على الجماعة ولان عدم اعتبارها في حق السمع
احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من السمع فيجوز ان لا يقوى السمع
السمع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن حمل الخاص فقد ذكر على وجه
يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد كل واجمعين ونحوهما
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال وهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد
هو عند الاحتمال الناشئ عن الدليل يجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص
احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك يقول كما العام
كل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في نحو رايت
زيدا نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجري رسوله او كتابه وان اريد به احتمال التخصيص
احتمالا ناشيا عن الدليل وهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال

فصل وخصه العام على بعض ما بيناه وله تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه
تفصيل وهو انه اما ان يكون غير مستقل او مستقلا والاول ليس بتخصيص كالاستثناء و
احواله فاستثناه والا فان كان بحال يودى مؤداها فشرط والا فان كان بحال ما
عنيه معناها فغايه والا فتصفه نحو في الدار السابحة كل او بعضها نحو جاءني القوم اكرمهم
فعلم انه لا يخصص في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس
او العادة او اقتضاء ان بعض الافراد او بها دونه وغير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لافتقاله اليه غير شامل للشرط المقدم على الجزاء ولا للاستثناء المعقب
المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما احد في الارض احد لتعليقها بما قبلها الكلام لا
تصله الكلام ولا الموصوف بالجملة نحو لاكرم رجلا ابوه عالم والاستثناء نحو ليس زيدا
ولا يكون زيدا الا زيدا كلام تاما لان المراد بصدر الكلام ما هو مستقل في الاعتبار وان قدم
في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء الذي لاجله احوج البعض به او تعلقه او قصره
على بعض العقاد ير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى المقصود كموصوف واحد والجملة الموصوفة
والاستثناء نحو ليس زيدا او لا يكون زيدا كذا لان الاضمار بها الامر جميع الضمير وان قل لا معنى
للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو
خلاف المذهب فكيف يقبل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر
ولا انا نا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو بعد مدة العقد مرارا بعد الاصل بدليل خرج الجواب
عن كلام آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض العقاد ير انما هو مذهب الشافعي رحمه الله
وعندنا يحتمله رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على عقد ير وما كان
عن مباشرة العقاد ير حتى ان مجرد الجزاء بمنزله انشاء الطلاق وليس هو مفيد الحكم على جميع العقاد ير
والشرط تعليقا وقصر الله على البعض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وجواب آخر وهو انا لا

لا يقطع في الخاص قطعا لاحتمال حكم التعارض وعندنا ثبت حكم التعارض في القدر الذي تناول الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فالحكم ثابت بلا معارض وصح حكم التعارض للبعضين عند الجمل الثلاث مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال يجلهن على ما روي علي رضي الله عنه فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تناول لها الثاني فان قيل كل من لا يسن عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام الذي يخالف بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قولنا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة فان عام الثلاث خاص الاول والجامع بينهما العام والخاص يعني الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناول ان كان متراخيا عنه كما في الآيس على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم من حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون متناولا لما تحته العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ان يفيد ما تناوله الا ان دليل الخاص يجوز ان يتناول افراد الا يتناولها العام فلا يتسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا اعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لاحتمالنا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء قوله

فصل

الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما
ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل البيع ولا يوصف بالاكل فاكهة ولانه لا
يحسن اكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان اكلها نادر وان كان فاكهة
لغة ونزرا الا ان فيه معنى زايدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو العدول عن قوام
البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة قوله فهو عند المستقل اختلفوا في
العام الذي خرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز
وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور
لكثرة تغير العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان غير
مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان مستقلا من عقل او سمع
وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي
عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وقيل حقيقة ان
كان دليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل كصيغة العام حقيقة
في الباقي وان كان بمستقل فهو في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من
حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة
او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال اعتق عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم
سالم موضوع للباقي وقيل بعد الا اذا اراد الواضع التخصيص بمعنى انه وضع هذا اللفظ
للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه وهو ممنوع والا لكان
مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه مستعمل في المجموع ان كان موضوعا للمجموع لا
للباقي عند اقترانه بالاستثناء ايضا واما الاستثناء بمنع وحول المستثنى والحكم لا في النحو

الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع المقادير فيحمل عليه بالشرط لم يفد دلالة فكان قصرا على
البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء وان قيل اجعل المستثنى ههنا مخصصا من غير قرينة
من المراجي وغيره وقد سبق ان المراجي فسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول
النسخ فلا تقييد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد
بعدم التراخي قوله القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام الغير
في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع
التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان الملازمة بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له
غير ذلك فانما هو بالعقل الا ترى في التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم ان
التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة فلو حلف لا اكل راسا فالراس وان كان
مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد ولا يدخل فيه عادة وراس العصفور
والجراد مخصص مما يكون متعارفا ان يكس في التنانير ويباع شويا وباعتبار اختلاف العادات
يجب الازمنة والامكنة حتى قال ابو حنيفة رحمه الله اولا راس البقر والغنم والابل
فما يباع راس البقر والغنم وهما راس الغنم خاصة قوله ويسمى مشكلا لتعذر اللفظ الموضوع
لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده لتخلف الشدة والضعف كالمملوك في الفور والمكاتب
او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشكلا لانه يشكل انه
اذا من قبيل المشترك او المتواطئ عن ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل
مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا بداخي
يكون احق بكسبه ولا يملك المولى استخدامه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد
فان قيل فكيف تتاتى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار
الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ والاسقاط

به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلأن موضوع للكل فإذا خرج
منه البعض فهو مستعمل في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض لا من تناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فلم يتغير التناول للباقي
فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى
الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لأن دلالة الباقي هو باعتبار
وضعين فإما بحسب وضع واحد فلا دلالة أما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
أو غيره فيكون مجازا نعم لو كان وضع العموم موضوعة للكل والبعض لا لاستعمال الكلمات
عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض
إلا أن المقدر فيها موضوعة للاستغراق خاصة لا يفيد المراد وإن هذا النوع من المجاز
أعني إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح أهل الإسلام لأنا نقول
الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل إطلاق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف
وقد يجاب بأن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازا فيه إذا كانت
الإرادة باستعمالين وليس كذلك إذ لا استعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة
البعض فقط لا يوجب التغير في الاستعمال كما أن تناول العبد لغير السارق ليس مجازا
عند عدم إخراجه فكذا عند إخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض في غير
المستقل أيضا حقيقة في الكل بحسب التناول فإذا خرج البعض عاد الحكم
الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فإن قيل فما وجه فرق المصنف بين المستقل
وغير فإنما إذا كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال إن اللفظ موضوع
للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فإنه غير محصور ولا مضبط
باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة ولأن الضبط بالقاعدة الكلية ممكن فإن

والتناول والجمع وان اراد الواضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع ارادة اقتران
بالاستقراء ويجوز ان يكون معناه انه اللفظ لا بصيرة هذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك
على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الدليل المستقل منه يستعمل في الباقي
والاستثناء قرينة على ذلك فالمراد بانه مجاز فيه هذا وتسهيل على قليل وهو ان
الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون كيفيته كذا وهو
وهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كوضع الحكم
بان كل اسم آخره الف او الف ممدودة ما قبلها واو ساكنة وهو لفظ مدلولها
جمع بجموع هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين وسلمات فهو وضع من سمات
دلالة الاسم وكل جمع عري عن اللام فهو وضع تلك السمات الى مفرد دال ومثل هذا ان الجمعية
تنزل الموضوعات الشخصية باعتبار اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع
المصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالا
على المعاني بالهيئات وقد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة
بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتلوه دلالة
المعنى تعلقا مخصوصا دالا عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة
عليه وفهم منه عند قيام القرينة بحالها وسلم مجاز بخلاف وضع المعنى الاصلي فالوضع
عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين
بان يفرغ اللفظ بعينه للتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع
المأخوذ في تعريف الحقيقة فمثل القسم الاول من النوعي كلفظ الاسود في مثل
قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعملا في غير ما وضع له من حيث قصد

المخرج معلوما وهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم سريان الشبهة
لانه اما ان احتماله المخرج او احتماله المعلل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا
كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك احتماله في الباقي فلم يصلح حجة الى ان
يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص هو العقل عقلا او كلاما او غيرهما فان
كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم سريان الشبهة لان ما يقتضي
العقل اخراجه وهو مخرج وغير باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل
قد يقتضي اخراج بعض مجهول اما ان يكون الحكم ما يسع على الكل دون البعض فانه محال عند
العقلا ان يكون جميع ما في العالم في الدار والبعض الذي كائن منهم فيها مجهول مثل
الرمان في الدار والاترجان بعضها كالاستثناء ويحمل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في
الخطابات التي خص منها القصر والخصوص لا يقال يجوز ان يكون تخصيصه بواسطة الاجماع
لانا نقول كان قطعيا قبل ان يجعله الاجماع دليلا والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام
والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام
ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما كان العام قطعيا
في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما كان العام قطعيا
في الباقي وان كان مجهولا يسقط الخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد
التخصيص دليل تمسك فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسك مشروع عام في
الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط الخصص ويبقى العام حجة فيما عداه اذ لو كان لان المجهول
لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام كما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه
لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد

ركن المستغرق صيغ مخصوصة تارة يدل والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه بحقيقة
في السائل اي العام بمنزلة تكرار الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال
فلان وفلان وفلان الى ان استوعب وانما وضع الرجال لقصد الدلالة على الجنس لا انه في تكرير
الاحاد اذا تعذر ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذلك ههنا واجيب بانا لا نسلم انه
تكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فاذا خرج البعض صار مستعملا في غير ما وضع له فيكون
مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فاذا خرج البعض يصير مستعملا في غير
ما وضع له فلا يكون مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فاذا خرج البعض
لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه
لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك
فهي حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما بنيت وضعت من حيث انه كل لا بعض كالاسماء
تصير الكلام عبارة عما وراء الخصوص المستثنى بطريق ان كلا بعض حتى لو كان الباقي
دون الثلث فهو كذلك ايضا ان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال
عما لكي احرار الا افلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما لو قال عما لكي احرار الا عما لكي قوله اي لفظ العام
مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في
صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على
الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه
البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو
حقيقة حتى يبقى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة مر بكلامه ان العام
المخصوص على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان

الخرج

باعتبار توهم غلط الراوي او سهوه عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له
وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون معارضا للقطع
بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالقياس
هو النص المثبت للحكم في الاصل لا يعلم تراخيه بطريق القطع ولكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصوص بنى به العام بصيغته لانه كلام مبتدا مستقل بنفسه مفيد للحكم
وان لم يستقل العام وشبه الاستثناء بجملته لان جملته بيان لاتمام الحكم فما ورد
المخصوص وعلم دخول المخصوص تحت حكم العام لا يرفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته
وهو مستقل من وجه ذو وجهين في الاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما او يبنى
حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية والمخصص ان كان مجهولا اي مساويا
هو مجهول عند السامع فمن حيث استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى حاله الى العام
كالمتراخي المجهول ومن حيث عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به
لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان المتيقن
فلا يزول باليقين بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة فورث ذلك الريبة فيوجب العمل دون
العلم وان كان معلوما فمن حيث استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في المخصوص المستقل
فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وذلك لا يدري انه كم هو حتى بالقياس فينبغي ان يسقط العام
ومن حيث عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجباي كما لا يصح تعليل الاستثناء
لانه ليس نصا مستقلا بل يتردد وصفا لآخر نصدر الكلام وهو الى عدد دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه وذلك العدد لا يعلم فيكون فيما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام
بحاله من وقوع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين لان حكمه ضرب
شبهة لكونه بانيا من وجه ذو وجهين فيوجب العمل دون العلم والحاصل ان المخصص المجهول

يقين في الشاهد لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هواي القياس لا يعارض النص لانه دون النص ولا يخصه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم لا في المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة والقياس المستنبط من المخصوص بيّن ان قدر ما تعدى اليه العلة فيدخل تحت العام كما ان النص المخصص بيّن ان قدر ما تناوله فيدخل تحته فان قيل فلم لم يخص القياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس متى عدم دخوله ظنا فلا يسمع بحال في العام بعد التخصيص فانه انما ظني والقياس مؤيد بما اشار اليه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبنيا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبنيا للعام فلو اعتبر لكان اعتبارا في الاعتبار وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الذي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الاصل للتعليل لا لعدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس المخصص العام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام يقطع ظنا بخلاف تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناوله شيء من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما آية صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل اي لم يجب الايجاب لا دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف

باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فبقي الشك
في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى مقصوده
الخصص المجهول الشبه الاول انه لشبهه بالمتاخر يسقط كما يسقط المتاخر المجهول او
معنى اخباره جهالة العام الشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك وفي بعض عليهم
صحة تعليل المخصص المعلوم الشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا
يصح تعليل الاستثناء كما في السابق الى الوهم من قوله فالشبه الاول يصح تعليله انه
لشبهه بالمتاخر يصح تعليله انه كما يصح تعليل المتاخر فرفع ذلك الوهم لان المتاخر يصح
تعليله كما يلزم من نسخ النص القياس على ما مر في فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصوص
اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالمتاخر وهو الاستقلال لا
يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في المتاخر لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص
ولا مانع في المخصص فصح تعليله لشبهه بالمتاخر اي لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصص يوجب
جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما مر لوجب بطلان حجية العام
المخصوص عندكم لاحتمال ان يكون صحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح
جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل
توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا ورد به علة فاحتمال التعليل باي على امر
الاصل في النصوص واذا اليه ذكر فاحتمال الغير فاتم لما في التعليل من التراخم وبعد
ما تعينت لا يدري انها في اي فرد من افراد العام يوجد وكل هذا يوجب جهالة
العام وبطلان حجيته قلنا الاحتمال لا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف من ان ثابت

اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يعني صحة البيع في الصور الاربع لان الا
من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء ثم
بقاء وربما يسمى الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع
في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة
البيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلو عاد السببين صح البيع في الصور الاولى
دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى وعاد الشرط الفاسد ولم يصح في الثوالث وعاد الشبه
الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلوم به محل الخيار والثمن رجع جانب الصحة
فلا يلزم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن رجع جانب الفساد فلا
شبه الاستثناء وقد يقال ان في كلام الصور عكسا بالسببين اما في الاولى فلان
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 يتنافيان لجواز ان يسلم واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد
العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا
فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون هذا الاعتبار
غير مبيع فيكون شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلوميته لا يدفع ذلك وهذا
هذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم
واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا
لذلك معلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شئ من الصور لانه لا يثبت السلامة
في جهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع
الجواز كما في بيع الثمن مع المدبر اجيب بان حكم العقد الذي هو في محل الخيار ضعيف فلم

على قيمة العبد المبيع وقيمة الآخر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة
العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة
العبد من الالف خمسمائة على الشائع وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعتك
هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل
لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس ببيع يصير شرطا وذلك لان الجمع بينهما في
الايجاب فقد شرط في قبول العقد وكل واحد منهما قبول في الآخر حتى لا يملك المشتري
قبول احدهما دون الآخر فان فيه هذا الاشتراط انما يكون عند صحة الايجاب فيهما
ليلا يكون المشتري تاركا للصدر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا اشترى
كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد لان الصحيح في العبد اجيب ان الكلام في
كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند صحة الايجاب فيهما واما اذا فسخ فهو شرط
صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال مع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما
وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود
الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة
قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما
معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين فالاول
باع سالما وغانما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم ثلاثة ايام فسالم الثاني باعهما بالف على ان بالخيار في سالم ثلاثة ايام
باعهما كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما فسالم الرابع باعهما بالف على انه
بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار وفي عامة نسخ

اما ان يتناول كل واحد والمتناول للكل واحدا ما ان يتناوله على سبيل الشمول او على
سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وقد
يثبت الاحاد اما يثبت لا بد داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امرأة والقوم جماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد لدليل انه يثنى ويجمع
ويؤنث الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والمحققون ان القوم في
الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء
ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع
صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع وكل واحد منهما متناول لجميع احاده لا لكل
واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله
كذا فدخل جماعة كان الكل المجموع لهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم
يتناول كل واحد فكيف يصح استثنا الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرط
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يحصل
بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت
لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل ان يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي
عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة دون الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد يدل على
المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا
او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم وكل واحد دخله اولا لا غير
استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق

من وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار
الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزله العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق
الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب ساوطها واما المسمع
الحكم فيه للضرورة صيانة لحقه لا لنقص فاذا زال المبيع ثبت الحكم فيه والثابت بالضرورة
لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب تاما لا له فحمار وذا آه عن الغرر
كذا في شرح المعلم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فصار الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف
المدبر فانه يدخل في العقد فالحكم جميعا لانه قابل له بنقصان الفاصل مرجح فحدث
جهالة من الثمن قوله ولم يعبر بها اشارة الى جواب سؤال يقرر ان البيع في الصور
الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو غير مفسد قبول اما ليس
بمبيع شرط القبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر فقرر الجواب ان يكون محل الخيار غير
مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار تبين النسخ
وهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قوله شرط صحيحا بخلاف الحر فالعبد المصرح
باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر
في صور معلوم به محل الخيار والثمن بجهة كونه مبيعا حتى يفسد البيع رعاية لشبه المبيع
النسخ وفي غيرها بجهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل
في العام اي في الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكر
غيره وهي ما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء
وجد له مفرد من لفظه كالرجال والنساء او لا كالناس واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يجب ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ
لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد

كالثلثة والاربعة وكذا الجمع في المواريث والوصايا حيث ان في البنين للاختين
المثلين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاولاد فلان الثلثي قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما ادغما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه السابع قوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي صلى
الله عليه وسلم ونسب الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على احكام
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير جمع المتكلم كما سيعرف مثل رجل رجلان رجال
وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما هو قال الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع وايضا صح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا صح نفي
الجمع عن الاثنين مثل ليسا برجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس المراد عاده صوره
اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسما الاعداد ليست
جموعا ولا لفظ كلتا مثنى على ما ثبت في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون قد اجابوا عن تمسك المخالف اما عن الاول فانه لا نزاع في ان اقل
الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا ومحجبا والوصية لكن لاعتبار ان صيغة الجمع
موضوعة للاثنين فصاعدا مع اعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما
الاستحقاق فلا علم من قوله تعالى فان كان له اي من ترك الاخوة يعني الاخوين
لاب وام او لاب اثنين فلهما الثلثان مما ترك ان الاخوين كالاخوات في استحقاق
الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة حواشي فكون للبنتين
ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق اولى لان قرابتهما قريبة لكونها
قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك ايضا من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين
فانه يدل على ان حظ الابن مع ابنة الثلثان فيكون حظ الاختين على الثلثين

الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك والحكم في الاول مشروط بالاجماع وفي الثالث
بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما
في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الوهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان
من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه 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 وعشرة لان من الاعداد ما لا يصح ان يكون بعضا غير دال على الاستغراق فلا يوجب
العموم بل ينافيه لان الدال على الاستغراق يشترط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف
واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد يقال ان الوهط اسم لما دون
العشر من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع
واسماء الجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشر كالوهط
او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما
تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف
وعلى الثاني هل يصير منقولا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقته فان الحكم في شيء على كل جمع
او كل فرد فرد انه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله
الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام
قوله لان اقل الجمع ثلاثة اطلقوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر
الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث
بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا في
الاول بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس

كالثلاثة

عليهما او في باحة السفر لهما او ارتفاع ما كان منعما في اول الاسلام من مسافة
واحدا واثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك الفضيلة
الجماعة ودلالة العالم من جاء الذي على السلام تعريف الاحكام دون اللغات على
ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في جمع ما
يستفاد من دال لانه في اللغة هم بمعنى الذي وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغ الجمع وهما آرون وهداك ان الحاجب على ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وقوموا
واصبروا لا في لفظ جمع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صنعت فلوكانا وفعلا فعلا
لاحاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن سؤال فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكهما بين
التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد بصدد وعلى الاثنين والثلاثة وما
فوق ذلك بصدد وهم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك اللفظ
وبعد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل ما فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
وانكر بعد هذا المجاز وله وضع للمتكلم مع واحد اخر اختص للاكون اسم الجمع
للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان دلالة الغير مع له في
الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان
الغير فوق الواحد فانه يقوى بكثرته ويصير هو الاصل واعلم ان ههنا فوائد في
هذا المقام من جمع القلة وجمع الكثرة دل نظائر على الفرقة بينهما اما في
جانب الزيادة فمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا
انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من المحققين
قوله فمع تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع

ربما كان هذا مع الا ان الصلب وارد زيادة العدد نفي دلالة بقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم حظ الاثنين مع الابن لم حظه
مع البنات كي من ان يعلم ان حظهما ذلك بدون الا من قلت ان حسان النساء لو
لما استحقت الثلث مع اخ لحاظر بقوله الاولى واما الحجب فلانه مبني على الابتداء
الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب لا جوز بعضهم اتفاقي من
الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام
من الثلث الى السدس اخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس
باخوين اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لم اكن لاستجير ان اسم شيئا
فعاز اوا ورد ولا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها
تلحقه بالميراث من حسان كلامهما اثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن
حاجة الميت واما الجواب عن الثالث وهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض او تسمية الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على
الواحد حقيقة وانما اكتفى بمثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون للشخص الا
واحدا لحفظ الجمع عند اضافته الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ودونهما وبحو ذلك
احترازا عن استعمال الجمع من التثنية مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان وقد
يجاب بان المراد القلوب الميول والدواعي لمخالفته كما يقال لمن مال قلبه الى الجهتين
او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث وهو ان المراد الاجماع على
ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث ودلالة الاية بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع
في الحوائج تيسيرا استحقاقا او وجوبا او في حكم الاصطفاق خلف الامام وبعد الامام

عليهما

عنها الاسم لقطعة من الشوق واحدا كان او اكثر وعلامته ان تضم اليه علامة
الجماعة اعني الالف والواو والنون في الكتاب الطائفة الفوقية التي يمكن ان يكون تحليله
وادناها ثلاثة اوراد اربعة وهي صيغة غالبة كما لجماعة الحاء حول الشيء وقد تقصر الصيغة
منها للجمع كالرهط بل يعتبر المفرد فيصح تخصيصه بالواحد وله منها الجمع
المعرف استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وقد يقرر الاخير بظاهر
تقرر 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 رجل فقال الرجل
كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل
السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر والا الذين امنوا للتعريف
ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة والتعيين والتمييز والانسان اما الى
حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون
بحيث لا يقبل الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون
بحيث يقبل اليه وهو اما ان يوجد فيه وبه المعنية كما في ادخل السوق وهو العهد
الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المساويات والعهد الذهني قالوا
من فروع تعريف الحقيقة وهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة
عند الاكثر واخذوا بالحاصل وجعلوا اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد
هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لان حقيقة التعيين وكمال التمييز
والاشعار لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا و
العهد الذهني موقوف على وجود قرينة المعنية فالاستغراق وهو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون

ثم اصل والمعنى ما يبتنى عليه الشيء وتعالى في الاصطلاح
الراجح تعالى الاصل الحقيقة والمستعمل تعالى المجاز
الراجح والظاهر والنص تعالى الاصل في بابه المسئلة
الخبرية والقاعدة الكلية تعالى الاصل وهو ان الاول
مقدم على الظاهر شرح العضد

يقرب من مدلول العلم وقيل بحسبه الى جملته وقيل الى الاثنين وقيل الى الواحد والمختار عند
المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم
نحو يختصصه الى اللذان فقد نص على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير مجازا فان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا تزوج
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل
وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على
ما تقدم وهو حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض فكون اللام اقل الجمع انما هو
باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع المعرف العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لجعل
التعريف اصلا الثاني ان حمل الجمع على المعهود في لا تزوج النساء انما يكون عند
تعذر الاستغراق على ما سبق في ح لا عموم فلا تخصيص الثالث من قال العقيد كل رجل
في البلد وانكل كل زمان في البستان فقال اردت واحدا عن الاعيان او فعلا
ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض لها باللام والتخصيص
انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر
حمل اللام على الاستغراق ويكون الاسم للجنس وتنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير
المعنى لا تزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام
في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص المستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا مستقلا
وهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض
بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا اكرم الرجال الا الجهال فان لم يكن
العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمعهد يعني ان اسم الواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس رضي الله

عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اى جميع اجزاء العشر واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد
ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وقد قال ان المستثنى منه فى الاستثناء
المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراج ما
منعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا
للمستثنى نحو العشرة للواحد وزيد للرءوس والشهر للصور والجماعة التى فيها زيد لزيد
صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث
ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اخوانه كما فى الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع
لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف باللام المحصور انما هو على الآحاد دون
الجموع بشهادة الاستعراء والاستعمال او نقول ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ
وهو ههنا الرجل قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره
ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل وليس الشيء ليس لانه للجنس للقطع بان ليس القصد
استغراق وعمد فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس تحنث
بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة اللام فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس
الرجال غير آدم صلوات الله عليه كان حقيقة الجنس متحققة ولم تتعذر بكون الواحد
والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعند الاستغراق الا ان سوى العموم فيحتمل
لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والعين يعمد لان
تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا
تثبت الا بالبينة فصار كما نوى المجاز وهذا الجنس لم يكن محصنا فى الابتداء كما او

نفس الحقيقة من حيث هي وهو مذهب المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل
العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان
الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع فالحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب
والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية
فانه لا يوجد فيه دون الماهية وقد جعلوه مناوئا عن الاستغراق وبناء على ان العهد
فانه جعل زائدا على ما يفيده الاسم بدون اللام وهو ممنوع ولو سلم فمنقوض
بتعريف العهد الذهني فان علة الغائبة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير
معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة وهذا صرحوا بان المعهود الذهني في الجنس
كالنكرة فان قيل التعريف في العهد ليس في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك التعريف
تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة
رجع رجعي ورجع الرجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على وجه البعضية وعدم
الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك التعريف
الماهية المناوئ عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني المعهود الذهني
الا ترى ان دلالة اسماء الاجناس الظاهرة على انها للافراد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل و
للمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليتصور ما معنى العهد الذهني المقدم
على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق قوله واصحه الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد
مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا جبة الا ازاره او غير ذلك
مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء
دليل العموم واجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن

يفيد حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى
وهذا معنى كلام عز الاسلام عبارته ان مثل لا تزوج النساء ولا اشتري الثياب
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا تتبعناه
نعلم من عدة الايحان لا سبيل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق
حقيقة ولا مساغ للحلف لاعتقاد العدد الاصل ولهذا قالوا لا تحلف لاعتقد على ما في يدي
من الدراهم ولا ينصرف الى رمها لانه دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع
على العشرة عندنا وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العمل فالاجمل على
الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس فان
المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون
سلبا جزئيا فليس المعنى لا تدركه شيء من الابصار فيكون عموم السلب اي عموم النفي
لكل احد فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب
كليا لا يقال كان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في
النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب
الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار
انه للجنس فالجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات
وان الادراك البصر الخاص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء
كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان صحة
صحة الاستثناء متوقفة على العموم واثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم
بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكير فيكون استدلالا بالاستعمال او الاجماع قوله
واختلف في الجمع المنكر لاستغراق في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف

خلف ركب الجمل يحصل المرور كوب واحد ونعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي فانه
من فقهه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين يكون معناه ان جنس الزكوة
لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستفادا بصيغة المعنى
ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء وقابله الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا بين كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من
ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز
صرف الزكوة الى نفر واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس
حرف اللام معمول الدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس
معنى الجمعية بان من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا معنى انه مفهوم وكل لا يمنع
شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول النحاة ان كل جنس
يتضمن جمعا بمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حتى صح الحمل
على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح طلاقا لجمع عليه حقيقة
باعتبار عدم تبادره بتحضره في الذهن فيكون اللام معهودا لا ما قوله تقدير عدم
المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله حاز تعريفه باعتبار القصد
الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فيعم اتباعا العهد
الذهني في شيء من الصور المذكورة فالتصحيح في ايمان كون الجمع مجازا عن
الجنس التمسك بوقوعه في الكلام الله كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم
فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام في الاسلام عبارته ان مسلما اتزوج
النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحمل الكلام ان هذا جمع صار
مجازا عن ايم الجنس لانا اذا تعينا جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه

سوقا ادخل السوق او اشار الى السوق البلد ومثله عند المحققين ممنوع لكونه
اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق
والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت فيه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من
حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم
قوله ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان
تمحضت عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف
فلا ينعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان واما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما
فى ما من رجل او لا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال اصحاب الكشاف ان
قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تحوج واستدل المصنف على عموم
النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى
جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون
بذلك وهو انما يصح لو كان نفى الحكم عن فرد معين من الشئ نفى لبعض افراده
ضرورة وقد قصد به الزام اليهود وردهم لما انزل الله على بشر من شئ فحب
ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على اى سبيل كان لتستقيم
رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينافى السوالب الجزئية مثل انزل بعض الكتب
على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون
الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليستا فى جانب المحكوم عليه بل
فى متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو
لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا

في العموم بوصف الاستغراق والاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق الرجال على كل فرد على سبيل
البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما الصحة الاستثناء كقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض
لا قائل به اذ لا نزاع في صحة الحمل على الكل حقيقة وان حمل على ما دون الكل
احتمال لا سوى وجميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل المتيقن على
الكل لكن قائله وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت
الحاقها على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه
فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء اهل صفة ولو كان استثناء لم
نضيه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لان المعتبر
بل هو القدر المشترك بينهما كما في رجل لا الجمال اذ يعرفان معناه جمع من الرجال
وان لم يعلم تمس عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة
وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد به انه موضوع للمفهوم الاعم
الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قوله بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد
المحلى باللام قد يبين ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق فالمعهود
الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
وهو الجزء والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره
المحققون والمصنف رحمه الله جعله للتعريف الماهية فكانه اراد بالعهد الذهني
المقدم على الاستغراق ما الرسيوذكر كقوله للغلام وقد دخلت البلد تعلم ان

حلف لا يجالس الا رجلا يدخل دارا وحده فدخل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق
على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال النفي قوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك ولو قوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى القطع بان هذا
الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وضع
في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف
باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة للزوم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى
الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مخصص بعد الجمع او كلمة اي او النكرة
المستثناة من النفي الخامس ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفا او قدر
مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا
مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد في عمومها وهو يدل على هذا الاصل
انه لو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في
بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهو النكرة
في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا
رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في
مثل لا اجالس الا رجلا او الوجه ما اشار اليه شمس الائمة رحمه الله حيث قال ان
النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء اخراج الشخص فيتناول واحدا واذا كانت
موصوفة فالاستثناء اخراج الصفة النوع فيحصل ذلك النوع بصير ومرة مستغنى ويتبين
ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنعدم الجنسية وهو دليل على ان القصد منها الى
جهة الجنسية دون الوحدة فلا يحنث بعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة

فهي لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وحمله
مطلقا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة والقول ان يقوله لا نسلم عدم نقض
المطلق لتقييد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى
فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد من دلالة ليس لازما بل يجوز ان يراد
به نفس الحقيقة او فردها ما صدق عليه واحدا كان او كثيرا او الحاصل
المحققون والشائع في جنسه بمعنى انه بحسبه يحتمل الخصوص كثيرة مما يندرج تحت اسم
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجمع فالحق انه لفظي
لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم
فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة
كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير
اية رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا اسل من دخل
هذا الحصن او فكك اسيرا مسلم الله من هذا القبيل فان جعل مستغرقا لكل كل كان كذلك
والا فلا صحة للعموم فاذا اعيدت نكرة لما ابحر الكلام الى ذكر النكرة وافاد
العموم والخصوص اردفنا ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التعريف
والتنكير او بدونهما وحيث يكون طرفا التعريف هو اللام او الاضافة لصحة اعادة
المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة
وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة بصور اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى
الثاني فان كان نكرة وهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء
على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة وهو الاول حملا على المعهود

والحكم وانما يتم تعليله بهذا الوصف اذا علم ان دليل تعليق الحكم بكل ما يتحقق فيه الوصف
الا ان القرينة لا تحصر في الوصف القطع بان القصد في مثل عتق حر من جرادة وأكرم
رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد والكل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا عالما والله لاحاسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد
فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام الا انه كثير في النكرة
الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما
سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد ان الخاص
ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاعم فاي مانع ان يكون
مساويا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا محصور فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو
معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وقالوا ان 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 اللفظ المجرد تعدد
مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبتة والوصف
بصفة عامة تحصل لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة
المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى
علمت نفس قولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة لو النكرة
اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء وهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير
تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا
بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانها انشائية للامر بمقولة
صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايته رجلا

ان العسر لن يغلب يسرين فان الثاني هو الاول لكن اذا اعيد نكرة
في الشرح نماذكر نادفعا لذلك التوهم وقد ان يغلب عسر يسرين مروي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم مسرورا
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني معرف
للاول لان المكرر بخلاف المعرف فتكرير اليسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي
العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فتكون اليسر الثاني معرفا للاول
وفيه بحث عن الاسلام وفيه نظر وتحقيق بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لافادة
في النفس تمكنها في القلب لان التكرير مرجح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما يدل قولك ان
مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله
وان امر بالف تعدد لوادرصكا على الشهود فاوصدهم مرتين واكثر الف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بال المال المذكور
في الصك بخلاف ان لم يقيد بالصك بل امر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة
من غيرهما بان للشيب فعندا بي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط معارضة الشاهدين
الآخرين للاولين في روايته وبشرط عدم معارضتهما في روايته وعندنا بناء على ان الثاني
عين الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين فعندهما الواجب
الف واحد لما ذكر على ان تكرار الامر لتاكيد الحق بالزيادة في التهويل فان اتحد
المجلس فالواجب الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان المجلس جامع لمتفرقات
المتعاطفة حكم كلام واحد وانما قيدنا الكلام من الاوامر لكونه عند شاهدين لانه
لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند الفا
فالواجب الف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين الف

الذى هو الاصل فى اللام والاضمار وذكر فى الكشاف ان اعيدت النكرة فالثانى
غير الاول لانه يعينه لان المعرفة تتعرف بالجنس والنكرة تتناول البعض ويكون
داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثل اعادة المعرفة نكرة بقوله الحلبى صفحا عن
زيد وفعلنا القوم احوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع
بان الثانى عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون النكرة عينه
واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول فانه
بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى
للاول لكثرته فى الكلام قال الله تعالى انا ارسلنا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه
وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات
الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى
الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية فرحمل من
بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة بعد قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى
وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
فانزلنا عليكم الكتاب يحتمل قصد فالمابين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة كقولهم هذا العلم كذا وكذا دخلت الدار فاذا بيت دار كذا وكذا فكذلك
فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة واما ان يعيد
معرفة كالاول والثانى هو الاول فان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل
عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة والثانى غير الاول كالنكرة

والخشبة مما لا يطيق حملها فاحد يحملونها لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملوها
واحد بعد واحد حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق
حملها واحد يحملونها معا عتقوا جميعا لان المقصود هو اصرورة الخشبة محمولة الى
موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وذلك يحصل بخلاف الصورة
الاولى فان المقصود معرفة عدادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد بعد الواحد تمام الخشبة
لا بمطلق الحمل الكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في عبدي ضربه

قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف المعنا النحوي فلا يتأتى في
من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اباهما موصولة وشرطية باتفاق النحاة وان
اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كالوصف في الكلام
بالعارية للحائط ووصف في الثانية بالمضروبية لذي القول بان الاول وصف
والثاني قطع تعمل لوصف بخلاف الاول يوما في ما اذا قال والله لا اركبك الا يوما
او بكافيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف ان الضرب
كالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الضارب
فان الفعل متصل بحقيقته فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة
يتبع فرع فقد بعدها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه وايضا
وتصلة وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما
اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له
وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والى
جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط واتصاله بالاول اشد فالمفعول ههنا

منكرة في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب
العمل ان النكرة اعيدت معرفة والاحوط ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم
في مجلس آخر يقر المنكر عند شاهدين وفي خرج المصنف فيها انه يجب ان يكون اللازم عند
ابي حنيفة رحمه الله الاقرار على انها معرفة اعيدت نكرة فتكون الثانية في معنى الاولى
قوله وفيها اي في هذه النكرة نعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للحصول والقصد
الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وفي
نكرة حالة الاضافة الى النكرة ظاهرها ما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد
بعد الواحد على كل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ
المراد توصيفها الوصف المعنوي لا اللفظي النحوي لان الحكم يقتضيها فتكون في حكم الموصولة
او شرطا وقد مر حواشي قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة الفعل
وهو عام فتعم بذلك مع انها لاحقة في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها
بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي
دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه سؤال اي الرجال انك
ويصحه الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو وضعيف بجريان ذلك في كثير من كلمات
العموم مثل ما ومن بعضها قوله فان قال اي عبيدي ضربك وهو حر ضربوه جميعا
معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته وهو حر ضربوه جميعا
لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق من حيث وروده الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو
عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي
تناولهما اي فانما يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر

اى رجال معروفون فلذا اراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى عبيدى مع
اضافته الى ياء المتكلم ومنها ما يكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاول
نحو ان ذوى العقول لان معنى من جاءنى وله درهم ان جاءنى رجلان جاءنى عمرو
وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدوام عمر الى غير ذلك فعدلوا فى الصور من
الخط من قطعا للطويل المتغير والفصيل البعيد فاما الاخران فقد يكونان
للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص واراده البعض كما فى قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير واراده بعض الملفى
واللفظ فامه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض معدله بجمع الضمير لدلالته على
العموم الا عند من يكتفى فى العموم باستظام جمع من الثلاثة وما يعقبهم الا واحدا
هو اجرهم ان يدفع الاعداد على الترتيب والا فالجمع راجع الى الملى وذلك لان استعمال
من فى البعض هو الشائع الكثير بحيث يكون مجردها اذا تعارض فيحمل عليه الا توجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبدى عفوته وهو حر بقرينة اضافة
المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجى
من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فانها
ترجح العموم وتكون من البيان فصار الفرق بين من شاء من عبدى ومن شئت من عبدى
ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون البعض بخلاف الثانى وقد قال
ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ثم سلم
عفو الكل من وقع عليهم وبهما قوى آخر تفرد به المصنف رحمه الله تقرير ان من يحمل
البعض والبيان والبعض منهم ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى الكل
واراده الكل يحمله فحمل من على البعض احذا بالمتيقن المقطوع وتركا لئلا يحمل المشكوك

الصلاة والسلام

انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاضل
ايضا صرح بانه ينبغي ان لا يظهر فرق في التعميم وكونه غير فصله لا ينافي الضروري بل
يؤكدها قوله وههنا وجه آخر تفرد به المصنف رحمه الله حاصله ان اي الواحد مشكك في
الصورتين الاوليين لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد منهم
دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة
ما في حيز ان عتق كل واحد متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وهو بهذا الاعتبار
واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب صونا لكلام
الحكيم عن اللغو بتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى
لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المعقود وهذا
الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير
مثل اي عبيدي وطلقته وابتاعه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام بما اذا
لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب ثم ينبغي ان لا
يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض وعتق كل واحد حينئذ
في الصورة الاولى لتعينه لجواز ان يكون كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربين واما
ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعين واحدا منهم
ويكون التخيار الى المولى كما في الصورتين الثانيتين وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان
الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاغيا في واحد ويكون خيارا التعيين الى المولى
فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجل
واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا لك او الجمع مثل

وكما اذا قال اعتقت احدا من عبيدي
فانه لا يصح ان يقال لم يثبت
عتق كل واحد

اي رجال

يحكمه من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله درهم او كذا فدخلوا على التعاقب فالفعل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كل كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف سلب كل من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم مراتبها فصح كل رجل يسعه هذا الوعظ بخلاف كل الرجال لا يصح كل الرجال يحمل هذا الحمل بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا اما قوله لانهم لو دخلوا متعاقبين فالفعل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير في معنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا او بالنسبة الى المختلف الذي يقبله دخول الواحد بعد فتح الحصن فلان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا او كلهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الافراد بل عموم الجنس فههنا لا يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يحمل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم شيء واحد لان عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا يساعد صحة الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمختلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه وعلى هذا يجب ان يكون من موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي مع صلتها لكان كل الشيء الا اخر آخر اي كل الرجال الذين يدخلون هذا

فمن ساء من عبيدي فانكل العموم من ذي بعيض من بان يعتق كل واحد لا بر لما علق
عتق كل عبد مع قطع النظر عن الغير كان كل من ساءه العتق بعضا من العبيد بخلاف
من سيئت من عبيدي فان المخاطب لو ساء عتق الكل يسقط بعض البعض بالكلية وهذا
ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من ساءه المخاطب عتقه ليس بعض العبيد
بل كلهم واما على تقدير الترتيب حسبه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه ساءه
المخاطب حتمه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بالكل على
الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اضافة الكل تعلق المشيئة بالكل فلا يمكن
اخراج البعض لتحقق البعض وههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي
البعضية المجردة المفيدة للكلية لا البعضية التي اعم من ان تكون في ضمن الكل او غيره
وح لا نسلم ان البعض سيقع وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض
ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل نفي قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وجميع ما يتيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنها غلاما فانت
حر قلنا بانا لا نسلم على التسليم ان المراد ما تيسر صفة للافراد دون الاجماع لانه عند
الاجماع يقبل مغيرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله فهو ان ما عام ومن للبيان والتاء جمع عدد الطلاق المشروع واما وجه قوله
الصيغة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما سات بعض التاء قوله
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق
كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان
بقاء الكل بعد ايجاب الجزاء والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في
المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله ان كلمة كل تحتمل

الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق
الجمع في الارادة لصحة الحمل ان على حقيقة الجمع واخرى على مجاز كما يقال اقتل اسدا
وبرادا سبع ورجل شجاع حتى يعد ممتثلا ايما كان اد لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق
الا واحد ولو اريد مجاز لم يستحق الجميع قتلا واحدا بل يستحق كل واحد قتلا تاما كما اذا صرح
بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس شيئا سماه
المصنف حتى يوقف استحقاق القتل على صفة الاجتماع للاتيان بما لفظه هو دليله وهو ان هذا
الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرناه وليس ايضا استعارا المعنى كل من
الاحمق يستحق كل واحد كال القتل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن الحث
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون الجماعة قتل واحد كالواحد عملا بعموم المجاز
وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق القتل وانه لو كان جماعة
كان لكل واحد من آحادها كال القتل فصار جميع من دخل ايا استعارا البعض معنى
كل من دخل اولا وان قوله لكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله جموع الامرين
اد ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت الامر الاول
هو استحقاق السابق القتل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من
الجماعة تمام القتل وههنا قد اعتبر دليلا مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الاول قلت
عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام القتل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل
من جهة انه معتبر كالدليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لاراد المعنى
الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع وهذا يستحق الواحد والامر الثاني اي استحقاق
كل واحد تمام القتل عند الاجتماع وهذا كان لمجموع الداخلين سابقا واحدا وقوله حتى
لو دخل جماعة تقريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على

الحصن فلا هو كذا فيجب ان يكون للمجموع فعل واحد في هذا القرن نظر وهو انه يقتضي
في صورة الدخول فرادى ان يستحق الفعل كل واحد منهم غير الاخر لدخوله تحت عموم هذا
المجاز اذ على السواء بالنسبة الى المجاز فليس كذلك لقيام برهانهم بان الفعل للاول خاصة دونما
يجب النسبة لان او لا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم
الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا سلما ايم لدليل قوله فان قال الجميع من دخل هذا الحصن اول
اعلم ان المشروط لاجله الفعل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيدين الاول اما ان يكون مذكورا
مجردا لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فلا كلام ليس
في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا السياق
للتبعيض وانظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة الداخلون اولا فالواحد اولى لان الجلادة
في دخوله اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وكل
واحد فعل تام في صورة كل من دخل والمجموع فعل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ
جميع للاحاطة على صيغة الاجتماع والعشرة كشخص واحد سابقا الدخول على سائر الاثنين
بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالفعل الاول
تام في الصور الثلاث اما من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يحمل مستعار الكل لتمام
الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى وهو الفعل الحري
كما ذكر محمد الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا الفعل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجاز كما
اذا اريد دخول الاواحد وأجيب بانهم ان دخلوا معا حمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا
فرادى او دخل واحد فقط حمل على المجاز وردّه صاحب الكشف والمصنف بان امتناع

اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ولعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما
يفيد بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهام او خبر او بلى فانها مختصة بايجاب المنفي السابق استفهاما او خبرا فعلى
هذا الاصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا وكذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي
عليك اقرار الان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر
ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة
على الافادة يعني لو قال ان تعديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي جعلا كلا
مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم دلالة العداء المدعو اليه او غيره معه او
بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال
المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال
والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لا قضاء ما يحتمله اللفظ لانه
خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ الا ترى
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون
اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ فذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس
ابن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان بن
امية وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وردّ في شاة ميمونة وقوله
عليه السلام خلق الماء طهورا لا يجنسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وردّ في
المسئول عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عند الاجماع

وسرقة المسكوة اهل اللغة يضمون الميم، ويكسرونها والمحفوظ في
الحديث الضم والهمزة لان الاترجة تحفظ عفنها فساد الهدايا

وجعلوا استحقاق المعرف كال الفعل تاما بادلة النص لكن قوله مسلم تحرر محل النزاع
على ما صرح به في اصول الشافعية فانا نحكي الصحابي فعلا من افعال النبي عليه
السلام بلفظ ظاهر العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فهل يكون عاما او
ذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة ان لا يقول
العموم الا بعد علمه بحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكي
لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي صرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة
والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح
لا عموم له لان الواقع انما يكون في صفة معينة وفي زمان معين وعدم انما هو بدليل من
دليل من لا نص او قياس او نحوه لا تورد تمسكهم لذلك بمثل قضى بالشفعة
للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه
نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه
حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم اللفظ
الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما
ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار
غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما
وقع في بعض الجيران ان لم نقل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة بان يقول
مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل وقد
بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون لترتب ورد للسوال
او الحادثة مثل نعم وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة في المتن لامتناع ان يكون

اللفظ

عما يقال انكر حمله المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وحادثة اخرى وهو كفارة القتل
والظهار حيث شرط التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة
هو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانها مشهورة تنزيلها منزلة اخبار الآحاد على الكتاب بخلاف قراءة
ابي فانها من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد بمثلها على النص
والشافعي رحمه الله انما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة
كانت او غير مشهورة فخالف المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي
صم شهرين وروي شهرين متتابعين ودليله ان المطلق ما كان اصح من دعاوى حمل المطلق
على المقيد ولو عند اتحاد الحادثة او جواز الاطلاق والتقييد في السبب المطلق كما

اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد مما يدخل تحته اورد واعلمنا الاشكال لتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو الموسة لا السلامة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى تقييد وسيجئ ان رد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فالاحمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل اتفاقا للشافعي رحمه الله في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخرين لانه حمل المطلق على المقيد لاتفاقهما في كونها عامية فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلاثة ايام متتابعات لاستماع الجمع بينهما ويرون ان المطلق يوجب غير المتابع لما وافقه المأمور به والمقيد يوجب عليه اجزاء في المثال الثاني الى الحول عما يقال انه حمل المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وهو كفارة القتل والظهار حيث شرط التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانها مشهورة بمنزلة خبر الواحد على الكتاب بخلاف قراءة أبي بعدين من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد بمثلها على النص والشافعي رحمه الله انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة على اصل المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله ان المطلق ساكت اجيب من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اتحاد الحادثة اجيب بان الاطلاق والتقييد في السبب المطلق

سئل اطعم رجلا واكسر رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالدال على
اعور رقبة ولا تعتق رقبته كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان
نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عن المؤمنة
حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بدليل القيد وهذا لا يستقيم
فيما ذكرتم من المثال لان المقيد اما قيد الكافرة والمطلق اما قيد المؤمنة فكيف يتأتى
قيد المطلق بدليل القيد لكون ان كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فنفيه وهينا
قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق في الكافرة وهو المؤمنة وحمل عن المصنف رحمه الله
ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لا في مقابلة

الحصول المطلق في ضمن عبد فزال القيد كان قبل حكم القيد بعدم من المطلق فلو اريد حمل عليه
لزم الغاء القيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله فالمراد عدم المطلق وحصة وبحق
والذي بالجملة هو الاول من ابطال الحكم الاطلاق قوله والنهي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق
على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس بعلة للحكم الشرعي اذ العدم لا يصلح
وجوده اجزاء غير المقيد في صوم المقيد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان في
ابطال الحكم الشرعي اثبات بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا واما ثالثا فلان
شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفاءه وههنا المطلق نص على اجزاء
المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد وعدم
اجزاء غيره لا يقال ان المطلق ساكت عن القيد غير معترض له بالنفي والاثبات فيكون
الحمل نسخا لان الوصف بالساكت عن الشيء لا يقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء كان القيد
لا يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على
احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعتبر هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا سلم
ان النص دال على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
وبهذا يندفع ما قاله الامام على تقدير صحة هذه المعارضة لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافر
في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد فقد دلا على المقيد
على الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافر بالنص المطلق والموسة بالنص المقيد لا لصلاح
في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق
في حادثة واحدة في الحكم والحمل واجب الاتفاق كما مر الا ان القيد دل على الاثبات في المقيد
والنفي بقدر ما فان قلت هذا صريح في ان النفي اصالة دلالة النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا
ومر فيما سبق من انه لا دلالة في العدم على نفي الكافر اصلا اذ عدم الحكم شرعي

الرسيله وهذا معنى عموم المشترك فالعام عندهم قسمان هم سمّوا الحقيقه وقسم مختلف
عنه واختلفوا القائلون بعدم الجواز فصلا لا يمكن الدليل القاهر على امتناعه وهو الذى
حاول المصنف وقد يصح لكن ليس من اللغه ثم اختلف فى الجمع مثل العيون فذهب
الكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
بالوقف فان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف رحمه الله الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى
واحد لا حقيقه ولا مجازا اما حقيقه فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين
ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقه وليس كذلك لانه لو كان
موضوعا لمجموع المعنيين لصح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقه وليس كذلك
ضروره انه لا يكون نفس الموضوع له جزءا وكل لازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمه
مستدلا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع لمجموعهما يجوز ان
يستعمل فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولا مراء فى صحته فان قلنا انه
استعمال فى مجموع المعنيين حقيقه انه يراد المجموع من حيث المجموع حتى يلزم كونه موضوعا
للمجموع على ما سياتى انه يراد كل واحد من المعنيين على النحو المراد لا اخر من معنى ما لك نحو
المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك نحو انه لما
كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اى بشرط
انفراده عن الاخر او مطلقا اى مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه
والاول شاذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر فى بيان امتناع وضعه
للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع
اللفظ عباره عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقصد على ذلك المعنى لا بمجاوزته بل
يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الموضوع

ولا يصح ان يكون من باب مجاز الحذف بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الماهر في اللسان
والسياق فعلت مسامحة في العبارة والمقصود انه لما ذكر المصنف ان اجزاء الكاوة باق على العهد
الاصلي و[illegible] دلالة المطلق عليها اي على الافراد حقيقة لان القصد منه الى نفس
الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل
دون الشمول الظهور ان قوله تعالى فحرروا رقبة مما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما وقوله لا
يعارض التقييد قوله عليه السلام في حديث الاسكاف ليس عليك الا رقبة مطلق على المقيد لبطلان الحكم الا الاقل
بالقياس واما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو كل القياس على انه لا يجزيه الا الموصوفة لكان القياس دليلا
على زوال الملكة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز وفصل حكم المشترك انما
في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان
هذا مطلبا عالي لا يحسن ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف فتامل
فيما يحصل به ترجح احدها او ريب فيه سلما امتناع استعمال المشترك في معنييه
فتحرير محل النزاع انه هل يصح ارادة المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او
معانيه بان تعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال اراد بالعين
العين التي يراد بها الباصرة والجارية وغيرها لا في الدار الحوز الى الاسود والاحمر
لغة انت عندي حائض وطهرت فعلى يجوز وقعل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون
الاثبات ولله در الصاحب الطالقاني في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا لم يكن
الجمع كما ذكرنا من الاسماء بحلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب
والاباحة مثلا راجع الغالبون بالجواز بقيل بحقيقة وقيل بمجاز وعن الشافعي رحمه الله
انه ظاهر في المعنيين يحب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن لا يحمل على احدهما خاصة

مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة الحقيقة والمجاز من اللفظ في اطلاق واحد
هذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من
المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام
الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان
ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع مراد غير
فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع مراد باللفظ وتغاير كلا من المعنيين
فقد تم الاعتراض وان لم يتحقق المعنى المجازي في المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فالاولى
ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين والمعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ
وساطا للحكم لا داخلا تحت معنى آخر هو المراد والواسطة واستعماله في المعنيين على هذا
الوجه نظرا الى المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه معنى الموضوع له
والآخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل
واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا اذ المقدر بحكم غير ولو اريد كل واحد
على انه مناسب للموضوع له لزم اعتبار وضع آخر لمعنى ثالث وح لا يصح استعمال المشترك
بين المعنيين فيهما ويصح استعمال المشترك بين ثلاثة في الاثنين منها والمشترك بين اربعة
في ثلاثة فقط وعلى هذا القياس وهذا التفصيل مما لا غائلة به فان قيل لا يجوز ان
يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض
على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا يصح ان اطلاق اسم البعض على
الكل مشروط بلزوم اتصال البعض بالكل كما بين الاربعة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على
الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا دليل يصححه على انه ح يعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رحمه الله قوله لكان هذا الكلام في غاية

قد ذكر اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تارة وفي
الآخر تارة اخرى وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما
ان يكون مرادا فرادى وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما
باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي فلا استدلال
وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق فافهم

ما فى عساد الآخر ودون ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى
واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة ولو اعتبر الوضعان فى اطلاقه
واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه لان
يلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا ومعبرا فى حالة واحدة وهذا باطل بالبداهة
واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وضع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع اسمائه
اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل
واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او الغفلة عن
الوضع الاول او لاحدهما او الواضعين ان كانا غيره والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى
المعنيين حقيقة لكان كل واحد منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو
هو باطل بدون امتناع التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه معلومة لكل من اشترط
لفظ تخصيص الشئ بالشئ قوله المخصص على المخصص به كما يقال فى ايالك نعبد معناه
نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا
بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى
وجعله مختصا به بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى
فللخصم ان يجاب انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراده او
اجتماع فيستعمل ان فى هذا من غير استعمال فى الآخر وان مع استعماله فيه والمعنى
المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى اكثر
من معنى واحد مجازا فلا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز مع ما فيه باطل لما سياتى بيان
اللزوم على ما نقل عن المصنف انه اراد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين

الواجب من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فانبات حقيقة الواجب في كثير من المذكورات
كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخطير لا ينبغي
ان يقال المرفوع ولا يحكم باستحالته فيه نظر لان الحكم باستحالته من الجماد ان ليس
باعتبار ان ليس دليل في ورد الله تعالى انما باعتبار ان ليس له اوجوه ولا جباه كما يحكم عليها
باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الغاظ وجوه
لا يتسع صدقه جماعن الجمادات باتحاد القدر الالهيه كما روي عن الحصى والجذوع
وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بعدم ان يكون المراد
الشهادة الاعضاء والجوارح لا الحقيقة التسبيح وان اكثر المفسرين على انه ما دل الدلالة
على الالوهيه والوحدانيه ونحو ذلك فلم يكن محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح
المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون رجوعه هنا سببي للمعنى المذكور واما ما سبب حقيقة التسبيح
ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر
الصحيح والاستدلال الصائب ولا سبب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله
المقسم الثاني من القسمات الاربعة من مقسم اللفظ باعتبار استعماله في اللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا وباطلا على القائلين بانه حقيقة او مجاز لانه استعمل فيما وضع
له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فغلط
وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له
نظرا الى الوضع الاول فانما اولى بالاعتبار فان قبل المستعمل في غير ما وضع له في محله
لا يخرج عن المجاز والمحال بل قد يكون متفوها فلنا نعلم الا انه لما كان حقيقة من
جهة ان من جهة لوجود العلاقة وكان يتبع الحيثية فتفصيل وبيان اخر حكمه فان

الزكاة لان ايجاب الاداء انما هو بالامر فالتعرض على ما صدر عن المقتدى به اذ
ايجاب اداء في نحو فلان يصلي واقرأ القرآن وفيه نظر لان زكاة الكلام وعدم ايجاب
الاداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو
المقصود بالايجاب للقطع بالزكاة في مسألتنا لان السلطان قد اطلق زيادا ولا
قطع عليه فاحد امرين يحظى بها الرعايا فكان المراد ههنا ان الله تعالى امر النبي
عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكذا بأمته والملائكة بعظمه معاني قم
فأنذر ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ثم لما بينوا يعني ان ذكر
اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف
باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان تختلف باوضاع متعددة لدلالة
الاشتراك قوله وهذا جواب حسن يعني لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة
في الآية لكفى بمنع استدلال لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ونحو ان يراد به في
الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع اقول
لانه ان اريد بالانقياد استسلام واما التكليف وقبولها على ما هو الظاهر من كلامه
وهو لا يصح في غير المكلفين فان اريد استسلام احكام التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من
هذا وذاك فشمول الجميع الناس ظاهر فلا يلزم ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر خصوص
كوضع الجبهة واستقبال القبلة فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على
حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع
وقد دل على شمول لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة وهو غير شامل
لجميع الناس وايضا لا يبعد هذا ايضا لعدم لان حقيقة السجود وضع الجبهة لان وضع

اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء سواء بين اللفظ والمعنى من المناسبة الظاهرة فيكون مجازا لاخطا وحمل على خطا العوام من خطا الخواص فان قيل لا حاجة في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح المخاطب احترازا عن استعماله بهما جميعا وبعضا فان اللفظ الصلوة في السرج مجاز في القعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل اللفظ الدابة في العرف من حيث انه من افراده وان الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا في بعض افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراده ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة على التعريف قلنا امثلة المحشية ملحوظ في تعريفها الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار فان الاركان ما خصص من اللفظ الموضوع خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المستعمل المحشية فالمراد ان الخصوص لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه لما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا استفاض لان استعمال اللفظ الصلوة في الدعاء لا يكون من حيث انه موضوع له وكذا 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 دواب الارض بعلة خاصة وهو هذا الاعتبار غير الموضوع لجميعه ان اللفظ الموضوع في اللغة للدواب الاربع مخصوصها فان لا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من شيء اخر في تعريفه مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في الكل الموضوع له لكن لا لتلك العلاقة بل لتستلزم ذلك الكل ما يلزمه وبالجملة ان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمالت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء

الاستعمال لا لعلاقة لا يجب علم العلامة والمجاز يجوز ان يكون مستعملا في كل واحد من المعنى الذي
من جهة الوضع الاول فلنا الفائدة الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اقول ما
الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مجازا فيلزم في الاول
عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الصحة الاستعمال الاولوية هذا الامر المفيد
لهذا المعنى توقيفية لاستعمال الا بدليل في تعريف الحقيقة والمجاز اذا لا يصف اللفظ بهما قبل
الاستعمال بخلاف الامر المجاز فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين فعندنا الاستعمال لا يصح
احتراز عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا وقد
فان كان دليل 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
يسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف بعد الاطلاق على العرفي العام فالمتبع
في الحقيقة هو الوضع بنوعيه من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة لا بشرط
في الحقيقة ان يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان الفرق في الحقيقة ان تكون
موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة وهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة
مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع والا كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع
الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا ومن جهة واحدة ايضا لكن عاما
كلفظ الدابة في الفرس من جهة المعنى على ما سيجيء فالاطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على

شرعا بسبب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا بازاء موضوع له
باعتبار ما باعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى يقسم
سته عشر قسما حاصله من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له
الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى سلمنا تحققه لكن النقل اللغوى
طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من اوائل المعنى الاول كالمدابة
لذى الاربعة خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من
افراد المعنى الثانى فى المقامين كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول فهى مطلقة باللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى
الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثل لفظ الدابة فى
العرف ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان
من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا فاللفظ لم يوضع فى اللغة
للمعنى بخصوصه كما فى العرف المطلق اطلاقه فلفظ الدابة فى العرف بحسب اللغة حقيقة
باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا سؤال وهو ان اصالة
المعنى الاول وملاحظة فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان يمنع اطلاق المنقول
على افراد المعنى الاول على المنقول عنه كما هو حقيقة يقتضى منعه مما يرجح اطلاقها على كلا
يوجد فيه ذلك المعنى يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول
لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى عنى المنقول اليه كالمجاز
يعتبر معناه الاول عنى الحقيقة العلاقة بينه وبين المعنى الثانى عنى المجازى فيصح
اطلاقه على افراد المعنى الثانى عنى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس لشروع علاقة
لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له شروع علاقة

قاسال القوم فلان اللفظ المجاز مقول على اى على المجاز بالزيادة والنقصان وعلى ما نحن بصدده
بطريق الاستدلال او التنبيه على ما ذكر في المفتاح والتلخيص المذكور انما هو المجاز الذي هو
صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة اعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لانقال اللفظ الآية مستعمل في المعنى فيكون مستعملا
في غير ما وضع لضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل في المعنى
بل غير مستعمل فيه والدليل ظاهر على ان الاستعمال لا يتعدى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى
الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع امر طلب
دلالة اللفظ عليه واراده بتوسطه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاستلزامه
العلاقة بين المعنيين وكونه عبارة في الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف
في عبارة من جمع بين [illegible] واما المنقول لما كان المقسم المشهور وهو ان
اللفظ اذا نقل عن معناه بان لم يحتمل بسببه النقل وهو المنقول وان يحتمل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول وفي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز
توهم ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز ودفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى
الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على اعتبار
الاقسام بالجهة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع
له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقلين
وصف المنقولية انما يحصل من جهة فقال المنقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى
الثاني ان لم يكن مرادا للمعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى
الثاني من جهة وضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة
الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس

اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يحتاج ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية
لفظ قصد به معنى ان ملزوم له اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليعلق
به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليتوسل منه الى ملزومه ليكون
هو مناط النفى والاثبات ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد يعنى
بطول النجاد الى طول القامة فصح الكلام وان لم يكن للنجاد مدخل فى اثبات المعنى
الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى
وامثال ذلك فان هذه كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ
فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وهو
لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول
لو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له وبهذا صاحب الكشاف الى ان يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى
لا مجرد كونه فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط فان
النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر
ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح به فى
المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها او
غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز
فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا
اراد بالحقيقة ههنا الغير المتبادر منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب
ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين وتفرقان بالتصريح وعدمه
لا يخالف فانه اراد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا

ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيأ منهما او يطابق احدهما فقط
ولو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري ابتلك الربيع
البقل اللهم الا ان يقال عقل المتكلم او السامع وقد احتر زبه عن الفاعل في اللفظ ان
المنسوب اليه في المجاز العقلي انما فاعل في اللفظ ولو اراد ما الفاعل عند المتكلم بحسب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة اذ لا يطابق الواقع والاعتقاد مثل قول القائل جاء
زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب
يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون السبب
له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المفروض له
صفة عروض وهو فاعل ثم الضمير في عنه راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور بمثل
في تعريف المجاز مثل نعم السير على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السير وسيأتي
في عيشة راضية لان الفاعل انما هو قائل صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري
والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى
غيره ولا يصلح الوصف التأويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل
فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل
قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه
بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وقد تتبع ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الكل والوصف والكون عليه والاول ليس بمجاز
واراد بما المجاوزة ما يعم كون احدهما في الآخر او بجزئه او الحلول او كونهما في محل او كونهما
مما لا مدخل في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف تبع الكون والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحالية والمحلية والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى المصنف اما ان يكون

ما يكون الفعل حاصلا له
او اعتقاد المتكلم صح

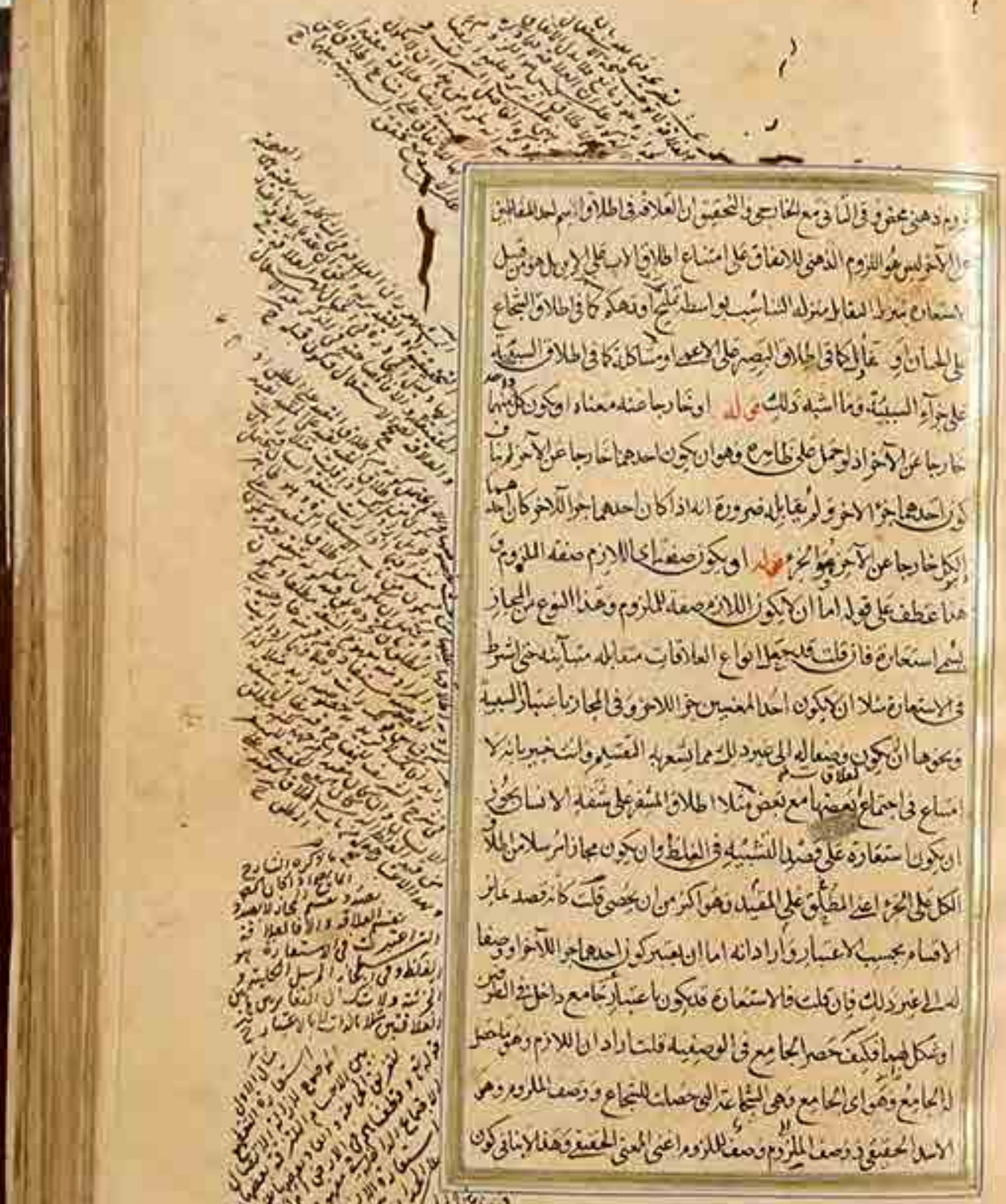
معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لانا نقول المسمع انما هو ارادتهما بالذات
وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف
المجاز فانه يستعمل فى غيرما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال
اللفظ فى غير معناه ليستعمل منه الى معناه فيما فى ارادة الموضوع له لا ان ارادته شرط
كون الانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تعيين لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممنوع وبهذا يندفع
ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة المعنى الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع
له لذلك قوله لان كلا من الحقيقة والمجاز يريدان لفظ الحقيقة والمجاز معا لكلى النوعين
بالاشتراك وهما يفيدان بتعريف اللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين وسيأتى
المصنف الى انهما اى الحقيقة والمجاز من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين
دون الاسناد لانه وصف للنسبة بالحقيقة والمجاز يتدرجون الحقيقة والمجاز الا ان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر فى الضمير النسبة
فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند
المتكلم كقولك لمن اثبت الله العقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو
فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير بحيث يصح الربط العقلى بينهما بتلك
الملابسة لكونه مما ناله او اراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر
والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل
حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب او الامكان وسواء صدر عنه
باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر او لا فيدخل فى تعريف الحقيقة

فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والمقدر بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله
في جميع الازمان وهو ظاهر فلا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان التلفظ بالكلام
بجملة للقطع بان الامر في قولنا قعد عمرو محمولا ومجازا وان صار السبي في زمان الاخبار
قيلا وحرا بالحقيقة وكذا في مثل قولنا البناء في مواضعهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا
بانين حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا او اكرم الرجل
الذي حلفت ان تضربه امس فانه حقيقة لكونه خمرا عند السبب وتضربه عند الحلف فلذا وجب حصول
المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان اي المعنى الذي خاصة فقيد ذلك البعض في الشرح
بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان زمان التكلم ووضعه
على حصول المعنى الحقيقي للمسمى اي ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف
ان المجاز اعتبار ما كان اوما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان
زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع جملة دل لها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا
للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل انوا البناء في مواضعهم واعصروا خمرا وضع الكلام على
ان يكون حقيقة المسمى حاصلة لهم وقت انشاء الاسوال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة للعنب
العصير لو حصل المعنى الحقيقي في ضد الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا
بالحقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا اعتبار ما كان او لاحق
ليكون مجازا باعتبار ما يؤول فان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان
ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق
على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في
ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا اكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما

حاصلا ما الفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدر ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وهو الكون عليه وان تاخر وهو الاول
اليه او لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لو لم يكن مجازا الى حقيقة وعلى
الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال
فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان هناك ان يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المعالم
او منضما الى الخارج وصح ان كان احدهما هو الآخر وهو الجزء والكلية والا فان كان
اللازم صفة للملزوم وهو الوصفية اعنى المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون
حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا
له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى اذ لو
جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما
حاصلا فى الآخر وهو الحلول والا فان كان بسببه وهو السببية والا فهو الشرطية
ورد المنع على الاخير وستسمع فى اثناء الكلام ما على التقسيم من الاعتراض قوله اذا اطلق
لفظ على معنى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل
بينه مفهوما فى من حيث وضع له الاسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى بهما فيقال الكلى من زيد عمرو وبكر مسمى الرجل لا يقال انه معناه فلنا
قال على مسمى ولم يقل على معنى فاورده بلفظ النكرة لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك
اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله فى بعض الازمان اعلم ان المعتبر
فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق كذلك
باعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار ما قبل حصوله له فى الزمان
اللاحق ويتسع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى مرادا للواضع

يول معنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متاخر عن الزمان
الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى يسمى فى التصور من يعبر للزمان
الذى وضع لفظ الفعل بحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فان المراد
بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزؤه اعنى الحدث والمسمى فى الكل
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث
فى زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل
وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن لزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له
فى حال دون حال والاحسن ان يقال المعتبر عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحققه وهو عبر وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه بمرأى
العين واجب الشاهد فى استعارة لفظ احدهما للآخر وفى كلامه نظر من وجهين الاول
ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم له فى جميع الازمنة لا يوجب كونه
حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق
الدابة على الفرس مجازا لان اطلاق اللفظ من جهة كونه اعم فالاول كما مر مع دوام كونه
مما يدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز بل هو قول مع عدم
حصول حقيقة الخبر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لا نسلم ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى
المعنى المجازى ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كما لا يخفى
يطلق على الاعمى مع انه لازم من تصور البصير تصور الاعمى لا العكس لكن ينتقل الذهن منه
الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن العالم الى الفضلاء باعتبار المجاورة ففى الاول

لزوم



قول ومعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق سائر عن الزمان
الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى المسمى فى الصورتين يغاير الزمان
الذى وضع لفظ الفعل بحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه اراد
بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزؤه اعنى الحدث والمسمى فى الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث
فى زمان سائر او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل
وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن لزمان سائر او لاحق ولا معنى لحصول الحدث
فى احد الزمانين حال والاحسن ان يقال المعتبر عن الماضى بالمضارع وعكسه من الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه سبب
العين واجب الشامل فى استعارة لفظ احدهما للآخر فى كلامه نظر من وجهين الاول

لزوم

وسواء كان الكلام جزءا او اضافة وسمى التوسل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية
اشارة الى ما ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال
صورة كابن السماء والمطر او معنى كابن الاسد والرجل الشجاع فانهما لاتصالهما من
حيث الدلالة والتصوير بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة
بالاتصال في معنى المشروع كما شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاحداث
ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة ثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام
النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو
طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وانما
البه والحاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لينوب عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق
بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحيته المحل للوصف بالحقيقة قوله والمراد
ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة
وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وان الدلالة على
هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كوجوب الخف ومعبرا عنى الباب قوله ولا
يجب في الاحكام رعاية المعنى اللغوي حتى لزم في النكاح والتزويج رعاية الحل
عن معنى الملك فيمتنع جعلهما عاملين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة والعمل
ان يقوا خلوهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة لهما على الملك وليس المراد انهما
يدلان على عدم الملك فيما نقدر وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون بمعنى
الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع

وبا للازم ما يتبعه والحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوما تها مع
انها لا توجد دون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى
الملزوم ويفسرون اللازم بما هو اعم من له التابع والرديف فكل من الوقيعة والوطء
واستقرار الايمان وتبعاته في الوجود وفي كون مادة مصطلح اهل الحكمة
نظروا انهم يقسمون الخاصة الى لازمية وغير لازمية وانما يطلقون اللوازم على ما
يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لان كل ملزوم وهو محتاج الى لازمه
فيكون اللازم اصلا لملزوم ما بمعنى كونه محتاجا اليه ولازمه بمعنى ان الاصالة
التبعية في جميع اقسام المجاز مع انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم
لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد
عرفت انه ليس مراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في
الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر و
الصورة في المادة واشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى
الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة
او الجسم في المكان او يفرد له كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصال يعني
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقة المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرف شرعي ليشمل كان في وصف لازم بين او يكون
معنى احدهما سببا لمعنى الآخر ودليله ما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا
يشترط السماع في افراد المجاز بل يجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع

وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالمسببة
اشارة الى ما ذكره شمس الاسلام رحمه الله وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال
صورة كابن السماء والمطر او معنى كابن الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان
جهة الدلالة والتصوير بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة
بالاتصال في معنى المشروع كما شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لايجاب
ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة ثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام
النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو
طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وانما
الهبة والحاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لئلا يعرى قبول الحقيقة بخلاف الكلام
بالفارسية فانه يحتاج الى النية لصلاحيته المجاز للوصف بالحقيقة قوله الى غير
ذلك اي مضافا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة
وجريان التوارث وتحصين الدين وشمل النكاح والتزويج وافاد بالدلالة على
هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في الصيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف وعبر عن الباب قوله ولا
يجب الاهمال رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في النكاح والتزويج رعاية الخلو
عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة والحاصل
ان قولهما خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة لهما على الملك وليس المراد انهما
يدلان على عدم الملك فعلا بقدر وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى
الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع

واللازم ما يتبعه والحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها
لانها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى
الملزوم ويعنون باللازم ما هو اعم ممن له التابع والرديف فكل من الرقبة والانسان
واسد يفتقر اليه الانسان ويتعدد في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة
نظر فانهم يسمون الخاصة الى لازمه وغير لازمه وانما يطلقون اللوازم على ما
يكون مقتضى الماهية وينبغي انفكاكه عنها لامتناع الكل ملزوم وهو محتاج الى لازمه
فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة
التبعية في جميع اقسام المجاز مع انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم
لانا نقول انما يلزم دلالة الملزوم على اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد
عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في
الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول انعاتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر و
الصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى
الحلول حصول الشيء في شيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة
او الجسم في المكان او مجرد الزمة كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصال يعني
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقة المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصور احد شرعيين ليشتمل كان في وصف لازم بين او يكون
معناه سببا لمعنى آخر وذلك لما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا
يشترط السماع في افراد المجاز فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع

وتشبيه بالمجموع عند واسم الفاعل وغيره من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام
معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزوال
عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب والمقتول لمن حصل له حقيقة وقيل ان كان
الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم والمكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام
المعنى به كالضارب لمن لم يضرب بعد لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك للمضمر
الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم
يكن مشتريا للعبد على الاصح لانه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او
مآلا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى الفوق يجيبه على وفق
ما نطق به لو قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى
ما نوى لكان التهمة لانعدام جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي عرفت وهو
ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه
قوله فان المتوى اي هذا الفوق الذي هو الاعناق موضوع في الشرع لعرض
ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سبق من ان الاعناق اثبات الفوق
لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي ليكون اطلاق السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك فانا
قد اقمنا العرض من المعنى الحقيقي مقامه وجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا العرض في مشبهه مجازا كالبيع والمبيع الموضوع عن اعراض اثبات
ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح كل وصف للقطع
باستعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك
لابد من وصف مشهور لها زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير محقق من الطلاق

الماء ويمكن الجواب بان معناها المضيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه
بهذا المعنى هو المتعين في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر لان الحكم
انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي لجواز
ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع
لانه سبب الهبة في اثبات ملك الرقبة وزيد عليها لزوم العوض فيكون السبب النكاح
ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة حال
وكذا الاباحة لاحلال والهبة تنع لانها توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره وهو
مما يتأتى فيه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل بوجب الحلاف
مضاف الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك بنفسها لكن لضعف السبب
باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف
اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة معين في بدل الموهوب
له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله من الانصال بين حكمي
الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كما في الجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر
الاسلام من الانصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان
كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بواسطتين قوله فان قال
تقديم وتمثيل الصحة اطلاق اسم السبب على السبب اذا كان السبب عليه مشروطا بالحكم
والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد مشترك
لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعني النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين والملغوي في المعين لانه لا تعرف الا بالاشارة
اليه قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان نصف كونه ملكا

والعتاق لانهما انفطان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعمال
الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى المطلق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال
اطلقنا السجون عليه واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الشرع
الى رفع قيد النكاح فان المرأة بعد ما صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لاجل
ما التزمت من الخروج والبروز بلا اذنه فالمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة عادة
على الفرح اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كوابسها جمع عتيق لزيادة قوة
فيها فنقل الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية والشهادة ونحوها
فلا تشاهد بين المعنيين في الوجه الذى يرجع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات
القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في قوله اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه
اثبات تلك القوة لما مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد
حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى يترع عنهما لباسهما فان المالك
سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال الرصد عن المالك سبب غير
هذا اللفظ الموضوع في الشرع لاثبات العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء
لان الاثبات الشرعية غير معقولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور
ازالة الملك عن المكلف قبل الكلام تصحيحا للكلام على ما سيجئ في فصل الاقتضاء الثاني
انه مجاز في المسبب حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى
هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف لما يعم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا
ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من
معنى اثبات القوة انما يعرفه الاذن من الشرع او يكون اللفظ منقولا البتة الى ازالة
الملك ممنوع لانه ان اثبته بنقل او سماع لانه الغرة في اثبات وضع الالفاظ وكون

بيع لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بنفي
ملك الطلاق والايلاء والظهار والايفاء سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق
لاختصاصها بقبول الرجعة او يمينه لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد الحل
لا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة
اسم الشبيه لما يطلق مجازا على ما هو سبب عنه فالحول عدة الاطلاقات من
حيث الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتساويين على الآخر لاشتراكهما في امر
مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهنا معنى
النكاح سببا لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في ابتداء الملك وهو في البيع
اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متساويان يشتركان في ازالة الملك وهو في
العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متساويان يشتركان في ابتداء
ملك المنفعة وانتهائها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز
العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف اللازم للملزوم لا بالعكس
من الاستعارة فان قيل قد سلمنا ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي
الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون سببا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على
اللازم بل على المتساوي لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا والهبة
على النكاح لكونه سببا للملك والمسبب للملك لازم خارجي صفة للسبب كذا نقل
عن المصنف رحمه الله وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم ان البحث في المجاز
باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي نعينه بل بجنسه حتى يراد
بالبيت جنس السبب سواء حصل بالمطر او بغيره فعلى هذا لو قال ان تزوجت عبدا فهو
حر فاراد الملك فلكذبه او ارتا نعم وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله لا يتفق

لا امتناع الانفكاك وقيل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك
بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ثمة لا يجوز اطلاقه عليه
بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة المقيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد
الملك كاطلاق الشفق على نفسه الانسان والذوق على الادراك بالفم ونحو قوله فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في
وجه الشبه وتوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وقيل ان يقول قد
يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل
المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون الشبه اقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا
اجاز الخ يعني لو قال بعت منك شهرا بدرهم لعمل كما ينعقد اجارة ولو قال
من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بدرهم هو بيع كما فان
لم يذكر المدة ينعقد بيعا بالامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو
بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت
عبدي مثل شهر بعشرة لعمل كما ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة شائع
عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار وقيل ينعقد
بيعا صحيحا بعمل المدة على اجل الثمن ربيعا فاسدا عملا بالحقيقة الفاسدة قوله
ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل
بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كما لا يلزمنا هذا اشكالا لان العقد
الصحة لا يرد قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة ريبان مما ذكروا من اطلاق اسم
السبب على المسبب ما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في

قوله فان قيل الطول لايخلو كذلك والا لما اخذ استعارتها لانسان طويل فلنا العقل الجليع
يجرد الطول بل مع وضع واعضاء في اعاليها واوساطها واسافلها ونقل لها لانسان الاخلاف
ان المجاز خلف عن الحقيقه اي وضع لها يعني ان الحقيقه هي الاصل الراجح المعتد في
الاعتبار واما الخلاف في جهة الخلفيه عندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز ان لا
يجعل الحقيقي بهذا اللفظ وعند المتكلم حتى لكفى صحة اللفظ من حيث العربيه سواء
يعني او لا فقوله لما بينا هذا اي لعدم معروف النسب مجاز اذا فاذا كان اشهر منه
سماعا وان كان اكثر فعند مجاز يتبادر المعنى لصحة اللفظ وعندهما المعنى لاستحالة المعنى
الحقيقي وهو ان يكون الاكثر محلوفا من نطقنا الاشهر قوله فالخلاف يعني بينهما
الاصل هذا اي لاثبات البنوه والخلف هذا اي لاثبات الحرمه وكذا على التفسير الثاني
كلام الامام ولا يقع الخلاف الا في جهة الخلفيه واما على التفسير الاول فالاصل
عنده هذا خلف فيقع الخلاف في نفس الحقيقه التي هي الاصل اصالا لا مقصورا على جهة
الخلفيه وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين محل عنهما
لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا اي لاثبات الحرمه بالاتفاق
على كلا التفسيرين لا يقال فينبغي ان معنى الخلفيه في الحكم ان الحكم المجازي جاز عن
الحكم الحقيقي عندهما الاصل ثبوت البنوه والخلف ثبوت الحرمه وعنده الاصل
هذا خلف والخلف هذا اي مجاز اذ يقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول
هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا اي حقيقة الكلام
بل حقيقته وهو مخالف لثبوت البنوه والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في الكلام به
وكان ما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك احد الحاصل وتوضيح المقصود

وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعه عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يحلف في ملك النكاح واليمين ولكن تغاير الاحكام انما هما
صفة الاذانا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين بتعاقب فمن اعتبر
اللفظ لاثبات ملك المتعه في المحل فيثبت على حسبما يحتمله المحل فاذا جعلنا اللفظ
الهيه مجازا لانتسابه ملك المتعه قصدا لا بتعاقب ثبت فيه احكام النكاح لا
احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان
تعتبر ايهما شئت وتبوح المجاز بحسب ذلك مثلا الملاقي المستقر على شفة الانسان
ان كان باعتبار تشبيهها في الملمظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد
في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه لا بد من ان يعني
ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا
يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في ايجاد المجاز ان ينقل اعتبارها عن اهل اللغة
ودليله اجماعهم على ان اكثر انواع الاستعارات العربية البديعة التي وقع بها
من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح
ذلك لكان كل ذلك لم يعتد به المجاز ان يدونوا الخطابة ويسلم المخالف بانه لو
جاز الجواز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة نخلة لطويل عريان للمشابهة
وتسمية للصيد للجاورة وباب لاقة السببية وابن لابن للسببية واللازم باطل
اتفاقا فاجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى
ليس بعادح لجواز ان يكون للمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى
وذهب المصنف رحمه الله الى انه لو جاز نخلة لطويل عريان لاستعارة شروط
الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما لم يزد اختصاص المشبه كالطول

ذكرا اعتقت على جوته يجدثها الله تعالى في الشخص بعده مع العلم بموته لا على عدة
شخص لا كون الماء الذي في الكوز وقف اليمين ولا لقدرة لا شرب الماء الذي في الكوز ان
علمه الله تعالى فيه كما تقدم لا فان الشخص ان لحياه الله تعالى الا الماء الذي في
الكوز الصالح الى وجود لكونه مسارا اليه وبقدر الشرط تقتضي عدمه فيلزم اتصاف
شيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا تعذر الاول اي كون المشار اليه الماء وامتنع
ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من الفتى علم ان
المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على ما سياتي حتى اطلق
الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في الابن اقوى واشهر وهذا
يفهم الثاني من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك
متاخرة عن الملك لان الملك كان بالاب والاب ثم ادعاه فثبتت البنوة والحكم في ثانية
ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا لان المتصف عدل عن ذلك لان العتق هنا
لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على سببه
كما مر قوله فيهما او اراد جواب سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المقام
لانا ان جعلنا مجازا لانشاء اخبر به فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته او اراد
انشاء وهذا يبطل بالكره والخلع فلا يقبل التعليق بالشرط وان جعلنا مجازا الاقرار
اخبر به وهو كذب محض يقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من محمد السيد اعتاق
والاقرار يسقط اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز
للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا اخبر به من حين الملك حتى لو قال اعتق علي من حين ملكته
كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا
بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء لواحد

فصل التعبير الأول كون الحقيقة التي هي الأصل عند معارض لما هي أصل عندهما خلافا
التعبير الثاني فانه لغط واحد عندهم جميعا كالخلف على التعبير قوله فصحة الأصل
من كلام المصنف ولم يقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب
المصير الى حقيقته احترازا عن الغاء هذا الكلام لحصول المقصود بدونه وهو اتر جعل
الأصل بما صح كلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انما يصدق على هذا الذي الا على
هذا اخر قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الكلام الذي هو استعمال اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل الكلام من ان معنى المجاز على الاستقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الاستقال منه واجاب ان الاستقال يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ولا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا كان الركن في الكون بائنا واما اذا كان جزءا ساريا فاعادة الماضي في الكون ممكن فيكون البر ممكنا فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادته حيا وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا فانه ابتدأ اليمين في الكون انعقدت على الممكن في الظاهر وتعذر الايفاء بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يقع اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم يتعقد اليمين على ما علم الله تعالى

والوجه الثاني من هذا القسم ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للنوع الاول
فيكون استعماله في الفرد الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عند جريان الاستعارة
الاعلام فمبني على الترجيح والاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف والعليه مناطي الجنسية واعتبار الافراد الا ادنى
نوع وصفيه اشتهر بها كاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود
في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل
زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في
الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه لفظه نظر لان العلم دال
على معناه الملحوظ بالقصد فلا محذور استعارة الشخص لجواد عالم وتخيلا كما جاز
استعارة الهيكل المخصوص للاسد للانسان الشجاع لان قال المراد انه لا يدل على معنى مشترك
بينه وبين المشبه به لا ما تقول المعنى الذي يستعار او المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه
به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للبشر
حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختص بالمشبه
به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا
قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا انما من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند
المحققين لتشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل انى وهو لا يوجب
العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال الحامله
وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان انى معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون
مستعملا في ناطقة فزاد فيه سؤالا اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد
اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى ما يستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة

له بأوزاره ولا يعتق وبالعكس فالعتق قضاء الأمر على كل تقدير فإن قيل يحمل أن يكون مجازا عن الشفاعة
ونحوها فلا بد من البينة كما إذا قال أعتق أخي يحمل الأخوة في الدين والاتحاد في الفضل والعتق
في البيت فلا يعتق ما لم يتبين أنه أراد الأخوة أبا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لأن
السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا احتياج إلى
البينة بخلاف هذا الذي نحن فيه فإنه قبل ثبوت الحرية بما إذا قال لزوجته وهي أصغر
منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لأنه أقر على الغير لأن حكم النسب ليس إزالة الملك بعد ثبوته
بل انتقاء قابلية المحلية من الأصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في إبطال حق الغير بخلاف
هذا النوع فإنه أقر على نفسه لأن من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملك بنته الحر
ثم يطلق دليله العتق فإن قيل إذا قال لعبده ما أنت إلا بمنزلة الحمار فإنه يحمل الحقيقة ويعين
المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلبا قابلا بصورة الاسم من غير قصد إلى
معناه فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام بإثبات موجبه الحقيقة أو المجازي بخلاف الجزء المحقق
المجرد فلا بد من تصحيحه بما ذكر فإن قيل ينبغي أن لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلى لاستعلاء الرق فيقوم مقامه معناه حتى لو قصد التشبيه فهو على ما نوى
عبدي حر يعتق قوله فإن الاستعارة تقع إلا في العتق يرد إلى المذهب المرجوح في تحقيق
الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث جعل
ما ليس بأسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الأسد
على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له
وإن جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل
أو أراد الأسد فيتمن متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في دار الهيكل المخصوص من تلك الصورة
المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة

الاسد بزيد لكنه لم يقع قصد الى القصد انما هو الى اثبات الرؤية ولا يفيد الى
تعدد واداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر حامدا وما اذا كان مشفقا
بان الاول مشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف
الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها قد اعترض بان الفرق
الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من ان
ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل عند اهل زمانه وكذلك بعد
ولان المحال ربما يجوز ادعاءه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم
ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الحامد والمشفق اضعف من الفرق الاول لانه انما
يفرق بين ما ثبت حسنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق
بين الحامد والمشفق وما ذكروا من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في
غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست في من استحاله اسد الانسان
سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين اعلاء
واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال غير ممكن فلا بد
يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعت على حقيقة الحال بان
احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم اما لطوي حيث
تستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لارادة المشبه
به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في رايت اسدا وافنى مرادفه و
لفيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتداد
بكونه خبرا ومبتدا وغيرهما حتى ذهب السكاكي الى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر فواسطة قوله من الفجر خرج من ان الاستعارة الى ان التشبيه

امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والاقرب ان يقال
والمجاز المرسل يكون المجاز سلفا في الحكم لا في الكلام واشار الى الجواب بانهم متفقون
على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق
للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان
يجعل معارضة فان يجعل منعا للسند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان
ادعاء معنى الحقيقة في الشيء بميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها
عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به
بجعل ارادته على سبيل متعارف او غير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى
ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته ليس بمتعارف
قوله وهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى
المستحيل وعند هما عدم الاستحالة فبان احدهما عن الآخر قوله وبيان ان علم ان الجواب
الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد يقرر في علم البيان
ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه
تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال الناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق
فوهم المصنف من دلالة ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مستفادا من
الاول فبين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى ان المستحيل
قصدا ذا التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او
نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر الواقع والتكذيب بخلافه فيضعف
الخبر بكونه محالا او مستقيما فيتقرر نحو زيد اسد الى تقدير ادعاء التشبيه ليخرج
عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على ادعاء

المرون من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا الى ادية المعنى سواه وهو
ممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سدكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم
في ادآء المعنى طريقين احدهما الحقيقة والاخر مجاز تختار ايهما شآء بل في طرق المجاز من الطا
الاستعارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اى علو درجته في ابداع
طريقة ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه الخطاء عن استعمال الحقيقة
والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام او السامع بمعنى انه
لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لدلالة لزوم الغآء الكلام واهمال الخط
عن المرام فلا تسلم ان الضرورة من جهة المعنى تتأتى في العموم فانه يتعلق بالفاظ اللفظ وارادة
المعنى المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد
المتكلم واحتمله اللفظ بحسب الوضع ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى
فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير ابيان
للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة وان قيل قد يسوق العموم انما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم المكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع و
اعلم ان القول بعدم عموم المجاز كما نقل عن بعضهم وكتب الشافعية ولا يقوى من احد
نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني
على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك
فالتعليل لكونه ضروريا من جهة المتكلم انما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا
لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز
وكما يتصور الاضطرار لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض المذاكير

قوله زيد اسد بحيث يحمل على حذف اداة التشبيه لاستماع حمل الاسد على زيد ولما نحو فهم الحال باطفه وتعلقها بكما واستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكليه وهو الالاله التي شبهت بطوق الماطق فلا تتعلق له بمثل زيد اسد ثم لا نحو ان هذا الخ من قبل زيد اسد لا من قبل الحال باطفه لانه لا حاجه الى تاويل الاول المشتق ولا ان يبقاه على تاويل المشبه المشتق لان يبقى له الا على تشبيه المعنى بالمعنى لكون استعارة تبعية لان علماء الاصول يجعلون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير المجهود ايضا لكونه مستعملا في المشبه وهو اهل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بل قولهم زيد اسد على اي مجترئ مقابل والطير اعربه عليه بالكبه وقد اختصادلك في شرح التلخيص فهذا الى معناه هو معتق من حين ملكه كالان فترك المشبه واطلق على اسم المشبه به قوله مسلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحو الا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك النوع لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقه بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقيه والمجازيه وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يحتويه من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقه وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القائم هو الحقيقه دون المجاز او يكون المجاز ما بقا ونقل عن بعض الشافعيه انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اسقاط لا يثبت غرم من المكيال لان المجاز مروي العموم مدفوع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كما مضى واجيب بانه ان اريد

الضرورة

ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع
فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الى الثاني ان المعنى الموضوع له
بمنزلة المحل والمعنى المجازي بمنزلة المحل للغط والشيء الواحد لا يحل في محلين
لا يكون مستعملا في محله ومجازا اياه الثالث بلزوم ارادة الموضوع له لكان المعنى
الحقيقي وغلم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة
توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على
تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ المعنى بمنزلة المباشر للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين
وهو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والاجارة
بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما تمامه على ان ملك
لاحدهما مغاير للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار
اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل
رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر وضعف في جواز ارادة التابع فقط تعويلا
فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى
الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور واستحضار وحلول في المعنى واما الثالث
فلما لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لجواز
بجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء
الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ما في نصب
القرينة على ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ المجازي ايضا وان اريد
ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فمنا في الحقيقة فقد عرفت
ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا

المقرون من باب السابع لتحصيل الكلام على ما مر قوله مسئلة الانواع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة في فرس او حمار على الاول
في وضع العام في الموضوع له والاستعمال له في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وقد استعمل له
في المعنيين استعمال الشيء في غيرها وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال وهو مجاز الاتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا او يكون كل واحد منهما مستفادا من العموم مثل ان يقول لا تقتل الاسد والاسد او
الاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه بعض الموضوع له والآخر من
حيث انه متعلق به بوجوه علاقة فان كان النزاع في هذا الاستعمال مجازا او الحق
انه نوع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو المنظور
الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما اذا اراد المعنيين في
الكناية على ما مر بحثه في المفتاح فليست من هذا القبيل كما عرفت من ان مساط الحكم انما
هو المعنى الثاني لانحلال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فيجوز
ذلك في جميع العموم باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لا بالنقل لعلو شرط بان يكون
الكل موجودا لمصداقا لذلك اسم وحد كالاسد المجموع معنى استعمال الاذن من الجزء اليه كالانسان
المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار
محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان على الاذن والسبع فالحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت دلالة العموم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه لا وجه

يكون لو رفع امرا مستقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم
ليس ولا العدم حتى يسع مخالفته واما ان يحقق ارادة الحقيقة فلا ارادة المجاز
ولا اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا ارادة غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة
في غائلة العقل وانما يجب الحد في المسكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم
لا يجوز ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيغلب الحكم في الجميع بطريق المجاز فلا يرد على الفقيه الصارف عن
ارادة المعنى الحقيقي وهو ولا فقيه فلو سلم فخارج عن البحث واما في نحو كما
اذا اوصى لولد بشيء ولد معتق ومعتق معتق يحمل الاول على الابن فولي ولد ولاء
في معتقه لان اضافة المستق بعيدا خصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار
مثلا فعال مكتوب به لما يختص به باعتبار مكتوب عنه له مجاز في معتق معتقه
لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقته
المنعم سواء اعتقه او الاصل او غيره وهو ليس مجازا في معتق المعتق على ما يلوح
من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالي
للاصول كاغصان الشجرة وكذا اذا اوصى لزيد ان لفظ الابن او الولد المضاف
الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابناء
ولد ذكور واناث استحق الذكور خاصة عندنا والذكور والاناث عندهما وهو احد
قولي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلاشيء لهن وان كان ابناء وبنات يستحق
الابناء خاصة عند حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز
حيث يطلق الابناء على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث
الصلبية مختلطين او منفردة فان كان له اولاد واولاد ابن فعند يستحق الصلبية

معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا الا ارادة
المعنى المجازي اى الذي يتصل بالمعنى الحقيقي نوع علاقة فان دل عين النزاع فان قيل
فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
ويكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فنجب قرينة على ارادته وحده ليس مرادا وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد وانما
لم يجز فلانه ان كان اتيانا للحكم بطريق القياس فباطل لان الاشتراك في العلة يستدعي
على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحمل
الجسمين في مكان واحد يستحيل كل منهما اتيانه محالا عقلا فمن اين يلزم منه
امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان من حيث العمل
المعقول بالمحسوس فلا يدل الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانهما ممنوعة ودعوى
الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل
نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا
يستحق اوردت في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يحقق ارادة المجاز
فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي
مجازا بالاجماع حتى حل الجب التيمم فاريد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة
ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب عنده فالاجماع اجماع
من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان كثيرا من جملها على المس باليد
وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وعلى
تيمم الجنب فالمس باليد فلا يعول دليلا لانا نقول لا نسلم ان مسلم دليلا مخالفة للاجماع وانما

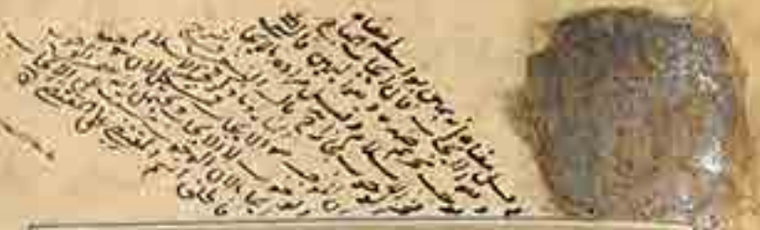
المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقة
اللغوية اعني وضع القدم سواكان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم لا يحنث
لم يحنث كما ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر ان
وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله وكذا لا يدخل في دار فلان يراد به
اي كون الدار مضافة الى فلان فتشمل السكنى بدلالة العادة وعنوان الدار لا الفوقي ولا
تحتي لما تقدم لنا تامل لبعض شراحنا الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة
بان يكون الدار ملكا له فيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا
يكون هو ساكنا فيها سواكان غيره ساكنا فيها او لا عبارة الدليل السكنى التقديري وهو
الملك مترجح بر في الحاوية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا
يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة
مثل لبست الثوب يوما وركبت الفرس يوما بخلاف قمت يوما وقعدت يوما فانه لا
يراد به اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم
لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم ودليل ذلك ان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل
عنه الا عند تعذره ودليل ما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد ان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير ذكره ينبغي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر لعلى صوم جميع ايامه بخلاف صمت في
الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته
وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان
يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من

حاصة وعندهما الجميع وقيل القليلات خاصة بالاماء لان الاولاد لا يطلق قاعلى
اولاد الاب بخلاف الاباء وقيل على العكس لقول الكفار آسوناعلى اولادنا فاسوهم ولو اماء وقيل
اباء ويخفى ان لا يشمل الامان بنى الاباء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه شملهم عنده في
رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان لهم ليس من حمة تناول اللفظ بل من حمة ان الامان
لحفن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الاباء
قد تناول جميع الفروع من بني آدم وفي هاتيم بجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها
الامان لكن هذا هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آسوهم على الاباء والامهات
فانه لا يشمل الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تابعا في تناول الاسم لكنهم اصول لطفة
فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية ولا يدخلون بالدليل
المعارضه وعلى هذا لكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لان لفظ الامهات يتناولها
الدخول لغة فيما معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة
كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا متعذر اذ لو استطيع
ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع
القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان يقام ووضع القدمين في الدار وباقي
الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع
القدم ولفظ يقام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قيل فالدخول غير معتبر في حقيقة
وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول لغة فيما معناه الحقيقي قلت اراد انه مرادف معناه
الحقيقي يعني انه اذا دخل لغة فيما صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار
بخلاف ما اذا دخل سطحا او بناء كما فان قلت قد صرح في المبسوط المحيط بان
الدخول لغة شيء حقيقة غير مجاز حتى لو نواه لم يحنث بالدخول اذا كانت كان

لا حصته وتحاصله لفظا ومعنى لا مقتضرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار
العامل وفى عدد اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يجيز
الجواب عن هذا السؤال وعما قيل لنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف
وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم فى الاول حمله على بياض النهار وفى الثانى
على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل
اركبوا يوما تكرم العدو واحسنوا الظن بالله يوما تكرم المؤمن وبالعكس مثل
انت طالق يوما تصوم وانت حر يوما تكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة
المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره
بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تكسف الشمس فان قلت كيف يحمل التحيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان ارادة الامر الاول منهما
هو غير ممتد فى الكل وان اريد بكونه مخيرا ومفوضا وهو ممتد فكما كونه مطلقا
وكون العبد مسلما ممتد فلما اريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لا تأبى
فى بعض كون التخيير مطلقا او مقيدا بالزمان لانا لا نسلم ان الوقت بالمدة وفى
التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لا يصح ان يكون يوما او يومين
او اكثر ثم يقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر فى الجامع الصغير انه لو قال
امرك بيدك اليوم وغدا دخل الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق
الوقت بل على انه عند امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة
بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع

النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف
حرام سواء كان ليلا او نهارا وان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من
اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فيتحقق الحلف وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت ومن بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب
العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه
حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او دخلت الدار يوم اتزوج او المتكلم لا يمتد وكذا
وقع في جامع الصغير وغاية البيان والهداية قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل ان يريد بقوله
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لانا نصدقه في نية
قوله ليلا لانه يكون لا مريد ها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت الكلام مما يقبل
التقدير بالذي فكيف يجعل غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالقيام
والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فصل كالبيع
الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق
تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف لفعل
المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن بعد
عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف لهما من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به
بتقدير في كان في وقت الشهر حتى لزم تركب الظرف معيارا للرفيع يقدم زيد بمنزلة
اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكون في
ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية المعامل فقط

لا تعتبر



من نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام تمين بواسطه موجبه اى ان الشا
رع لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو خاير الترك فى نفسه الا ترى
فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطه موجبه اى مكد و
دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز انما المستعمل فى اللازم ولزوم
باللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقه ايضا تدل على
جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فقد هم
الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون
من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقه كما اذا فهم الحمار من لفظ البليد
المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى السبع والحاصل
ان الصيغه حينئذ حقيقه لا يجوز نفيها واليمين لازمها فلا جرم وقع نظر
ما سبق غير مرضى من ان معنى الجمع بين الحقيقه والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى
والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقه ومجازا وكيف تصور ذلك والمجاز
مشروط بعدم ارادة الموضوع له وهذا على المصنف فى تحرير المبحث
من عبارة القوم الى قوله ولا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا
فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغه ولازمه المناخر كان جمعا بين الحقيقه و
المجاز سواء سميت الصيغه مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال
الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما
اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوا هما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقى
والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا نسلم انهما ارادة النذر
الاخر ثابت بنفس الصيغه من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى

ما دام آثاره من الليل قوله لانه يراد باطنها اى ما فى الخطة من الاخوات يقال فلان يأكل
الخطة اى طعامه من اخوات الخطة واكل ما فى الخطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها
من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل بخلافه عند
محمد واما حقيقة اكل الخطة وهو ان يقع الاكل على نفس الخطة بان يضعها فى
الفم فيصطبغها قوله لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام عين رجب للعلمية
والعدول عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتى عقيب اليمين والسلة على
سنة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيأ او ينوى النذر مع نفى اليمين او ينوى
اليمين مع نفى النذر او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاولى
نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليها الاشارة
بقوله ونوى اليمين اى مع نفى النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند
ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما سببان
مختلفان موجب الاول الوفاء باللزوم والقضاء عند العوائد لا الكفارة وموجب
الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر
لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا نويهما
معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرر الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لانه المتأخر يمين لان النذر بالمباح
الذى هو صوم رجب مثلا ايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا
كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى
تحريم النبى عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف المتن

سلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر هذا الكلام حقيقة
في التخيير والاذن لكل واحد ان يختار ايّ الامرين شاء لكن قوله اللتعذيب فيه ما يمنعه
ذلك عقلا او كاعداد على الانسان ما اخبر به واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن
هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز فيكون النوع والاخبار الحقيقة
اما الاول فقرينه من شاء اذ لا يخص الايمان بمن شاء واما الثاني فقد لالعقل
وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا
الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ
تكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة
اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون
خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون
دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته بعض افراد مفهومه بالارادة
من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة
كالعبد من افراد الناكحة فتصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول
وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه
حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يرتضه ههنا لانه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او
حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة
العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثم ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني لا
يكون ذلك باعتبار اولويته بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة منع القرينة
عن ارادة الحقيقة في الاول من عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع الفرق
في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ هو وفي السابع

قلت فلا يتم الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يتبادر اللفظ فلا يعتبر ما يراد به
ولا ما يتركها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد
والا فقد تقدم صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في
محل آخر خرجت اليمين من ان تكون ارادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يتبادر منه
به والثاني ان يحمل ترك النذر وتثبت موجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كل
يمين يتوقف على القصد لا والشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرائع القرب
فان الشرع جعلها اعتاقا فاقصدا او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره
شمس الائمة ان كلمة من تنزل بالله كما في قول ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت
الشمس حتى خرج وكلمة على تذر يدل على الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى
النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى لكل لفظ ما هو من محامله ينعقد به ولا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسلة لابد للمجاز من قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء
البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة ليشمل
العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في
الاقوال قوله نحو من الغور هو في الاصل مصدر غارت العين اذا غلت او استعيرت
للسرعة فسميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا بد قبل رجع فلان من غوره اي من
ساعته قبل ان يسكن قوله واستغفر اي استنزل او حرك من استطعت منهم بصوتك
ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والاتجاه عليه
وهي كون الامر تعالى وتقدس حكيما آمرا لليس باغوا عباده وهو مجاز عن تمكين
من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته

الامام الرستغفني

سلامة

بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة والوضع
يكونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه
نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالانفاق وعدم الثواب بدون النية
انفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه ويتوجه به
ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شيء فان كان الحكم بالجسمية ناشا المعاينة واما ثانيا فلان القول بعدم عموم
المجاز مما لم يحكم من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبل
المحدود لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات وامانا فلان عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية
بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة
عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او
وقوع 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 وضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لامر انتزاعي ولازمه يعم الجواز و
الفساد والثواب والاثم وغيرها كالامر يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما و
اللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك
في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز في الحكمين
هذا الكلام فاقم مقام قوله حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر
الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولكن

عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف عرفهم وذكر بلفظ الكاف
ولما الاعمال بالنيات روى مصدقه اما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد
بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ثوابا ونفس هذا الكلام بدل اعقلا على عدم ارادة
وقد يحصل العمل من غير نية فالمراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاقها التي على اربع و
موجبة والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة و
الاباحة ويحتمل ان النوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق الغيرية ونحو
النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط
المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق الغيرية او لا واما
اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له
بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم
من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك
وهو راجع الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يحتاج الوضوء
بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا
بالنية وذلك لترجيحين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو
اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان
باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والشراء فحمل على ما يقدر حمله على الثواب بدل الحديث على عدم صحة العبادات

بدون

الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في
المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى صح اقرار على وكيل
مجلس القاضي لان
التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الوكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند
ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به
كالا يعتد بالحقيقة في مسايل اكل الخل والدقيق والشرب من البير لا يقال
ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في
عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لان
الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة الى
بعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به
المجادلة واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال فالعمل موجبها فهو بعين الجواب و
الخصومة لم يحمل مجازا عن الاقرار الذي هو ضد هايل عادلت عليه القرينة كما
هو الواجب قيل فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة
في المجاز ليس ان يعارف المجاز هل يكون قرينة ما بعده عن ارادة الحقيقة عند
اطلاق اللفظ امر لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا
فان لم يصر المجاز متعارفا فالى عامة المتاخرين من اصحابنا وفي التعامل عند بعض المشايخ وفي التعارض
عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند العترة بالحقيقة
لان الاصل لا يترك الا بمهجور وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط منزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان عليه استعمال المجاز لا
حمل الحقيقة رجوحه لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حال التعارض وهذا مشعر برجحان المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما او خاصا

في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل
ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك و
الاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد
انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى اسباب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو
ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد كما مثل ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو
الثواب او الصحة مثلا الخصوصية بل اثر من آثاره ونحو ذلك بعد اصل الصحة
والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم
انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تعدد هذا الوضع او تعدد او
لم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ
قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى يأكل الكلام فعلى ما
نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة
كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البئر
فان كانت تلك فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف وهي
لا تحتمل الكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل
اكارعه بالخوض فيه للشرب واصله للدابة في الرأي لانها لا تكاد تشرب الا بادخال
اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاص او لم يخض قوله
وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا
عاما كالدابة او خاصا كالغائط او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة
فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان

الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه فالملك لو صح مقامه من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين بعد رفع العذر الذي بالبناء اي بناء وجوب العمل بالحقيقة في المعروفة النسب اما ان يجعل ثابتا مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتعدى من غيره وهو باطل لان النسب مستفاد من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتا بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الارث في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لهذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف الملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وابطاله بحمل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك استدلال اشار الى ان دليل تعذره عند عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا لمنافاته فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على الوجه واوكده واما وقع للمصنف ذلك لانه دخل من قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا فاثبت حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه غير الاسلام احترازا عن الرد بالقبح لا بقال قوله ايضا مشعر بذلك اي بتعذر شيء حكم التحريم ايضا كما تعذر شيء حكم اثبات النسب لانا نقول ليس معناه ان في حق المقر وحده ايضا متعذر كما تعذر مطلقا قوله والفرق يريد ان ظهور اللازم من اللفظ الموضوع الملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد

للحقيقة او لا وفي كلام غير الاسلام وعزم ما يدل على انه انما يترجح عندها اذا تعارض
الحقيقة بعوارضه كما في مسئلة اكل الخطمة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على
اختلافهم في جهة خلفية المجاز عندهم اذا كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز
كحكم الحقيقة اولى وعندنا لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد لاصغر بدليل الآن تعذر الحقيقة فيما اظهر
والاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا باذا اشتهر على ما ذكر في تبيينها
كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاولى ذكر عقيب بيان تعذر
المجاز ايضا والحاصل ان موجب النوع بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق
وهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك كانشاء العتق ولهذا يصح مقارنا
وبنحو فاتلف العتق القاطع للملك مقصود منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابلغ
منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بعده يعني اعني التحريم الذي هو من لوازم
البتة فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يحل اثباته اذ ليس أن يبدل محل الحرام
انما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من
منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح للفظه
والذي يصلح للفظه ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل
اللازم لقولنا اي اسد هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع
قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن قوته من اسد
به بخلاف التحريم على ما بيناه قوله واعلم ان الحالات اذا المذكورة انما هو على ما اورده
المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر شائبة
تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبه وفي حق المحرم متعذر اثبات

بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان المحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء
في مطابقة تمام المراد وقصر به بان المراد هو اداء المعنى كلام مطابق لمقتضى الحال
وتمام المراد هي ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفآ والاخفاء في ان
لا يمكن الدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية المتساوية في الدلالة عند العلم
بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن الدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلا
فها بالزوم في الوضوح والخفآء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى
بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفآء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر
ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات ادق دلالة من الحقيقة
كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس
والبدر والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب
من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او
مجازا كالحجة او العلم سلا فلا خفآ في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم
بالوضع من دلالة لفظ الشمس والبدر على الفرد الذهني وان اراد المعنى الجامع
المشترك بين المستعار منه والمستعار له سلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه
ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستعاركون
دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا
والمستعار له معقولا ﴿ فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات
المشتقة تسمى تبعية لانها تجري ولا تاتي المصدر فتبعيته في الفعل وما يشتق
منه سلا يفيد في تطبيق الحال او المحال به بل كذا تشبيه دلالة المجاز على
الشائع فيستعار المنطق للدلالة فيوخذ منه نطقت معنى دلت وناطقة معنى

يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فيصلح هذا قرينة اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت النفسية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وهو الجزء واللازم في ضمن ذلك وهو بعينه فان قيل هذا ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق وهو الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف وهو فانهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه موقوف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو المختار عند المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز وقد بالبيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله وانما يكون لفظ الحقيقة لفظا مركبا قابل العذب بالركاكة وانما يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه لانه لا مساحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالحقيقة تبجحان بعلم من قبل قوله ليس الشأن ايراد من الضيف والعمل على من الحلو واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فائدة دعانا في المجاز وبعوت بالحقيقة ويدخل فيها الصحيح ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا ولعل الكلام ايضا من الدواعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لانه ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو بعينه ما يراد المعنى الواحد في طرق تخيلفه

زيد بناء على كونه شجاعا فكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
علته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة
علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه
به فى المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا
معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة ولا معنى لاستعمال التعليل للتعقيب
واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية
التى هى الغرض من الفعل الذى تتعلق به اللام والعلة الغائية فان كانت
ماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن كما هى معلولة فى
الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا
يتصورا ولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير تلك فى الخارج يكون
متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا
فى الخروج الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة
بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلولا ان كان المعلول
موجودا فظاهر وان كان متصورا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل
بها يقال عقبته اى جئته على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة
اليه لان معنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلول به واللام انما يدل على ان
مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتاديب اولا كما فى تعقيب
عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة
عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على العلة
من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب على شئ

دالة وصرحوا بذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا
بوجه الشبه والتعليل لا وصوفيه هو الحق دون الافعال والصفات المشتقة منها
ولما فيه كلام يطلب من شرح التلخيص وفقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية
لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فنعتبر المشبه اولا في
متعلق معنى الحرف ونجري فيه الاستعارة ثم نتبعه ذلك في الحرف فنقول المراد
بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عنه 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 لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان
معاني تلك الحروف راجعة الى هذه نوع ايضاح كذا في المفتاح قال الله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله [illegible]
لدوا اللموت 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 بقرينة الاستعارة اولا وفي العلية
والترشيح وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه
العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الرجل الشجاع وهذا واضح الا ان المصنف
اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب بان يذكر التعليل
ويراد به التعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب لا من ان يكون
تعقيب المعلول للعلة او غيرهم ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع لا من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب
غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على

دلا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ودليل ذلك قولك
زيد وعمرو اختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وبيان قابلك وفعولك
وجاء في زيد وعمرو قبلها وبعدها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين
المختلفين عنه الالفين بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على
مقارنة او ترتيب جاءا فكذا جاء في رجل وامراة لا ان يقال فرقهم الالفين الا
المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي
عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب
باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة
السابقة اي لا يكن اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح
في هذا المقام كما لا يخفى القاء وثم لافادتها النهي عن الشرب بعد الاكل لا
متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لما ان
المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون
تعليلا للقليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها
بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السابق اي لما تقرر
ان الواو المطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء للالتزام
الزيادة على الكتاب بغير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل
عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب
ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل سائر الاعضاء وهو يحل الترتيب
لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في النوافل
لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا تقتضي الا كونه عقيب القيام

وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو عرض
استعير لترتب ما ليس بمعلول وعرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية
لانا نقول لا نسلم دلالة العلة العاسية قوله فهي في اسماء الاجناس اراد باسم
الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا ذكر حروفا
فحروف المعاده بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقه
والمجاز لاستزاد الحاجه اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا
ما يسمي الجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
قوله لما في المباني من الجمع بين الحقيقه والمجاز او اطلاقا للحروف على طريق
الكل والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني
ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على
ان وضعها المعاني يميزها من حروف المباني التي هي اجزاء الكلمة عليها وركبت منها
فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني
والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشركهما
في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو واو في الحكم نحو قام زيد وعمرو واو في الخبر
نحو قام وقعد زيد وكذا على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان
كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد وعلى الترتيب اي تاخرها
بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى سيبويه واستدل
على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد
نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانها تجدها
مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة

وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما
الا انه ذكر بلفظ نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما
في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال العبد المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفه والثلاث
عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عند للترتيب فتقين بالاولى فلا
تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فتقع
الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وردّ بان المقارنة
والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة والترتيب في موارد
استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع
الواحدة في انت طالق وطالق وطالق ثم راوا الثلاث في سل انت طالق وطالق و
طالق ان دخلت الدار بناء على الشرط واما الحل وهو ان الاخلاف المذكور مبني
على ان تعليق الاجوبة بالشرط عند على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط عند
على سبيل الوقوع وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون
تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجوبة
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع وكان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزين الاولى فالاولى فالثانية تصادف
الثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة بسلك على الاخلال على الترتيب الذي
نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما

الى الصلوة ودليل الحاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما لا يقال الكل
عضو غسل على حدة فيجوز ان يقدم فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ
يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه حاصة لانا نقول تعدد الافعال
وقع على خلاف الاصل لان الاصل في الكلام الوصل والعطف ع
يجب المصير اليه ما امكن تقديره في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء
وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة
لهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وجئني لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا
يعد بتقديم المجيء عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء
ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الوالي بضا
الغسل والمسح فلا يجب فيهما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف
الوجهين والجواب القاطع لكل الشواسع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب
مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقدم ما قبلها على ما عطف
عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة له في قوله اذا نودي للصلوة الآية على ان يجب السعي
عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما السعي
استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال
الصحابة بايهما نبدا فقال عليه السلام ابدوا بما بدا الله به فاخبر النبي عليه السلام
بالترتيب فامرهم به وبالجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وغاية النبي
عليه السلام دليل انه هل يجب لنا ذلك بالحديث المذكور والنبي عليه السلام ما
لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله
هذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قيل لم لا يجب
اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي

وقد يقال

قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتهن
للزيلعي حيث جعلهم الاعتاق بالواو ومثله الاعتاق ومعاقا قوله لاحدهما للعقد
به اي بقوله بغير اذن الزوج في عرضناهما او اما قد به غير الاسلام لانه جعل الحكم
توقف النكاح على رضاء كل من المولى فالزوج ولا يخفى انه اذا كان زوجهما
جميعا قوله لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلافا في يوسف
وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا وتوقف قوله وبعض هذه المسائل يخالف ذكر في الجامع لو
زوج وكيل امته من رجل برضاها في عقد واحد وعزل عن الزوج فضولي فاعتق
المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح العقد ولو اعتقهما
معا وأجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد متساويان وحاله
الاجازة حران فلا يتحقق الجمع بين الاختين الحرتين ولو اعتقهما متتابعا فالكلام موصول
بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان اعتق احدهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح
المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا
كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة
مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز
جاز لانها وان انشاء العقد واحدهما حرة والاخرى امة لا يملك الاجازة والرد
في الملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير اذا نكاح
الثانية فاسدا سيأتي من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة

اذا قدم الاخرية فان الكل يتعاقب بالشرط وقعه لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغيره
اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في
الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والترتيب انما هو في زمنه التعليق لا في زمنه التطليق لان الترتيب انما هو في الكلام
لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب ثلث
طلاق الثانية ايضا خلافا وهذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط
مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فصيره بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاث يراد عند الدخول يقع الثلاث فكذا هها لان المقدر كالملفوظ
بخلاف ما اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وانت
بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان
الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يحصل
وصف الترتيب في الحال لان الموصوف لا يسبق الوصوف فكانت العبرة بحال الوقوع
اجماعا وافترقا لاجل التعليق وليس منها ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف
الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو من ميل الى الاحتمالة
على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قدم الاخير فيه يصلح ان يكون جوابا عما توهم
من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بعدم المسئلة وان يكون من تمة كلام ابي
حنيفة وقالا بين تاخير الاخيرة وتقديمها بحيث تقتضي الاول الافتراق والثاني
الاجتماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه ينفذ كاحدهما ولا يبطل الاعتاق

من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فيعود ضرر الى القرآن فالواو
لا توجبها ولا تدل عليها قوله واعلم ان هذا اذا وقع الامر الاول هذا حكمه
مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل اسقطالني وطالق
من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا تقدير مثله لانه
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او تقدير مثله عطف
على قوله بعينه لا على قوله لا تقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل
ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه الان المعنى
المستفاد من جاء يعني كلي يمكن تعلقه بالمتعددات وهذا اجمعوا على انه من عطف
المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوصف قوله لانها اي الاولى
عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان الامر يكون لجعل المال الخاص لله تعالى
فيصرف الى الفقير ليكون وكيلا له من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وهي
ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختيار وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من
اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه
فالاولى ان يقال انه اهل لها ولكن لزوم الفقير ومنع لزوم العبادة عليه واشتراط
بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله
يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات المحضة عليه انما هو لعجزه عن الاداء
نظرا له ولا عجز عن اداء المالية لانها تؤدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من
اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فذليل
المساكين في الحرم اي فيما هو جزاء للقتل وحده وهو الجلد فان اما يرد ذلك
الاول لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقتل وحده قلت الامر كذلك

الاجارة كحالة الانساء فصح نكاح الحرة وبطل نكاح الامة قوله بطلا اى نكاح
هذه ونكاح هذه قوله فعملنا بهما ان حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع
بلفظ واحد لا بمنزلة الاجارة شهرا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع
لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الاثنان
يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال لعبديه اعتقتكما معا قوله سوى ذلك اى لا وارث له
سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ذلك العبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم
الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج العبد من الثلث
لعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت شيء سوى قيمة العبد حتى لو كان قيمة الاول
اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا يتوقف اى
لم يبق محلا يتوقف النكاح لبطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاول فعل العتاع
عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح الدار لتباعا وهما لفوات المحل واما ان يتوقف
لانها بقيت محلا لان يملك بعد تصير وديعة حرة قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل
ان عند تحيفه يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الكل لانه يؤدي آخر الكلام
عتق محلا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق الا الثلث وقد
السعاية في الثلثين فيتمنه فتر التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجارة شهرا شهرا حيا ثم سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الجمل
المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر لمبتدا او جزاء شرط ونحو ذلك فالواو
تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو تفيد الجمع بينها في حصول مضمون بعضها
او بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول فالاضراب واما الزيادة على ذلك

الى انه لو تحقق الفاعل الا معا واحدا لا فاستحى حصل الجزء الاخير على كذا وعبيده في
حلقه والا روآ لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري وهذا صريح ان يقال سقاه فما اروآه
واما نحو قوله وناداى نوح ربه فقال رب ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين
فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اى اراد النداء واوردت جدلنا تحقق
التعقيب وعدم الحاجة الى ان يقال المعتبر ان يكون بعد المقدور وبرتبة المعلول بعد العلة
واستدل بالفاء لمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة قوله لو يخرج بقدر الدرع يعني ان الولد
سبب لخروج الحقيقة وهو الاعتاق وبصريحه لخروج الحكمية لان الرق موجب حكمي
فالفاء ههنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فالاستثناء يحصل للملك
يحصل العتق بالمعلولية لان وضع الشرآ لاثباتها فلا يوجد الاعتاق لان الشيء لا يكون حكما
للشرآ الا اذا يصح اضافة العتق الى الشرآ لكونه موجبا لوجب العتق قوله وهو موجب
يقتضي القبول كانه قال قلت وهو جواب الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بخلاف هبه حيث قال ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن
بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه
قوله وقد تدخل على العلة دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي
مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء
للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب
بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية
لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالايسار
خلا على غايته للعلة التي حملت عليه الفاء وهو كالاخبار باثبات العتق لكونه
مقصودا فيكون تلك العلة الغايية وانت خبير بان ليس الايسار علة غائية لاثبات

فان الانسان تالم بورد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما لم يتالم بالضرب وهذا
امر مناسب لا ارى ما نحو المقذوف من العار بسبب الزنا فراجعه حد في اللسان
الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا ترضم اليه الايلام الجسيم
لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا يزجر بالايلام باطنا وقوله ولا
تقبلوا لهم شهادة من قبل الوقت شرح للصدر لانه هو المبتدا من ولا تقبلوا شهادتهم
واوقع في النفس ما فيه من الابهام ثم التفسير قوله وقد يدل عليه المشاركة فان في
اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الا بعد دليل او اراد الكاف
في اولئك فيجب ان يكون عطفا على جملة الا تية اعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث
اما الا فلان عطف الخبر على الانشاء والعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما
ثانيا فلان اراد كان الخطاب المتصل باسم الاشارة جاز في خطاب الجماعة كقوله تعالى
فوعونا عنكم من بعدكم الا على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل مفعول
محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون وهو ايضا جملة فعلية انشائية
مخاطب بها الا تية فالمانع المذكور قائم فيها مع زيادة العدول عن الاوجب الى الابعد
ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة خبرا من تاويل وصرف
لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون
قوله وشرع هذا ناف من قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من عينه
وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول اي
بالتحقيق جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فاعلم فان قلت لا شك ان في العلة
والمعلولية في وجود السببي والاولوية في احدهما والعلة بحيث يكون وجود
المعلول متوقفا عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح وذلك

عاطف ولا مسند فيسند لا يتبت به شئ قلت تضمن معنى الجمع فى التراخى فاذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كان فى صحة العطف واثبات المشاركة تاما فى المسند بخلاف المتعلوب البشط فانه توقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا تعلق الثانى والثالث قوله فاما حمل الوجيز المعلل المذكور يخص الاسناد وما ذكر غيره من ارجاعها لمطلق التراخى فيصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا واذا دخلت التراخى على اللفظ فقط ارجعها ايضا بعدم الجمع فى الاسناد قوله كان الكلام جوابا عن دليلهما ان الكلام متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا لاجل العطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى بجعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه الاضراب نصا وفى الاول بحو جاءنى زيد لا بل عمرو كما ذكره المحققون فعلمنا انه لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل الاضراب به ما كان بمعنى ان بعضه على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى فى مكانه لما وقع اولا من الغلط والحلط ووقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا لو قال والله لا اكلمها الليلة لا بل آلا لا يلزمه الا الحانث لانه لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى الاضراب لو لم يكن بل الاعراض بل المتغير عند الكلام لو لزمه الثانية وتوقف الكلام على اجزاء فلزوم الثلاثة مرجع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاضراب اجمالا فتحصل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى افرادها اقرارا لا نفى اصله وكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال لمن سئل عن سنوك بل سبعون يراد به زيادة العشرة

العبوث ولا الامر بالتردد لكون خبر الزاد المعنوي والامر بالعبادة لكون العبادة
حقا لله تعالى في مثل هذه فالعبادة حق له ولا الامر بترك الذهاب دولة الى غير
ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة للعلية
العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما ذكر علة للقاء معلولا وقد اورد ما ذكره
القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها اسباب فيتراخى عن ابتداء الحكم فان
العبوث بعد الاشارة قوله اذا الى لقاء فانه جعل تعيين الحال بخلاف اذا الى لقاء
وان حرفان الواو والحال فيفيد ثبوت الخبر به مقارنا لمضمون العامل وهو تاديبه
الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا
لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب الا على كونه راكبا حال الاتيان لانه
توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا يجب تقدم الخبر
قبل الاداة فاجاب بانه من باب الغلبة اى كخبر اوات تؤدي الى لقاء او هو حال مقدرة
اى اذا الى لقاء مقيدا الخبر به في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اى اذا الى لقاء تصر خوا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فاخر بها خوفا
عن الاداة قوله بقع الاول اى في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من
شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا التغيير التراخي في
التكلم صار كل منهما من له كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت وقاله فانت طالق فان قلت لما حمل ثم على التراخي في السكوت فلا وجه لتقدير
الواو ولما حمل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لتقدير الواو قلت لما حمل هذا في
حكم المنقطع لاجل الشرط صار بمنزلة الاول اعني المبتدا فصح كانه قال طالق من غير

انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فما بعده وصفها للاستدراك وتعلق
ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فحينئذ يجوز ان يكون ما قبلها منفيا
ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا
وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو
الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من حيث المعنى
سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو ما قام زيد لكن عمرو
ما قعد وهي بخلاف بل فانها انما في عطف الجمل بل هي في الوقوع
بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا من حيث يختص لا بما بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل بل هي في
معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فنفى دلالة النفي على اعراض عن الاول كانه ليس
بمذكور فالحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس
في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان مثبتان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر
اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني
زيد بل عمرو انفى مجيء زيد كله بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول
ابطاله والحكم بنقيضه لا حمله على حكم المسكوت عنه فلم يكن لعمرو في كلتا الصورتين
لكنه لعمرو وفيه نظر الى العاطفة ولم يتعرض في المسئلة الثانية لتنبيهها على انه لا فرق
في هذا بين العاطفة وغيرها وانما النفي على قولنا ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما كذب
المتكلم وردا وان وهو الظاهر من الكلام لا خروج عنه الا لامارة والثاني ان
لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقابله لعمرو فيكون النفي
مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما

فقط بخلاف ما اذا حلف حتى لا اسئل على العشرة دراهم بل الفانوس حيث
يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الهمزة بالواو وتعلق الثاني
بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع
عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث
واذا كان العطف بكلمة ثم تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة
التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ الاولى على
وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال في غرر الاسلام
انهما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك
الشرط لا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
وفي وسعه ايراد الثاني بالشرط ليتعلق به بغير واسطة كما قال لامرأته ان طالق ثنتين
ان دخلت الدار فصيرها كالحلف جميعا لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط
موقوف على ابطال الاول وعلل بعضهم بان ذلك يحسب اللغة وهو ممنوع
لا بد له من نقل من ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل ثم فصلا عن تقدير الشرط فلم يقولوا
بين ما يحمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف
يجعل الثاني معلقا اما قصد ابطاله لا نا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه
كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن لا سداد اي الدار له دفع
المحققون بدفع الوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما اذا قال لزيد لكن عمرو اذا
توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا ما على مخالطة وملابسة بينهما وفي الفتاح

ثم تكذيب الشهود اشار الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمر والمقضى عليه
على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت قط لي الملك عنه وجميع الازمنة
الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده والمستلزم لاثبات
الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك
لعمرو يلزم نفي الملك عن نفسه وهو مفاد من ثبوت الملك لزيد على ما سبق
ولازم الشيء متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين
احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة
الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى تثبت الدار ملكا
لعمرو وقد تلغيها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان التوالي اخطم و
اربط والمراد ههنا ان يصل ما بعد لكن بدار كما ما قبلها مثل ما جاءني زيد
لكن عمرو وما ضرب زيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته
بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكائن و
بالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخالفة
عكسه او يكون فيه مدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والا تساق
هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن عصب يشمل على ما
وقع الخطأ في السبب فهي للترقي وأثبت العصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا
قال لا اجيز النكاح لكن اجيز بما ئتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا يصح
لاثباته بعاية او مائتين وانما يكون مستقيما لو قال لا اجيز بعاية لكن اجيز بمائتين
ليكون المدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا
موجودين فهي لتعيين الحكم لاحدهما وان كانا مجملين يفيد حصول مضمون احدهما

صح بعد ملكيته لزيد في زمان من الازمنة لم يصح بعد التحويل ولا فرق على ما ذكروا
من الحمل على الاحتمال هو انه وان كان ويد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن
ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام
فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والايبان لعمرو ومعلوم ان هذا حينئذ
حمد يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكيته عمرو وعمرو الاجنبي ايضا وعلى هذا
قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها لوحد عمرو فاقام بينة فقضى
القاضي بالدار لزيد ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنهما لزيد بكلام متصل فصدقه
زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن لي قط وهذا معنى قوله فقال لزيد باع بكر
الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصور قالوا الدار لزيد وعلى بكر
للمقضي له قيمة الدار لعمرو والمقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وعنوان
تغيير لم يكن كلامهما معا مثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت
الملك لزيد وانما احتج الى ايبانهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا يستحق القضاء بصير
الملك لعمرو والمقضي عليه قابلا لاسترداد لكون اقراره على الغير فاحتيج الى ايبان ملكه
لغيره فلا يصح فالحاصل ان معارضة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره
بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن البعض في حق
الحكم الموكد وشرح لاساحة الى ما يقال من ان النفي هنا تاكيد للايبات عرفا فكون
الحكم الموكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد تاخر
عن الموكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالعدول والتاخير فحمل عليه احترازا
عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار
الى عمرو والمقضي عليه لاعتراف زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم

اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا
اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء
والمانع الذي هو معين لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما
يحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايضا تصرف صح حتى لو
باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه فان عاد الى ملك
الموكل قوله وعلمنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات والحرابة مما يزداد بازدياد
الجنايات وينتقص بنقصانها وجزاء السيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجنايات
باخف الحرابة وبالعكس فالاجود العمل بالتخيير الظاهر من الآية فيحمل
المذكور في معرض الحرابة على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه
المناسبة على انه روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع اناسا يردون على
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم الطريق
فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلبا ومن قتل ولم يأخذ المال
قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم
الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ
المال نفي ولم يقتل يعني والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد
هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان
كل واحد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المسلمين
لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه
يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم

وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للسؤال يعني ان المتكلم انما
لا يعلم احد الشيئين على التعيين فورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للسؤال وانما يحصل السؤال من عدا الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يجيء احد
الشخصين قد يكون السؤال المتكلم فيه بان يعلم ان الجاني احدهما ولا يعلم بعينه
وقد يكون للسامع لغرض له في ذلك وقد يكون لغرض الابهام واظهار
تصفيه سل آنا او اباكم لعلي هدى او في ضلال مبين والكلام الاخباري بالهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر الى الفهم هو السؤال فمن ههنا ذهب البعض
الى ان او للشك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند
الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تعدد اقسامه انما يدل على
ان اولم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين فلا يخلو الانشاء فانه لا يحتمل السؤال او
التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير والاباحة او التسوية
او يحمل على ما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين الآية فان معنى الامر ايلي كفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق
بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا
هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة
ويجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وههنا
نسمي التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء سواء لانه لم يتحقق الخارجية بين هذا

الكل موقوف على اجازة المالك وله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
وهذا عطفا الثاني بالواو والثالث بالواو وعتق الثالث بالحال وخير
في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث بما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا والعطف
عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل الاخير
احدهم في الحال ويكون له الخيار من الاول والاخير لان الثالث عطف
على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالتثنية فكانه قال هذا حر
او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث الاول او الاخيرين
جميعا لا الثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما
ذكرنا اوجه لوجهين تفرد بهما احدهما الاول ملخوذ من كلام الامام السرخسي
حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد
حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر
المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا اثبات خبر اخر مخالف له لفظا وهذا محمل
مسلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه
ولما لم يصلح ما ذكره سببا للاستماع لان العدد وقد تغاير المذكور لفظا كما في
قولك هند حاسنة وزيد وقول الشاعر، نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والرأي مختلف، جعله المصنف سببا للاثنين لا يخفى والرجحان ولا يخفى
ان الوجه الاول لا يجري في مسلة اعتق هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام
المحقق الامام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتق هذا
او هذين كما في مسلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتق احدهما

وهو بمنزلة الذي يجد قاطع الطريق على نفسه وقوله لا من قتل وأخذ المال يصلب حمله
ابو حنيفة على خصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لان الاصل في
هذه الحالة الصلب بحيث لا يجوز فيها غيره لما ثبت فيه للامام الخيار بين اربعة
امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه
الجنايات تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المال فيقتل او يصلب والتعدد من
حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وقدر النفي في الارضين
بقطع ايديهم وارجلهم واتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في
حديث ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من
خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين القتل على ما نظم الحد
قوله ولهذا اي ولكون احد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لعبده احد هذين
او هذا سيري الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع
احد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص و
الواجب الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له
الواجب المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
فظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يتعين بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواجب الاعم فقد
الى المجاز وهو الواجب المعين او لان اتمام الكلام وابطاله والمعين من محتملات
الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يحمل على المعين بخلاف ما اذا قال له
في عبد وعبد غيره فانه لا يتعين بعض عبيده لان الغير ايضا محل لايجاب العتق

لكنه

لا تعم في النفي قلت هو مع الاضافة مثلهم غير معين وقد ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد يقوله حتى في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا بشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذا او هذا او هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى فلا تعم بخلاف من وكل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او وانما افادت بعد العموم بوقوعها في موضع الاباحة في الاول ان يفسر او احد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يتم في الكتاب على ما صرح به ائمة اللغة فان قال الاشارة الى الرد على من زعم ان او في الاثبات بمعنى الواو ويبنيه على الجواب عن مسئلة اليمين فان العاطف الثاني على الاول اما واو والمانع على الثاني الواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا احدهما فيحنث بالاول او مجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحنث فان او في النفي تشمل العدد 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 يحكم هو الراجح الا ان يدل الدليل على ان او اذا استعملت في النفي وهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ارادة ايقاع احد المفهومين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكرها الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا بمعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع وانما حمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهذا كما في هذا حرا وهذا وهذا وقابل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان
التقدير هذا حرا وهذان حران لجواز ان يكون التقدير هذا حر وهذا حر وح يكون العدد
مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكرتم لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية
لا يقال يلزم كون الحذف لا لدليل مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو الحصار
هذا حرا وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية الفائتة
كل اثنين حريته الآخر كما في جاء زيد وعمرو ولو سلم تعارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا على الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس
بمغير لما قبله لما هو مغير قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا نسلم
التغير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان لان يختار الثاني وحده
وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس لهذا الدليل يجب اختيار الاول
وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا لم تفد الكلام على آخره ولم يثبت
حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء عم النفي كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين واسما الواحد
المهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت
لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص من العدد المفيد وهو يرجع منقلبا عن الواو و
جمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب ليستوي فيه المذكور والمؤنث و
المثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره
ابن الحاجب نحو لهم ان او لاحد ليس من ان ضرب زيدا او عمرا في معنى ضرب
احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة

ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان
نفي كسب الخير في الايمان كرارا فيحمل على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان
والعمل الصالح واذا استعمل الواو في النفي وهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد لا ان يدل عليه بمقابله او بمقابليه على انها للشمول التفتازاني سلب
الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يركب الزنا والخمر بالبيذق وكما اذا اتى بلا الزائدة للنفي
نحو ما جاءني زيد ولا عمرو والضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم وقد
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير
في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا
وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع وسيأتي اكثر من ان يحصى وقد
يكون للاباحة لاحقا فان قال قولنا افعل حذا او ذا يستعمل تارة في طلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبهما مع امتناع الجمع ويسمى
تخييرا والاباحة والتخيير قد يتضايفان فان صيغة الامر وقد يتضايفان فان الحاكم او المحقق
ان ولا احد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن
وهذا كما قالوا انها في الخبر للتساوي والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو
فان تلك تدل على منع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن
هذا الدار او هذه فان لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في ما
للحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا وعمرا
فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره يختص بصورة الامر ومعناه
مع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما
لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا

الوسط كما في قولك ماتى الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب نحو
اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل في الحتى ان العاطفة لا تخرج عن معنى
الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا حكم يقتضيه
حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة لان الاصل في العطف المغايرة
والمباينة كما في جاء زيد وعمرو وتمنع هكذا حتى عمرو وبالعطف كما تمتنع بالجر
ذكره ابن يعيش قوله وان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونعمت والمعنى فرحبا
بالقصيدة ونعم القصيدة وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذا الكلام قوله
قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون
لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف الخ اى للتشريك من غير اعتبار
غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها
حتى محتملا للامتداد وضربا لمدة وما بعدها حاصلا الى انتهائه وذلك لان الممتد
اليه والغاية بعده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
وقبول الجزية منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع عن دخول
بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وحمل حتى حينئذ والحمل
على الغالب نظرا للمطابقة اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان
وهي داخلة على الام والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد فالاخير انتهاء
اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى كون حتى
بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة الا ان جزاء التي وسببه يكون مقصودا متسببا عن الاول
الغاية من المعنى التي اصلت حتى ادخل الجنة فانك ان اردت بالاسلام احداثه وهو لا
يحتمل الامتداد وان اردت الثبات عليه وهو ادخل الجنة لا يصلح منتهى للاول الا

العامة فلا مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح ان يكون علة ان المجازاة هي
المكافاة ولا معنى لكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو 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 المتنى للعاقل من الدخول
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التعلم
واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو ولا يفيد الترتيب وظاهر كلام المحقق
والمصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى
وتعدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو مات اثر الواو ثم لم
يتعد او اتى وتعدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهو للترتيب سواء كان مع التراخي
او دونه حتى لو اتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التعدي
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
ذكر ان وقته مثل ان لو مات اليوم حتى اتعدى وقال نحو الاسلام اذا انا فعلم تعد
ثم تعدى من بعد غير متراخ فتدبر وارد عليه انه اذا لم يتعد عقيب الاتيان ثم
تعدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة ولا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان
المراد ثم تعدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان اراد به وقتا اخر فتعدى
عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن
الاتيان لا الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة مبنية
على ان الوقت اي هل ان لو مات اليوم فالمعنى غير متراخ عن اليوم او ان لفظ اليوم
سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتعدى بالبناء للمفعول مسلم والضمير

ح اكثر واقوى وبهذا يظهر ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية فان الفعل
الذي هو السبب ينتهي بوجود الخ آو والسبب كما ينتهي المعيا بوجود الغاية على
ايلوح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والانتهاء
اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني في المعطوف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المعطوف عليه فهي للغاية
يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف
عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي
العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الشركة وقد صرح ذلك في الفروع فلو قال
عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق
عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى
تعدي فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التعدية لا يصلح لانتهاء الامتداد
اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المثل
وما ذكره المصنف اقرب فالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر لانتهاء
اليه منتف والاتيان يصلح سببا للاحسان السالي والتعدية صالحة للمجازاة عن
الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى
تنفقوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا
على الفعل المعيا بالغاية في هذه الامثلة فان اليمين هنا تحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم اتك حتى اتعدى عبدك وهو للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما

الغاية

الا له فدخل الباء على الامتناع التي هي بمنزلة الا لان قلت قال لعبده هذا العبد
بكر من الخطة يكون بيعا والكرم ما ثبت في الذمة ولا قال لعبده اعتكر من الخطة
بهذا العبد يكون تملكا ويصير العبد راس المال والكرم كما مر حتى يشترط التماثل
وقبض راس المال في المجلس وكذلك لا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف
الصور الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض الاستبدال كما في سائر الاموال

قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يصح
ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج
خروجا الا خروجا باذني والكرم في سياق النفي نعم واذا اخرج سقا بعض بقي ما
عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكلت اكلا الا اكلا محدودا في حكم المذكور
لا من قبيل لا اكلت ما يسمى من الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وقد لا يجوز بينة
تخصيصه الاترى ان قولنا لا اتيتك الا يوم الجمعة او لا اتيتك الا راكبا يفيد حصر
الاتيان والاحوال مع الاتيان فعلى ان قولنا لا اتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم
في الازمان والاحوال نظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل قياسا والمصدر
لغة وهو مكرم في موضع النفي فعم ليس كما ينبغي قوله والمناسب بالاستثنا
والغاية ظاهر لان الغاية تصير لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثنا
قصر المستثنى منه وبيان لانتهائه حكما وايضا كما مر احراج لبعض ما تناوله المصدر
قوله فلا يحنث بالتثاقل لقائل ان يقول له ان يقوله فعلك وحده مالك فيقضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني في
حذف حرف الجر مع ان وان سائغ كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه
سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني في كلام

حتى الفعل المجزوم مثل فانعد لانه عطف على المجزوم بلم حتى يصح حكم النفي على
الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى
وبطلان الحكم قوله بل اخر عوض يعد لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف
من غير اعتبار العاية لم صحوا باستماع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها
لمعنى الغاية لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب
بشرط الغاية واستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة حينئذ الى ارتكاب المجاز الى السماع مع ان محمد
ابن الحسن ممن لم تختلف اللغة فكفى بقوله سماعا وقطع فخر الاسلام وصرح في ايمانه
استعين في معنى الغاية وقاله صاحب الكشف ان المراد حرف دال على الترتيب مثل
الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يحمل استعارة لما يفيد ان
الجمع كالواو وهو على مذهب الامام العيني والان الترتيب ثابت بالغاية وتعديته بالحصة
الاحد بالمجاز ايضا ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الغاية اعني التعقيب من غير لحاظ
السبب يعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهي
تعلق الشيء بالشيء والصاقه مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلاصقه
زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم وبوفق الله تعالى
وقد علم انهما راجعة الى الالصاق بمعنى ان الصقت الكتابة بالقلم فلكونها
للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاعانة في البيوع فان
المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة
اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها
الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها
للالصاق وبيانه ان المقصود في الالصاق وهو الملصوق والملصوق به تبع بمنزله

تعالى مما يعتبر على ان لا يشترط كون اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء فى ادراجها
مسئلة للمبايعة يقال بايعته على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء
لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله فى المعاوضات المحضة
اى الخالية من معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا فى الطلاق
عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها دلالة الحال وعند
علمائنا الحنفية رحمهم الله لو قال الزوج طلقنى بالف فطلقها واحدة فعندهما
يجب ذلك الالف لان اجزاء العوض يقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب
شئ لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المعوض المشروط وتحقيق دليله ان ثبوت المعوض
مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من بدله ومع
تعدد احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق
المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط
على اجزاء المشروط لزم تعدد جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة
واما اذا قالت طلقنى بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان
الباء للمعارضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وعرى على الف
فطلقها واحدة يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة دلالة ظاهر الحال
او لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنى فلك الف ولا
فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل جزاء الطلاق فيهما جميعا على ما مر
فان فائدتها فى الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق واما بين فقد يكون
للتبيين وانا للتبعيض وغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والوقتى

مستقيم بخلاف قولنا الاخر وهو ان اذن الكف فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب
الاذن لكل داخل في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية والتعظيم وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا
اردخلت في آلة المسح هو القسم بباطن الكف فالبد آلة والممسوح محل الفعل والباء
في الآلة قد يما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت
الماء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حاصل
الفعل وابتاء وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاتيان صفة
الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي منه قدر يما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل
بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التعميم مستفادا من هذا الامر من
الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي وفداه اذا ظهر ان المعنى الصقوا المسح بالراس
وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان الحاء للتبعيض فالشافعي عنده
انما يطلق عليه اسم المسح اذا دل على الزيادة ولا يجاوز الناصية وذهب ابو حنيفة
الى انه ليس مراد المقصود في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض بالقاء قال الرازي
بعض بقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع والحاء
الشافعي ان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على وجوب الترتيب
وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب
استيعاب الوجه باليد في التيمم مع دخول الماء في المحل فتثبت بالسنة المشهورة
بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه
الاستيعاب الا انه خفف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل
للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يعم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقولك

بل لاسقاط ما وراءها فبقي داخلة تحت حكم الصدر وان لم ينو لها كالصيام
لا ينوى لليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فمتد اليه وينتهي الوصول
اليه فصار نوى الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما وظاهر
وان كان مخصصا برمضان فلانه لا قابل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان و
جواز في غيره قوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي سدت قوله قصد
الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم ينو لها وجزاؤها قوله فكذلك
اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جواز ان يكون
قوله فكذلك جواب شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان العامة داخلة او غير
داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جواب قوله وان لم
ينو اول هو قوله فيدخل تحت المعنى لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل
هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم نفعك الله بفهمه قوله
والنحويون دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه
نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول له
ولا على عدمه لكل منهما دليل ورجح الدليل وهذا يدخل في مسئلة قران الكلامين
اوله الى آخره بخلاف قوله اتراه الى باب فلان مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني
ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل وكيف يعارض
القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة السكر دخول الرابع في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ويختار
القوم لان الصدر تناوله وقد اختاروا ولا اراه لا يدخل فكيف يكون ما اختاروه هو
المذهب الرابع قوله حتى عليه للاسقاط لما كان المختار عندكم الاعم وجوب غسل

راجعة الى الماء وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض وبه اللاشراك
وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها لحقيقة في ابتداء الغاية والمراد
بالغاية في قولهم من ابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم
الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس طا ابتداء ولا انتهاء قوله بعت الى
شهر اي موجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله ان طالبتك الى شهر ان نوى التعجيز
او التاخير هذاك والا يقع بعد شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا
عن الغاية وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة للوجود
فلا بد من الوجود في الحال ونبطلوا الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم
الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمل الحكم
لا والمحققون من الحنفية على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على
الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للانتهاء فجاز ان يقع
على اول الحد وان يتراخى عنه في المكان لكن يمتنع الحاوز لان النهاية غاية وما
كان بعده شيء لم يتم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او
بمجرد الكلام ودخولها على تقدير ان كانت غاية قبل الكلام فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر
كالسمكة للواس ولا كاليسار للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت غاية بنفسها
اي بوجوده قبل الكلام غير متقررة في الوجود الى المغيا لم يدخل لانها غاية بغيرها
فلا يمكن ان يتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر دخل
سواء كانت غاية بنفسها او لا في مسئلة السمكة تناول الاكل الرأس عدم ولا تناول
عند المصنف وان لم تكن غاية قبل الكلام فاما ان تناولها صدر الكلام او لا فان
تناولها تناول المبدل للفريق دخلت لان ذكرها ليس لاجل الحكم الى انها لان الحكم مسند

منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع
وهذا تمام الكلام في العاشر والحادي عشر ويعرف دليله فان كلا منهما واحد وليس بجزء منهما بخلاف
الواحد والعشرة الاولى انه لو قال له علي من عشرة الى ثلاثين او ما بين عشرين
الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين
لانها لم تكن الواحد جزءا من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل
يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين
منزلة له على اثنين وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا انضم اليه عشرة لزم اربعة
وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر
واما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما او يدل على ذلك انهم لم يريدوا بين هذا
وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولا يخفى على انه اوجب ما بين الاول
والعاشر وهي التاسع والثالث وعنهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب
كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون
الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة
ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره
غير ان التضايف انما هو بين وصفي الاولوية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع
ما هو ثاني لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ الملازمة بين المعروضين وهو كما يقال ان
كون الباب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن
ولا يدخل الاخر عندي حنيفة لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشرة وذكر العاية
لمذكر الوجوب وعندهما يدخل العاشر ان الاول والعاشر لان هذه العاشرة
قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول

المرفق في الوضوء مع وقوعها بعد الى فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله
تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وذهب بعضهم الى انه لا دلالة في الآية
على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد
لا يتم دونه لسبابة عظمي الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد اراد النبي
عليه السلام الآتي على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذكر في هذا الكلام تفسيران احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغايه
كما في قولنا اكلت السمكة الى رأسها كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية
له لكن اسقاط ما وراءها ~~اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى~~
المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا
ايديكم مسقطين الى المرافق فخرج عن الاسقاط فبقي داخله تحت الغسل و
الاول وجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور والغاية في الاسم
مما يحث وهو انا اذا قرن بالكلام غاية او استثنا او شرط لا يعتبر المطلق
ترخ بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد فالفعل مع الغاية ~~كلام~~ واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان لاثنين والنص مع الغاية نص فاجد قوله فان قال
له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على
استماع وجود الكل بدون الآخر كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعدوم
بالمعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودا من عشرة مثلا فلا
نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه فانما هو جزء من المجموع المركب

انت بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به بمقتضى تعلق الفعل بجزء
الا بدليل بخلاف صمت في البيت فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم
الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع ملفوظا في استطالة لوعدا آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وفي استطالة نفي العدد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم
يوقتا كان الحال الاولى والسبق مع عدم المزاحم وبخلاف هذا ما روى ابو يوسف
عن محمد انه لو قال لامرأته طالق رمضان او في رمضان وهما سواء وكذا غدا او في
غد ويكون الامر بيدها في رمضان وفي الغد كله وقد تطلق حالا لان المكان
لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح
للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك
الدار بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فيكون تعليقا لا محالة فيكون بمنزلة انت طالق
في دخول الدار اي في وقت دخولها على وقع المصدر موقع الزمان فانه شائع
او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فصح
بمعنى الشرط صرح ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق
بوجود الدخول لتعارضا قيل وبهذا قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصلح
مخصصا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الامر فيما لو قال لاجنبية انت
طالق في كلما تزوجتك فانه لا يطلق كما يظهر مع كما جئت بخلاف ما لو قال انت
طالق ان تزوجتك فلا يقع تزوجها على كون ما بعد الاستعانة للمقارنة بمعنى
الشرط فان كان المجرور مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمسببة
المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مثل هذا تعليقا
بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط ولا

عليه ولا يصدق قضاء لهذا الدفع اعتراض الاصفهاني في شرح المدرج قال في
اذا صح هذا فالظاهر ان يراد في العدد ونحوه وعدده والا يلزم ان على
هذا ان لا يقع لا معه ولا بعده مع انه قال ان اريد عدم تبعيته لا يصدق قضاء
الظاهر ديانة لان الشرط على هذا التقدير لا يحتمل وان اريد عدم بعديته يقع ان لم
ينو شيئا ويصدق قضاء وديانة وهذا ما عليه اختيار السيد الشريف في شرح المفتاح

الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين بل لو كونا ثابتين ودليل الوجوب قد عرفت ما فيه وعند ذفلا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو الاصح في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ابكون ابن تسع سنين فتجتزئ قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم الكلام ينصرف عند الاطلاق الى المتابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لان الحكم قد دخل العقد في الخيار وكذا في الاجل وعدم الكلام وقيدهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلية الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر له متعلق بالجملة الثمن وعدل عنه فهنا الى لا الملك الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون الناجيل موبدا فان المقصود منه المرفية وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في دلالتها عالما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان اجل جمع ثمين والصواب وفي الاجال في الايمان ادلا الخلاف روايته في آجال البيوع والديون لان الغاية لا بد دخل في الاجل بالاتفاق كما في الايمان وانما روايته الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاثير الحالة وتمليك المنفعة في موضع الغاية على ما ذكرنا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو مولما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية نكاية قوله في الظرف بان يشمل المحدود على ما قبلها استغراقا امكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد وسلا الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صح هذه السبر تقتضي الكلام ان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث

يلزم ان لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما
يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم
واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع
الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد
شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية
الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يعيد اليوم
فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما
الواحدة فلاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام
باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان
وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين
ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم وانت طالق ثلاثا قبل مضي اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلاثا ولو لم يعد اليوم في اليمين وهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت
قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف ما ذكر في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل
هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقا لا تطلق وهذا يمين
ابدا وهذا موافق لما في النوازل لكنه في المحيط قول لا مخالفة وانا احلف الحوا
لا خلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقنا الثلاث بعدم مشية الله
الطلقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله الطلقتين لا وقعهما
الزوج وفي مسئلة النوازل علقت الطلقتان بعدم مشية الله اياها فلا
يتعان اما كما ذكر في المنتقى ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا
انه اعاد في النوازل في غير المعيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم

فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق ان علم الله تعليقا اذ لا يصح ان طالق ان
علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى بانت بتنجيز
جعله معلوما له اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والا طائفة لا حاجة الى جعل
العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايضا تتعلق بجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق ان قدر الله اجيب بانه
بمعنى يعذر الله فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور يقال
فلان عند استعظام الامر شاهد قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر
قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وغيرها نظير
الاول ترجيح بحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثر
القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات فاعلم ان كون التعليق بمشيئة الله تعالى
قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعلم ان حكم اذا
ما ان توقف في عليها وروي الخلاف على العكس وضابطه ان ما في اثره يكون بناء على
تقدير المعلق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدر قيل ان شاء الله انت طالق يقع
عند من يقول بالتعليق لعدم حروف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم
الفرق بين المقدم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله او
لم يشأ الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا يعلم
مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله
يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع ما اراد الله
واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه واما

ولا يخفى انه يكون تغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي
لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط اي من غير اعتبار
طرفه ويجوز كونها كافة ايا ومتى قد دخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين
ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على
تنزيلهما منزلة المشكوك لنكته قوله فيقع في احد الجموع اي جمع الزوج والزوجة
لا سيما اذا ما حينين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث
لها وان دخل فلها الميراث بحكم القرائن قيل هو في آخر الاحوال من الجموع متأخر
عن الكلام بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنوط بالخطر
قلنا هو اجري ولا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكفي بوجود ذلك عند
التعليق كما اذا علق الطلاق بفرح فوجد الشرط حال حزنه فانه ينزل الحزن
وان لم يتصور منه حقيقة التطليق وان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها
لان التطليق ممكن بما قبل الموت والحرام انما تحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا
بل تحقق الجزء الاخير قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون جملة
ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله
واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ، الحيس الخلط ومنه
سمي الحيس وهو يخلط بسمن واقط ويحاس الحيس اتخذه والشرط بمعنى تعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون
استعماله في امر على خطر الوجود كقوله تعالى واستغن ما اغناك ربك المغني ،
واذا يصبك خصاصة فجأة اي ان يصبك فقر وسكنه فاطمع الغني من

في الشرط من غير سقوط معنى الظرف وجمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا
في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام بتقييد حصوله بمضمون
جملة بعدها بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم
فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد قالوا ان
امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعنا
ما ذكرناه من انه لم يستعمل الا في ظرف الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز
حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمالا لها في الكل
فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض ولله
ودخوله اي دخول اذا انما يكون للامر كائن يتحقق لتقلبه الى الاستقبال وذلك
لان الماضي قد انقضى وانعدم في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند
نزول الحادثة او امر منتظرا لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله
تعالى اذا السماء انفطرت وهي تقلب الماضي الى الاستقبال لانها تحقق في الاستقبال
وما يوهم من دخول الامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله
تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا امنا كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل
لذلك كما ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في
الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف عنه لان كما جاز ذلك في اذا في قوله
واذا تصبهم خصاصة على ما ذهبوا اليه فالانتزاع في ان متى كلمة شرط يجزم
بها المضارع مثل متى تخرج اخرج وكل الشارح متى بانه تعسفوا الى هنا
كان تجد جوابا عند قاجر بوقد والعجب انهم جعلوا اذا مختصا الشرط
بواسطة وقوعه في بيت شاذ جاز ما للمضارع مستعملا فيما من على خطر الوجود

نفسه بالتزين وكلف الجميل او كل الجميل وهو الشعر المذاب تعففا قال الشاعر
قد كنت قدما مترفا متمولا متجملا متعففا مدنفا فالآن صرت وقد عدمت
تموّلي متجملا متعففا مدنفا اي كنت ذا زوج وعفة ودين فصرت كل ذلك
فمارب عفا اي بقيا ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام عمر الاسلام عفو
ان اذاخ ليس باسم وانما هو خوف ومعنى انه لا يسمى به فما هو ليس بقطعي وجوابه
ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في الشكوك نحو اذا جاء نصر الله
فهي ههنا للتنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة
المكروه كائنة لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه
وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الجملة بعدها في معنى الاستقبال
لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل
اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان
الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد
تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرفية
اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه مع بقاء التعليق
المجرد بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجوزوا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان ذلك انما الوقت الذي يجرد فيه النسر فعينه
تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
فان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان تجوز الفعل باذا لا تجوز الا في
ضرورة الشعر لتشبيهها التعليق من جهتها بما بين جهتي ان الى هذا اشار المحققون
من النحاة فاما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال لمن سمعها

لصادت محالا والمعنى انه طالق ثلاثا كيفية شبهت الطلاق من كلام المصنف اما في الاصل
ينزل الى الاستفهام منه لان معنى كيف شئت بعد الاستفهام اى حالة استقر الزى
الموصوله الجامع الابهام على معنى انه طالق ثلاثا كيفية شبهتها من الكيفيات وذكر الضمير
انه سبب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى سيبويه عن بعض العرب
انظر الكيف يصنع اى الى الحالة استعمله فعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض
قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول لا نسلم ان العتق لا كيفية له بل هو
على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتى من الزمان وغيره من
كيفيات وقد قال في البسوط في مسائل حرف كيف شئت ان اعتق عبدا عتق عبدا عتيقة ولا
مشيئة له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بعد الكلام
انما هو عند محمد خلافه قوله وتطلق ان شاءت طالق كيف شئت اى تقع واحدة قبل
المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية
راجعة
البها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تعويض الاحوال والصفات دون الاصل
معنى العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الاصل فلغوا التفويض وفي المدخولة
يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون
رجعيا فيصير بائنا بمعنى العدد وقد يكون واحدة فيصير الاثنا بضم اثنين الى الذى وقع
فيصير الجملة غلظه فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيئتها واما تفويض
الاصل في نحو طالقي بعت كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طالق وكيف
تفيد تفويض الاوصاف وقد مر انما تعلق الاصل ايضا بالمشيئة لانه فوض اليها
كل حال حتى الرجعية فلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من
الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله

ولم يجعلوا متى مخصصا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا اشتمل متى او اذا
لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التخصيص للشرط
على ما جوزه بعض الكوفيين قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق من قوله اذا الزاي الطلاق
فاسقط الواو وقوله طالق ان شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة
ان حتى لا يقع الطلاق في الحال الجميع وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا تعيد بالمشية
في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك فاذا
قيل طالق ان شئت بقيد المجلس فاذا زيد عليه متى شئت قلنا اذا شئت تعلق بما
وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في
تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طالق ان شئت
انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا اوقن بمتى شئت صار
راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا اوقن باذا شئت يكون الشك في انقطاع
ولا يتعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعلق بالمشية في جميع الازمنة قوله
وكيف السؤال قد يجاب عن سياق هذا الكلام ان من كيف كلمات الشرط على ما هو راي
الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط لانها تدل
على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح
التعليق الا اذا ضمت اليها ما يحوجها تصنع امنع والمقصود انها من الكلمات
التي عدت عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط
وذلك لانها للاستفهام اي للسؤال عن الحال حاضر لكن لاخفاء في ان هذا لم
يوضع في سائر اشراطها فكيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف معوضا الى
مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار بريد بها ما شاء على قصد السؤال

الا انه انكار لاصل الحكم بانكار لسببه ضرورة انه لا ينفك عن حال التخصيص كلا بعها
على ما ذكره القوم ان يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرها فانه واصل سواء لا وجوده ولما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
بالبيان واوصافه فاقترن معرفة بنوته الى معرفة اوصافه وصفة كثبوت الملك في البيع والحل
في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق
الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على استماع قيام العرض به
نظرا او لا فلانه لا يحصل ذلك بالحس محسوس واما ما بينا فلان الاصل فيما
ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعها بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض
غير محسوسات واما ثانيا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعليق
احدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او ما بشيء آخر ولا يدل
لاستماع قيام العرض به في ذلك وابعا فلان عدم الانفكاك انما هو في
الطلاق وكيفيته واما لا يخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية و
وقوعها ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة
لزم تعلقه بها ضرورة

فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا
بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بعض الكلام
اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول انت طالق ان الله فجرى على لسانه انت طالق وجر
يقع الطلاق والعتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة
لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال المزيلة لما
فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية
وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يحد بالقذف الا اذا

قوله الا في اعتدي اي يظلو بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علمآء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لا انها الدلالة في معانيها على البينونة بخلاف اطلقي وحرام وبتة وبتلة وبين اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل فدي الدراهم او الدنانير ونحو ذلك وما بعد من الاقراء والمراد مستة فاذا نوى ما بعد من الاقراء ثبت الطلاق وبطل الاقتصاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق وتصحيحا للامر والضرورة ترتفع بانبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المستعمل فيه الكناية قد يكون لازما مستعدا بها على ما هو المعتبر في الاقتضاء اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قاله قبل الدخول بها فلا يحمله للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق السبب على المسبب او الطلاق يوجب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقني اذ لا يقع به الطلاق ولا عن اني طالق او اطلقني لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه اذا جاز ارادة المعنى الخاص من اللفظ كان فلا تعدد لئلا يجعل مجازا واما ما نسبه علمآء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستعمار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير هو له علة غائية فيتحقق اتصاله على ما مر فيكون المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق السبب على المسبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والحرم بالغيب

منه الى الملزوم جعلوا اللزوم بمعنى ان هو جعلوا الحقيقة المهجورة والكناية والمجاز الغير
المتعارف كلها بمجرد استعداد المراد فلذا قال المصنف لو فسروا الكناية بما فسروها
به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقرير ان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى آخر هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطته المتكلم
الى ملزومه الذي هو الطلاق فطالق المرأة على صفة البينونة ولا يكون ذلك بأن
يتمنزلة ذات طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في
الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما يستوفي تحقيقه واما على قول من يكتفي
في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يأتي ذلك لانتقال اللازم من حيث انه لازم
يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا والملزوم له
لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لا يقال المراد باللازم ههنا ما هو منزلة
تابع الشيء وردفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال
او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا نسلم
انه لا يكون مقصودا لكن يرجع الى الصدق والكذب فلا يلزم ثبوته في الواقع حتى
ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فلا
يوجب شيء منهما طول النجاد او كثرة الرماد فمن ان يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
حمل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست كنايات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل ينتقل من بعضها للاثنى آخر فان المراد
بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل حاجة فيه الاستناد

اقسام متباينة وانه يشترط في النظم عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهر اعليه و
في النص لجواز احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا لكان كل من العام صادقا في المبين
احتمال النسخ وهي من كلام المصنف يدل على هذا قوله فان زاد الوضوح الى صريح
الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح نوع الظهور ولانه المذكور
في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور وقوله بان سيق الكلام لاجله دال
على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى
حتى يسوقه له شيء آخر عرفا يدل على ان اللفظ مسوق له وهو
نحو قيه من قصصت الشيء رفعته وقصصت الدابة استخرجت منها بالكلف يسيرا
فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اول الشيء صرفه ورجعه وهو
اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة التفسير وهو
الكشف مراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد والمجاز خرج بالتفسير الراي دون التاويل
لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبل الظاهر والنص لان الظاهر
يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا بعيدا ودون المفسر لانه لا يحتمل غير
المراد اصلا ثم ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد بسد النسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يعمل بجواز العمل
والاحوط القراءة على الجنب والحائض شيء محكم من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم
مامون من الانتقاض وافضل من احكم فلانا منعته فالمحكم ممنوع من التخصيص والتاويل
من ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لان زيادة الوضوح
حيث قال فاذا ازداد وضوحا وهو المناسب للاحكام وقد احتمال النسخ وايضا اوالغ
المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم زياد

وبخود ذلك والاعتداد شرعا بطرو الاصالة مختصا بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطرو البيع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وبه
يفاد ان اعتدى من باب الاستمرار اى طلقتك فاعتدى واعتدى لا في طلقتك ففي
المدخول بها تثبت الطلاق وبجا العدة وفي غيرها يثبت الطلاق وحدها بينونة ولا يجب العدة
قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة ففي
طلبه براءة الرحم من احتمال الاشتغال بحمل ان يكون للوطى وطلب الولد فان كون الشئ بزوج
آخر فاذا نوى ذلك نفذ الطلاق اقتضاء لما ذكر في اعتدى كما نبه عليه ههنا
قوله وكذا انت واحدة مرة او عمرا او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد بانت واحدة
في نوبتها او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندى ليس لي غيرك او نطلقة واحدة
على الوصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق ومنه قوله تعالى اسكنوا الوطلقة
واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله
انت واحدة ليس من باب الكناية بقسميها على الاشتهار ولما هو من قبيل الحذف والكناية كما يأتي
استشكل المؤلف به قوله القسم الثاني اللفظ باعتبار ظهور المعنى به وخفائه وهو اربع
الظهور والخفاء فباعتبار الظهور يحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال
التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو
المواتي لكلام المتقدمين وقد يشعر اللفظ الظاهر نحو يا ايها الناس انقوا ربكم ونحو
الزانية والزاني والسارق والسارقة الا ترى كون الاربعة اقساما متمايزة بحسب
المفهوم واعتبار الخفية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها

اقسام

والمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار
القطع على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة وليس
في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون دليله
يجب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل وان لم يشترط شيء من
الامرين على التفسيرين لم يرد عدم احتمال النسخ باعتبار القطع بدليله او باعتبار محل
الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان احياء الله لا يحتمل
النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وسيجيء هذا الاعتراض على تمام الاقسام الاربعة
واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون
من غير نظر الى قوله فسجد وان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع
محلى في العموم وبقوله كلهم ازداد نصوصا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال
التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد فعل احاد لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه بحثان
لان النسخ لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى القطع المردد اذا
اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيد الحكم واعترض ايضا بان قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون مجملا
للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن وورد بان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا نظائر
الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم امر الحوار مامر الا استثناء ابليس
تخصيص فان قيل قوله تعالى اقاموا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لامتناع الوحي بعد
يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال الذي زمن الوحي واما بعده فالنص من القرآن يحتمل
للنسخ وسنة يسوغ محكما بعده فتشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم وهو الكل اي الظاهر

بواسطة تاكيد وتاييد يرفع عنه احتمال النسخ والاسقاط قرائن من وجه زيادة الصحيح
في النص وهو انه يكون بحيث مسوقا للمراد ولم يعيبه في الحشر والمحكم لا يكون بوجه
محتملا كما اذا قال لم يكن الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او
فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتاييد قوله
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص واشار الى ان الكلام لو
بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة
الربوا الا انه مسوق للمغايرة بينهما ورادا على الكفرة القائلين بتماثلهما قرا او ورد مثلا
آخر يكون الظاهر باعتبار لفظه والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنى
مثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب
الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع و
استدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه
الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه
يتوقف على كون هذه الآية ساكتة عن تلك الامة والثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد
بقيد ولم يكرر ذلك الشيء واجابا وهو لاثبات ذلك القيد كقوله ابعثوا سوا وهذا
يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على محل الاثبات والنفي
فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي فمرجع القيد والكذب والصدق
الشيء بكونه عزيزا لجبرا واعن مثل قوله عليه السلام اذا راعن كل حر وعبد الحد
قال الطيران الاول ورد لبيان المفسر والمحكم سالبين فالمثال الاول للمفسر هو
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الثاني للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم

قوله مرة على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
وان كان لمختلسان في ذلك لا يقطع كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة
بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسل باطن
الفم وحتى لا يجاوز ولى من العكس لان المضمضة وهو المذكور في الجنابة دليل على الكلف
والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطعام الصفي
اكثر وقوعا من الكدرى وهي البول بالتخفيف وترك المبالغة فيها ارفق والماء لغسل الغبر
فايصال الماء اليه يورث الحرج والحق الباطن في الحقارين دفعا للحرج فان قيل
معنى الظاهر معلوم لغة وشرعا الا انه سبيه في حق داخل الفم والانف كالبشرة
في الظفر والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل
الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى الظاهر غسل
جميع ظاهر البدن لا فيه عوضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن
هو البشرة والشعر مع داخل الفرق الانف وبدونه قوله او لاستعارة عطف
على قوله لعموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي
تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها
فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع
ترجعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك
الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك
او لغرابة اللفظ كالهلوع او لاشتراك من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة
والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي المراد بنفس اللفظ ولا يرجى دركه

والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر
والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال
فان كان بعيدا فاطع لليقين ورد به لا عين احتمال فربما يشاء عن الدليل والحق ان كلا
منهما قد يعتبر القطع وهو الاصل وقد يعتبر الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما
يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم على الكل لان العمل الاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين
عمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل 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 وقوله عليه السلام المستحاضة توضأ لكل صلاة نص في
مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة توضأ
لوقت كل صلوة مفسر يعمل به قوله واذا خفي المراد من اللفظ خفاء ما لنفس اللفظ او
لعارض الثاني فالخفي اما ان يدرك المراد به بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني
اما ان يدرك المراد به بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني يتناولهما
الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ما اخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله واما
بحيث لا يعرف الا بدليل يميزه والمجمل من اجمل الحساب رده الى جملته واجمل الامر ابهمه
فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لا غير في مقابلة الظاهر وهو ما
ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ قوي في الخفاء بعارض فلو كان الخفي
ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن اولى بمراتب الخفاء ولم يكن مقابلا للظاهر قوله ان
كان الخفاء اي خفا اللفظ فيما خفي فيه امارة له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي دل
به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته

ولذا قال عمر رضي الله عنه لما خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربا فدعوا ما يريبكم الى ما لا يريبكم فاحتاج الطالب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية فتأمل لتتعين البعض وزيادة ملكة لذلك وحكم المتشابه الوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته ساعيا على قراءة الوقف على الا الله الدالة على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاولى ان يكون ليتوافق طرفا القرآن لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها حمل الخاطر فيه وقاس الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم ويتكبكبهم فحمل اتباع المتشابه خطأ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد حقيته مع العجز عن الادراك لحظ الراسخين بقولهم والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي بتصديق وحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله تعالى وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالمقام ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني فهم على ذلك المذهب اي مذهب الغالمين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وكالوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مستأنفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف كثير في الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا وجميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتدائية من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس فكما اسلف لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب لا يفهم وان جاز عقلا وهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف

اصلا كالمقطعات فان آل السور ملا ترتيب لذلك لانها اسماء حروف تجيء
تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجازا لان كل منها
حروف وكان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد للوجه ونحوها مثل العين والقدم
والسمع والبصر والمجيء فجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله
تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى المنزه
عن الجسمية والجهة والمكان وهذا كله من قبيل المتشابه تعتقد حقيقته ولا تدرك
كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسما للسور والوجه مجازا عن الرضا واليد ونحوها
تمثيلا لا اعتبار في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على
ثبوت الامور المذكورة لله بانها اوصاف كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات
الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا فاقطعون بامتناع ابحاثه والجهة
في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة فلا يرجى درکها والجواب ان ما هو كمال في
المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التنزه عن الله تعالى منزه عن
ذلك فيجب ان يكون من الجائز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة
كما قيل لا يتراءى لاحديته وجلاله والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور
فيكون حقا الا انه لا يرجى درك كيفيته فيكون من المتشابه لا بقاء الرؤية
لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله يرانا فلا يكون من المتشابه لا نفول الكلام
في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر
القليل لنيل المراد والاجتهاد على ان خفاءه لمرة او نقصان وحكم المشكل التامل اي
الكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل
كبيان الصلاة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا المحدث الوارد في الاشياء الستة

واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز وغيرهما لان الادلة لا تدل على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة او ان نقل بطريق الاحاد وهو لا يفيد القطع والتواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان بناءها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي والدليل المذكور لا يفيد الا ان نسلم ان الامور المذكورة ظنية وكل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل وان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول كقاعدة ان كل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان بناءها على الاستقراء قلنا ممنوع بل بناءها على ان الاصل الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل لاعتقاد قرينة تدل عليها فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان قاعدة النحاة بل ولا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه جزء منضم اليه قرينة

عليه امون من الخطاب مما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حمل الحكم على المعطوف عليه
والمعطوف بمعنى مراده ابدا بل دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا
خالد اشارة الى الجواب بان قابلية الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم
لا يكون ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن به ضرب من الجهل لان العلم غاية يتمناه فكيف يتلى
به وانما ذلك ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم نوع
من الابتلاء ومن به ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم الموعن بلوى
لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانعمها جدوى
اي نفعا لانه اشق وثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها اكثر من
واحد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف والمتشابه اجيبان
التوقف مذهب السلف لانه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه بالابطال اقاويلهم وبيان فساد تاويلهم وفيه
نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة و
التابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا
من يعلم تاويله وعند مالك ان التوقف انما هو عن طلب العلم بحقيقته لا ظاهر اي الائمة
انما تكلموا في تاويله ظاهر لا حقيقته وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا
لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه لا يستقصى عجائبه ولا تنتهي
غرائبه فاني للبشر على العثور على الآلي والاحاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل هو
محير بحسب المعنى ايضا ☜ مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه
ان اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وحوار عنه بان الاعتراض ان
الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر

على الكذب وه كالحكم اى كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن تطعه
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل وه القسم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ
على المعنى وقد حصروها فى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه
ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بغير
النظم او لا الاول ان كان النظم مسوقا له وهو العبارة والا فهو الاشارة
والثانى ان كان المتكلم مفهوما منه لغة فهى الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا
فهو المسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما
ان يكون عين الموضوع او جزؤه او لازمه المساوى او لا يكون كذلك والاول اما
ان يكون سوق الكلام له فسمّه دلالته عليه عبارة والا فاشارة والثانى
ان كان المعنى لازما مستقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان
يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ
لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والمسئلة
بمثله فاسدة فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم
لانه اما ان يدل بمنطوقه العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة وما ذكره
المصنف ان تفسير الاولين على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما خوذ
من استدلالهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بالنظم بنفس
النظم لوجهان ان كلا من الموضوع له وجزؤه ولازمه المساوى ثابت بالنظم
فبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة
والاشارة لما انقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المساوى وراسله الحوى

دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يستحيل تواطؤهم على الكذب فاذا
لم يكن هذا الكلام قطعيا للدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله
وقد اورد واردٌ في مثاله هذا على تقدير تسليم صلاحيته لمجرد التقدير لا للتقدير
القادح في قطعية المراد من توسيط هذا الكلام بين الشاهد والمقدر ليس على ما
ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل الحلو اكلو
البراغيث فان قيل هو باعتبار المقدر لا يخرج من هذا القبيل لان اكلو في البراغيث
ايضا يحمل المقدر على ان نسبته البراغيث في شدة اكلها انما تعقل اذا تسلط الاكل
ضمنا جمعا فالمراد بقبيل اكلو في البراغيث اللفظ الضعيف الذي يوثق فيها
بالواو ودلالته على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبههم
او لم يكن كذلك والآية باعتبار المقدر والشاهد يخرج عن هذا القبيل قوله والمعلم
اشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع
العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع الذي
صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان
قول من زعم ان الاشي من التركيبات اي الادلة اللفظية تفيد القطع على ما
عرف ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد
وسلالة انما ثبت بالتركيب الجزئي والكلية دليلي ان كان معروفا بمقدمة ودليل
مرجوح فيه وهو سفسطة ومبنى الاصل الحكمة المتوهمة استعملت في اقامة الادلة
على بعض ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما
باطل وفيه نظر لانا لا نسلم ان انكار المتواترات لا يكون كل خبر طنيا الا بناء
افادة الجمع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماع

في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى واشتراطهم كل واحد من وجوه الدلالة الى الحكم لاجلها مما لا
له اصلا الرابع ان الحكم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل من حيث الوضع
حتى لو لم يعلم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الناس باسارة المفتي قد يكون عالما
بحيث لا يعلم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كافراد الاسامي الاتفاقية واستغناء الجوهاري
عن الدفاتر وتحوذلك وهذا يخفى اقل مدة الحمل على كثير من الفقهاء مع تصريح اهل العلم
بالوضع وتحقيق ذلك ان المفهوم المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان
مطلق اللزوم عقليا كان او عرفيا بينا او غير بين فالمراد بها الوضوح والخفاء ومعنى
الدلالة عندهم وهو المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المحققين
منهم اطلق فلم يشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل واما جعلوه كذلك اي جعلوا
اللازم غير المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس
النظم بل يحتاج الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول
ونسبتها الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة عقلا الى امر بحسب قياس ولا اصح الكلام
فثبت الملزوم وهو دلالة العلة على المعلول مطردة بخلاف ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على ضوئها
والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة تشترط مساواته كالدخان
بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل كما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان
يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبروه وجعلوا نفس
النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبروا غير المطرد فلم يجعلوا نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا ثبوت العلة يثبت المعلول لكونه تبعا
وثبوت المعلول ليس يثبت للعلة لكونها اصلا لان ثبت المعلول قد يكون نفس العلة

تمهما للمقصود وتوضيحا له ولو ترك بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة يستلزم
العبارة فان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت لوازمه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول
ان كلام المصنف شعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى
ان غير المسوق لم يجز ان يكون نفس الموضوع كما صرح به في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا اثر عبارة وفي اللام المتأخر وهو المفرق بين البيع والربوا
اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى حل اجزاء كل بيع الجواب
مثلا ان حرمة بيع القفيز بقفيزين فاضل فالى لوازمه كاستقبال القبلة ووجوب التسليم
مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض
الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعقد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى
لكن لغرض اتمام معنى آخر كما باشرة النكاح فيها حتى لو انفرد عن الفرينة صار
مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه يكون من لوازم المعنى كانعقاد
بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بدلالة ابو اليسر
حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص
من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الباقي ان الثابت بدلالة النص
اذا لم يكن عين الموضوع ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وتبوته به
ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في المطابقة
والتضمن وانه دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا
اشترط في مفهوميه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما
يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من العامة من في اللغة ان الحكم

ايضا حقيقة لان هذه اكانت ملكا لهم حال الجواز وان لم تكن حال الاستحقاق لهم لانهم
من العتم وهو قلة الماء لان الماء مهما من اى قسم من الاقسام الثلاثة فلا جعله
المصنف من قبيل جوز الموضوع له لان عندهم ملك ما طفوا فى دار الحرب وهو من معنى الفقر
فهو عندهم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاستحقاق هو زوال ملكهم عما طفوا
ولا نسلم انه خرج عندهم ملكهم شيئا ما بل لانهم مستحقة لانه يجب ان يزول ملكهم اذا لم
يحقق الفقر فعندهم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاستحقاق لا يجب ان يكون لازما
مساواة فان اراد ابى الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استيجارها
اجرها عن المقدر ثابتا بالاستحقاق لان مثل قوله تعالى بالمعروف فيما يتعارفون فى المهور
المقدرة والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوتا استيجارا اجرها على العقد
يكون بدلا الى الفصل لان جواز الاستيجار عن المقدر مبنى على ان هذه الجهالة لا تفضى الى
المنازعة لانهم لا يمتنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم
ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها لا باستحقاق النفس لانه ليس بثابت بنفس النظم
لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل
الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى
المفعول الثانى اى جعلته آكلا وانما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة
وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما فالواو الضابطة انما ذكر المفعول
الثانى وهو للتمليك فلا يفهم الاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل
الغير طاعما اى اكلا ليست فى وسع العبد قوله فانحوه اى الاطعام التمليك
يعنى كان المعنى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انا نحوه الاطعام بطريق

وإذا كان كذلك يحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخرات بعبارة النص المثبت للعلة
كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدمات بعبارة النص المثبت للمعلول
كالملزوم ولام للفقراء المهاجرين يدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقد هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة
الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعدم اليد عن المال والاحد الا يسمى ابن السبيل فقيرا
وفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي يسار اشارة الى ان ملكهم عما خلفوه
في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استحقوا بسبب
الفقراء الاحتياج وانقطاع انتفاعهم عن اموالهم بالكلية يقربه قلنا لم يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وقربه اضافة
الديار والاموال اليهم وفي تقييد الملك احياء ان الاصل الحقيقة ومعنى الآية
نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاسترقاق لا عن اموالهم واضافة الديار في
الاموال اليهم مجازا باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز
كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لا حالة الحكم والكلام للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتلا
مجازا باعتبار ما قبله وقولنا اخلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتل
حال التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي
جعل دليلا اللفظ من معلقات القطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلف ابوه طفلا
حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس
بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال

ما تطعمون اهليكم او ما يعهد ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية
المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل اشبع
كسوتهم عاريا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف لاحد الاعراب
منع ان يكون كسوتهم في موضع البدل من اطعام لانه في غاية الركاكة
في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة للبدلية الا بحمد اسناده الى ما يليق
كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كما مر ومر بفرسه عمرو حمار فلا يجوز على الاباحة
جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتبنا العشرة والاطعام الكسوة مصدر معنى الا
لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه اوفى اشارة
الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت
النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجبا ذلك
وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا على ما بالسنة وصار افضل لما فيه من
المسارعة والاحتياط لاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الجواز الثم قدمي
هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد
الابجاد وهو امر للوجوب لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك صوما شرعيا ولا بد
للصوم الشرعي من نية فلا بد ههنا من نية في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تصل به او حكما بان تحصل
في الليل وتحمل باقية الى الآن قوله وليس في نحو الخطاب اي معناه يقال ما في ذلك
في نحو كلامه اي فيما انتشر من مراده بكلامه وقد يسمى نحو الخطاب ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ في حكم المنطوق صريحا قوله في حكم المنطوق ايضا وتبعا ويقال له
مفهوم الخالفة قوله وكالكفارة منه بالمسالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
مقدورا بالقدرة على المقيس من جهة الشارع وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع

دلالة الحلال المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا
تكفي الاباحة لاكل فاقتضى التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها بعض مقام
قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز
التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي
الاباحة والمجاز وهو التمليك ﴿ز﴾ ووجب ان يصير العين كفارا فان كلمة الكفارة
لا تكون عينا لانها لعبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير
الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلنا نعم الا ان الله
تعالى جعل الكفارة بحكم الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارا
في الجملة وذلك في التمليك دون الاعارة اذ بالاعارة تبقى الكفارة منافع الثوب لا
عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من
اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا لحق صاحب
الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في
ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط ما تطعمون
على انه مفعول لفعل الاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت
البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير مشتملا على زيادة
البيان والتقرير ودليلا على كون المعطوف عليه اعم حينئذ كالمعطوف قلت معارض
بانه اذا جعل بدلا لكثر مخالفة الا صل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير
عطف تحرير وقيد من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام
من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان
بيان الصرف اعني عشر مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط

لهذا الافساد لا لافساد الطعام حتى لو اكل طعاما مفسدا يجب ولو اكل طعاما غير
ناس لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع والوقاع ايضا
نقضه وعن الثالث ان فساد صومه بفعله اوجب الكفارة على الرجل انما هو
بافساد صومه حتى لو وطئ غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المشبع هو جوف
المأكل لانه هي الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع ثم نهاية الجوع شرط جوف
المأكل ولكن لا يعرف بعض العلل فكيف بعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى
الذي يعرف به اي في ذلك البعض الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في
اللواطة حتى كان يبدل الاسم بهما ليس الا لما عسا ويبدل المحل كالسارق والطرار
وما ذكره غيره في وجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم ان منع فهم
كل من عرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير
من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول بأصل الجواب بانا لا نسلم ان المعنى الموجب
للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى طبعا مع سلامة الفطرة وافساد
الفراش وانتساب النسب قوله لان فعل الزنا فاعل مكلف لانه يجب به على الزاني
لعدم ثبوت النسب به ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فهلك ولدها
لا يجوز الاقدام على الزنا لاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل بيان قيل
الحد وجب بركني الحقوق والزنا بما لم يجوز والعقم التي لا زوج لها مع انه لا تحقق هناك
البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في
الزنا من الطرفين قد لان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب
الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون
الزنا اغلب ووجود الوسع حصولا فيكون الى الزواجر اجوج وهذا بيان كون الزنا في اكمل

على المراة الا ان يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل
الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام وهذا لم يجعلها واجبة
على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو ايضا ان
الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بين الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل
وبهذا سقط المنع عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل
البيان في جانبه كان بالجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في
جانبها وهو ممنوع قوله بل الولى ان يوجب الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل
والشرب اولى من ايجابها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار ولالف النفس بهما وتوطنها
اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد
عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوب الاول ان الجناية بالوقاع
لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال قلنا ان الجماع محظور الصوم
والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول
يرد على العبادة نفسها عند ورود المحظور عليها بعد الصيام وانما يبطل بعد
الورود بخلاف الثانية فان العبادة معه قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع
الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة الثالث الوقاع
يوجب فساد صومين وهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناول عليه الجوع
يبيح الافطار فوجود بعضها يوجب سهلا لامة بخلاف تناول عليه الشهوة اجيب
عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع الصوم حتى لو زنى عامدا يجب
الكفارة لوجوب الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل

بيان في جانبها اولى وكذا تها
بخلاف حديث السيف
فان الحد في جانبه صح

بدون السراية وباطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكل يترتب عليها الجزاء الاكل ويخص بها ليقع كال الجزاء وبمقابل كال الجناية قوله فجاز ان يكون سببا الى سبب الكفارة واما بين الحظر والاباحة لتضاد العقوبة لا الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الامر على وجه الوجوب ففي القتل الحظر معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك السبب واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات ومعنى التعظيم لاسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فنحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات علة العيد والعموس وان كلاهما كبيرة محضة فلا تحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد حصل بعض ما تناوله الكتاب بالاجماع وهو الزنا وشرب الخمر في رمضان فصار الكتاب مخصوصا بالاجماع وهو دليل قطعي وهو الكتاب والاجماع فصار تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في رمضان قلنا انما وجب بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا تقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف تجب به الكفارة عندا بحنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادة كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل الحربي بالسيف حيث وجب الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة

في السهو من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة
الا ان فيه مانعا موجبا للغرم وهو استفراده فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل
والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسمع
المآل وسلم في السهو فوده ببيان زيادة الزنا في السهو وسمع المآل ولم يمكنه بيان
زيادته في الحرمة صرح ان حرمة اللواطة مما لا مزيد لها بداهة فجاب بان زيادة
اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في الجواب الجدلي لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم
في شئ مع نقصان البعض كالسهو وسمع الملآ واسقا البعض كما لان النشو واسناد
الفراش واشباه السبب لا توجب ثبوت الحكم مع كثرة البول فانه فوق الخمر في الحرمة
لان وسيلة الى زوال ابدا وحرمة الخمر زوالها بالتحليل مع انه لا يجب به الحد
الا الشيخ بحمل معنيين فحمله المعنى الشائع وهو ان القصاص لا يجب الا بالسبب الفعل السبب
يسمى القصاص بالفعل بالمتقل بطريق الدلالة كان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب
بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل المؤدي الى زوال الاحرار هو
الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما
لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح
الذي بعض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي
بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانزح اي عند بعض البنية ظاهرا و
باطنا بقطع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون
من الطبائع حوله الاعضاء ويكون سببا للحس والحركة وقوامها للحي وهي صفة تقتضي
الحس والحركة واحترز بها عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون بذلك
الجناية اكل من الجناية بدون القصد كالفعل الخطا او بعض البنية ظاهرا كالجرح

البعض والاصح انه يقبل صرح به الامام الاسبيجابي الا عند التعارض فان اثبات العبارة
والاشارة يقدم على اثبات بالدلالة لان فهم النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله نفي الكفارة في الفعل المعرى بدلالة
النص الوارد في الخطا فعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزاء جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان
قيل المراد جزاؤه الآخر والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اي اثبات بدلالة النص مثل اثبات بالقياس
لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد
وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فصيرهم مثل اثبات بالنظم وفي
التفصيل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص معارض
للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي
ان لا يكون جزء من الفرع احتياطا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تطعم زيدا ذرة
فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه
هو الذرة بقيد الوحدة والاثارة وهو غير داخل فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا
لو سلم فلا مسرح في القياس الاجتماعي الذي في ان دلالة النص اسبق قبل وقوع القياس
فان كل احد يعرف ويفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم سر عين القياس
او لا وسواء شرع القياس ولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بدلالة
قيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه
حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا ان قياس جلي وطعن و

شرط تقديمه لصار المقبوض مبيعا او موجبا للحكم به فيثبت البيع بعد القبض
اى مع الكراهة وسن ابطاله الصورة الى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول لا يثبت
خيار الرؤية والعيب لم يعتبر في الامر اهليه الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى في التصرف لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه
قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قبل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول ورد البيع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا
المعقود وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف
ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني فانه
حين قال اعتقه كانه قال بعته منك واعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب
والقبول لعموم هذا التقدير احسن من وجه انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى
اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة البيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل والف متعلق باعتق على تضمينه
معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اى لا يحتمل السقوط
في الصورة المذكورة بقي القبض عن المامور دون الامر وانما قيد بالقبض في
المتن لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى
يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد يحتمله
لانه اصل بنفسه فيحتمل السقوط بخلاف الاصلي بخلاف اهلية فان القبض فيها
شرط اصلي لا يعمل بدونه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لغط اسم

هذا النزاع لفظي قوله فثبت قولهم على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان كلها
ح يستند الى النظر ومنتفي عند الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص على اختلاف
المعنى الذي يتعارض الشبهة الواقعة في طريق الثبوت الاجماع على انها ثبت بخبر
الواحد مثال ذلك ان الزنا لا يثبت الا بشهادة اربعة رجال في ماعز الرجم للزنا في حالة
الاحصان قوله ولا يثبت فالى ما يستند بالشهادة القياس الذي معناه مدرك بالرأي
دون اللغة فانه من الشبهة الدارئة للحدود عملا في ما اذا كانت العلة منصوصة فانه يجب له
النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لا لانه
النص قوله في بعضها تارك بوجوب الحد بالمواطأة والقصاص بالقتل المثقل لان المعنى الموجب
ليس مما يعرف لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك
عني بالف وتقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة المعتوق بإباته يتوقف على
حصول ملكه له وسببه الملك فههنا البيع مقربه قوله على المعنى فيكون البيع لازما شرعا
لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الاولى بما شرعا ان
يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم من الشرعي
والعقلي البين وغير البين وقريب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على
معنى خارج توقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقيد بالشرعية
احترازا عن المحذوف في نحو واسأل القرية وهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز
تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط تتعدد المشروط لا محالة فظهر ان
المقتضى لازم متقدم وصرح بذلك غير الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص

شرط

في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة
فنعم لكونه ركنا في مسماه فانه متى اريد صريح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في
حقه اكل دون اكل وتقرر الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي
يتوقف عليه الفعل لتوقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد
اذ دلالة في الفعل على الفرد بدل على جزء الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام ايضا فاذن
نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد يقويه مدلول الاول من غير زيادة وهو
ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما اذا كان
للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ولو جعله بازاء الفعل ذكر لفظ المصدر وهو نكرة في موضع النفي
فتم قبل التخصيص قلنا دلالة اي دلالة لم لا يكفي على انه لا يوجد منه وجد من افراد
الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من
الافراد بقيت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار
دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي
نفي جميع الافراد ضرورة فان قيل فعلى هذا السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص بمقتضى ما يقتضيه العموم فالمقتضى عموم ونية
الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة الاحد مفهومي المشترك او احد نوعي
الجنس غير مستلزمة كما مر للمفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى
وهي المكث فيكون على سبيل الاستمرار والدوام ففي فعل يقوم بهما ان جعل
فعل كل منهما فعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون

المفعول اى اللازم المقدر الذى اقتضاه الكلام نصبها اذ كان تحته افرادا
يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ
والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى بخلاف
ذلك لان المقتضى على اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا
او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع
بل تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل فرأينا
بدليل وهو كما مر ذكره لان الملفوظ والمقدر هو آلة فى افادة المعنى فان كان من جميع
العموم فعامة الا ما دل على خلافه اذ يكون التقدير وضعه اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان
تبدل اللفظ لا يقبل عدمه وبهذا الخلاف علم ما اذا قال الله لا آكل فان اكلت
تعشى حرفت عند الشافعى يحنث بطعام دون طعام تخصيصا للطعام لعرف الكرامة
فى سياق النفى والشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعندنا يحيفه لا يحنث لانه لا يلبس
بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع
عندا يحيفه اوكد لانه لا يتقيد اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة
لا على عموم المقتضى وكون السؤال المذكور من قبل المصنف ظاهر على تفسير المصنف
واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على
الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفا على
اعتبار المأكول [illegible] فان قيل قد سبق السؤال بانا لا نسلم انه لا يصح يمينه طعام دون طعام بناء
على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان يبقى اكل دون اكل على ان يكون العموم

انشاء للتطليق فصار نصا لانه على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك
فانه مختص من قوله افعلي فعل الطلاق من غير ان يوقف على مصدر ومعاذ ما ثبت في
ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يوقف الا على تصور وجوده فيكون
الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون عند اللفظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرف في بحث اكل ان المصدر
الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا واسقاني
طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على التعدد كيف وهو يكون في الاثبات فان
قلت فمن اين صحت به الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد المطلقة
او جنسها وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلاث لانه المجموع في باب
الطلاق وان الى هذا المعنى اشار بقوله لكمال ايمانه الا ضاف على ما ذكره المصنف فان
قلت لم لم يحمله الثلث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز
والمجاز ضعيف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لانا في غنى عن دعوى العموم في المقتضى
ايضا نظرا 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 ولا نية الثلث انما تصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح به المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص ورد على المصنف انه فرع عدم عموم المقتضى بانه لا يجب ابانة جميع ما
تحته من الافراد وهذا لانا في الجواز اعني صحة نية الثلث فله فان قيل هذا تناقض
نظيرها ان صيغ العقود والفسوخ شرعت لانشاء ما وضعت له فكيف وطلقت كلها في
الشرع انشاء آخر هو موضوعة لابانة هذه المعاني والطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق

الاتصال بتوابع السكنى من ادافة الماء وغسل الثوب ونحوها الا اصل السكنى هذا ان لم
تثبت المساكنة عرفا في المساكن في دار واحدة سواء كانت بيوتا او واحدا منها
الا فلها اصل عليه عند عدم البينة ولا يجوز فيه بيت ودرت او دارون
دارا لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد يعرب كان في نسخة الاصل قوله وما يحمل
بذلك الى قوله مجرى فيه نقدما على قوله ولذلك قلنا افاد بهذا الاسلام فاخرج بيتع
جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا اقد وقع
في باب الطلاق عبارات متشابهة صح عند ايضيفه بنية الملك نحو في المعض منها
مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر
مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صح به الثلث اتفاقا وذلك لان
الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من
الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل كاسائر اسماء الاجناس وتحقق ذلك ان انت طالق يدل
بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الزوج بطريق
الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الزوج امر شرعي ثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر 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 ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا
ان الشرع اثبت بتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال لوجه

لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء موقف على كون الصيغة خبرا ولا وهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في نفسه بل متعدد ملزومه اعني الطلاق الذي هو مصدر الفعل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا يصح به الملك فيه فلا يصح مما يتعدد عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طالق فتدبر فهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على حمل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا الطلاق وهو تطليق هذه عبارة ولا شك انه لا يرد على ما ذكروا ولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح به الملك فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة للرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان قول انت طالق وطلقتك نسبة الشرع انشاء الايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج ساكتا عنه ناشيا به بطريق العبارة فيصح به الملك فيه ولا مدفع لذلك لا مسوغ كونه اقتضاء والقول بانه اخبار تقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج يصححه لا يفيد بصحة الجواب الاول وقد عرفت ما فيه فتدبر قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق وطلاقا واما الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت به الملاث نفاقا والجواب بانها نوى الثلاث لعين ارادة بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان ما ذكر انما يتم اذا وقع عليك التطليق الذي بعد من الزوج فتصح نية الملك لانها صحت به الملك موقوف على ان كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الملك

الانشاء يكون باتيانه بقوله انت طالق فيكون متاخرا عن المتعقد بها فيكون ثابتا عباره
باعتبار الاقتضاء فصار بمنزلة طلقت طلاقا فاصح نيته الثلث لا يقال هذا وارد على
جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما لا يثبت بهذا اللفظ
بل بقوله الماذور اعتقته لانا نقول معنى المقدر اذا اعتبر او لا يصح مدلول الكلام
فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا نحوز ان يعتبر ان
الطلاق بطريق الانشاء اذ لا يصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل
الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون
هذه الالفاظ انشاء في الشرع انما نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضعا لايقاع
هذه الامور بحيث يكون مدلولا بها الحقيقة ذلك بل معناه انها صنع شرعي وقف صحته
مدلولا بها اللغوية على كون هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته
بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقت ثبت
بهذا النوع من الكلام سمي انشاء وهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل
بكونها اخبارا لم يجعل انشاء وهذا كان ان يقول للمطلقة والمنكوحة احدى كما طالق لا
يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا
يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم
عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا
لانه توقيف امر على امر وايضا يقع بكل احدهما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق
ثم ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وكلمة
كون هذه الصيغ من قبل الانشاء ظاهر وهذا نحاشي المصنف عن التصريح بكونها اخبارا

دفعا له ورد ومما يصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين
جماعوا من المقتضى وسموا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا فصحح المنطوق شرعا
او عقلا او لغة وتفهم وقوبان المحذوف مفهوم يعتبر اشاته المنطوق والمحذوف
يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معنا
عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق من المحذوف
والمقتضى وجود الغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت
وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق فاتوا ارسلوه فاتاه وقال له يا يوسف
ومثل هذا كثير في المحذوف لو تغير المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى **قسم**
قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور
موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
مخالفا له وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف هنا وقالوا في
آخر ذلك الشرائط او غيرها مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف
حصر الشرائط في العدد دون ان يشكك في تتميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم
في مفهوم الصفة بانه اذا صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن
المسكوت عنه على ما سيذكر ان شاء الله **قوله** اي لا يظهر اولويته لا مساواته حتى لو
ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة وبالقياس
يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس
في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة
نبيه بالادنى على الاعلى والا كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت

وهي اي اللام للاستغراق ومعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ما شبه عن وجود المنفي وهو
ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
قوله وهو تخصيص التي بالصفة اي بعض شيوعه وقليل اشتراكه وذلك بان
يكون المثبتي مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالصفة ليقتصر على
الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر وهذا قد عبر عن ذلك بتعليق
الحكم بامر ذي صفتين الثاني واسند له على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك
الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا وهذا يستفيض سئل الانسان الطويل
لا يطيق واجاب بان الاستصباح انما هو لعدم قائدة التخصيص في هذا المثال ونحوه
الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراد هم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا
دلالة على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من هذا المثال التنبيه على ان كل صورة
خلوت عن قائدة اخرى يفهم بها اهل اللسان هذا المعنى ولا ارى عاقلا يمكن ان يدعي ان لغة
فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور وفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور
وكثرة الفائدة مما يرجح المعبر اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فيتوقف
دلالة على النفي عن الغير على كثرة الفائدة اذ به يثبت وكثرة الفائدة انما يحصل
بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو كثرة
الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع لا
تعقل حصولها عند الدلالة وبحواله ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت ما فيه من الفائدة
بل بالعقل فاندفع الطعون الثلاثة لم يكن في التخصيص بالوصف دلالة على
نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد
واللازم باطل فالملزوم مثله لا يستقيم تخصيص آحاد الدلائل من غير فائدة مرجحة فكلام القدري

قوله هل الشرط الخ اقول هذا
الدلالة من الوضع و ليس كذلك
بل هي من الدلالة العقلية ان شيئا
من ان العاقل ينبغي ان لا يريد في
الكلام الا الفائدة ولا يستفيض الا
لفائدة حسن بر الله

بدلالة النص في صور الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يوقف منع الحكم في
السكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذ الوقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على
الاولوية كثبوت الحرمة في الزنا بدلالة ضرب الوالدين وورد في مانع زكاة
في قوله من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول
يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس
بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب
بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز
ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو فصل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد لا لطرو
الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما لم لا تحقق مفهوم اللقب صلا لان من الفائدة
حاصلة في جميع الصور قلنا الاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يودي الى نفي
المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع
ان تناوله الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص
بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس الجالب
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من
شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر وايضا
بان النص لو تناول غير المنطوق في الجواب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول
غير الحكم عند مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات حكم
لا يكون موثرا في اثبات ضده وردكلاهما بانه لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم
في محل المنطوق ونفيه في محل الجزء المفهوم ودل على اثبات شيء في محل واثبات ضده
في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع لان تناوله لغيره اثباتا

الجنسين فالى تقرر عما بنى ان اسم الجنس حامل المعنى الجنسية فالوحدة اذا
تفع بما هو من خواص الجنس بدون الفرد دل على ان القصد انما هو الى
الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر
الوصف ليعلم ان المراد ليس آية مخصوصة بعينها لان ذلك معلوم قطعا مدفوع
الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق
لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم بتقرر الكلام ان
كلام المخصص الوصف على نفى ما عداه مشروطه بالجزم بان لا موجب للتعميم
سوى دلالة والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما فلان موارد الوصف
غير محصورة ولا مضبوطة محصوصا فى كلام الله وكلام الرسول فانه يجوز
ان يكون الكلمة واحدة سمعا فوائد كثيرة يعرف عن ادراكها فهو انفعالا واذا لم تكن
محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عنها
نظرا اما اولا فلان ما نقل عن ائمة حصر موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة
ونفى الحكم عما عداه ظاهر مما فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر
ان لوصفه لا مساواة ولا مرجح مرجح الاعلب ولا لسوال ولا لحادثة ولا لغرض حال
او نحوها وهذه دلائل ما نقص تخصيصه بالذكر ولنعم ما يستدل بها على نفى الحكم عما
عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف
او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ ما عرفت وكانه
وهم من التخصيص بالوصف فى شئ ما عرفت وكانه وهم من التخصيص بالوصف ذكر
الوصف فى الجملة واما الفوائد الوصف الذى يكون للتخصيص اى نفس الشيوع
وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانا لا نزاع لهم فى ان المفهوم مطلق بل انما نازعنه الحنفية

قال مولانا عبد العزيز رحمه الله في كشف رايت في النوادر الطهيرية في باب ما يكره من العمل في الصلوة ان الاحتجاج بالمفهوم يجوز كما ذكره شمس الائمة في شرح السير الكبير قال بعض محققي اصحابنا هو مسايل السبر على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخفاف وبنى عليه مسايل الحيل وتحكى عن اللحام انه كان يقول ان المخصوص عليه باسم العلم مخصوص بالعدد فدل على عدم الحكم فيما سواه الا ان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المخصوص وذا لا يجوز كذا ذكره ولد صاحب الهداية رحمه الله وسلم شمس النواحشي تفاصيل في الحل والحرم وهو لم يحط الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان حسن رحمه الله

قوله احدهما ليس هذا ابتاء للموضع غافلا عن الفائدة بل الاستقراء عندهم ان كل ما علق ان لا فائدة للشرط سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية لا يسقر اليه ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجع هناك ظاهر وهو انه لو لم يعين عنه بالاسم لاختل المقصود كما يقال المرجع هو سبق الاجتهاد ثم يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان يتعلق الحكم بالمسمى المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم مقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وقد يستدل الاول لان الحكم موجبا التخصيص لا يحصر فيما ذكر قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه ابطال اولا الخصم على بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى شيء وفي المطلوب منع ذلك ومنعه كفى شغلا المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهور على ان ما ذكره المصنف يصلح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينه ان شاء الله تعالى فان قلت اولا يشترط في مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويه ولا مساواة على ما ذكره المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عليه في القرين الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فهو زيادة التعميم فالاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهملة امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر ليبان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى

الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من القيود خارجها وداخلها بالحكم
ولا بل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة
قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لانه على ان عدم الشرط علة لعدم
الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف هي لو قال ان كانت الارض معلوفة فلا
تؤد زكوتها لا يجب بدلالة الحكم الزكوة في السائمة خلافا لزيد ايضا الحكم للمعدوم
عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي يتعدى بخلاف
قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله الاسلم ان الشرط
ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مسئلة دخلت
الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاء انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر فالمعنى
المذكور ان للشرط كلاهما سائغ في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف
عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
في الشيء لا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة
الدالة على سببيته الاول ومسببيته الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للحزاء
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 فمحل النزاع هو
الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون متوقفا عليه الا انه قد يجاب بانه
ان اريد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم
المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه فيحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم
القطع قوله ومن لم يستطع اى لم يملك زيادة من المال تقدر بها على نكاح الحرة
فليس كما علم من الآية الموسرات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح

فلا يوقف على الحرم ما سقاه الوجيان الاخريان لكفى الظن بذلك وهو حاصل
بعد ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وان كان الموطوء ممن يحيض
كما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الحكم
يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر عدمها قوله ولان اقصى درجاته فيه
نظر لان الغالبين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد
التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم
انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم تعليل وبهذا يظهر الجواب عما قاله ان قولنا
الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة
من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا تحكم الوصف
الا لموجب ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف
ناشئا عن ان العادة جارية باقتران المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو اقتران
كون الراعي في حجورهم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعادة
جارية بذلك لصح ما ذكره في بطون تحمله بان يكون من الولدين ستة اشهر فصاعدا
قوله اما ههنا فلا يعني ان القرائن انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال
الولدين الاخيرين قبل ظهور القرائن انما يثبت لها من وقت الدعوة وقد مضى
فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة واردا وان يكون
ظرفا لغوا متعلقا بالاعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه يفيد
وهذا كما اورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق قوله على شرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا
فيه دليل الشئ ولا موثرا فيه فيما نحن فيه وهو ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتردد

والانتفاء حكما شرعيا باتيانه اللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده
تخصيصا وقصر العموم المقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل
الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عندما اسلما سبيلا على عدم دليل الثبوت لا
حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم
المقادير حتى تقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب تحصيل كفارة اليمين اذا
كانت ماليه بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث
بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط
انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس
من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في
نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق
واداة الشرط او لا فان الحلف عند سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث
شرط الوقف وجوبها اداء عليه اجماعا ويحمل ان يقال انه في معنى من حلف
فليكفر ان حنث فصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله وجوب
تحصيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي الدفع لما ريب اي نفس
الوجوب قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في الدفع اما عين وجوب
الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كالاصح الصلوة
قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة

الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا بد ان يكون موصولا
بالعام ولا استحالة على ما هو مذهبنا في التراخي انه يصح التخصيص وذلك لان
الشارع يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد بينا ان المراد انه لا يصلح
مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا استحالة اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر
لان عدم الاتصال ظاهر لاحتمائه فيه وان لم يكن مخصصا لانتفاء شرط الجواز وهو
واحل لكم وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم نجد وراءه فليجمع اسعيدا طيبا فانه لم
يتقرر دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فيقف على العدم الاصلي
فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال
كجواز نكاح الامة فلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو ثابت في ثبوته
في الحال قبل ذلك بمنع آخر كما في الايمان المعقودة في وجوب الصلوة مثلا
فان الوجوب يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو ثابت في ثبوته في الحال
قبل ذلك بالاجماع ان اثبات الثابت محال وهذا بناء على التحقيق في الجملة
الشرطية عند علمائنا اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له
بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء
فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الاستقبال عند الاستقبال وكل من الشرط و
الجزاء جزء من الكلام بمنزلة الخبر والمبتدا فالمنافي في الاول وصل التعليق
الحال بالحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من البيوت

والاستقبال

لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق
القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعذره والعذر وان تعلق
الوجوب بنفس السبب فلا يطالب بالاداء لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف لا يتصور له
الا بالخطاب المتعلق بفعل المكلف وهذا صريح في ان حرمت عليكم الميتة والدم
حرمت عليكم امهاتكم اثر من آثار الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما
تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب ثمس الائمة وفخر الاسلام وجماعة من اصحابنا
الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين حرمة الفعل
محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل من وجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى
اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد
ممنوع عن الكتابة وتحصيله والعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب
هذا الماء وهو من يديه ومعنى حرمة العين انها ممنوعة عن العبد تصرفا فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنها وذلك كما اذا صبت الماء الذي من يديه
فعدا او كدر والمانع وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لما
لزمهم من خلق القبيح الى الله تعالى على ان كل محرم قبيح والاجوبة بيان ما ذكرنا في
الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال
جرى النهر ونبع الميتة لان تحريمها لمعنى فيها لا يقال حرمت شاة الغير لان
حرمتها لاحترام المالك قلت وعندنا لا يتعقل اي لا ينعقد المعلق بسبب الحكم لاعدم
وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انتظار ما قبل الدخول بمنزلة انتظار ما سبق الوجود
السبب لا يكون سببا الثاني انا لا نسلم ان تعلق مانع المعلق من الوصول الى الحكم والاسباب

تحرر

المنهير

على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرر وقد دفع بدخول الخيار في عهدة الحكم
بان تعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حتى يكون لصاحب الخيار فسخ
البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان يدخل على الحكم ويتاخر له
ضرورة امر تابع للسبب ثابت واما الطلاق والعتاق وهو من الاسقاطات دون
الاثباتات فيحملان الشرط فيهما على الاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا
يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشرط على كل دون كل التعليق ان يدخل على السبب
لا لضرورة هنا في الاقتصار على غير الحكم وحمل التعليق على الناقص منه
بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فصار الشرط
قمارا وهو حرام محض والقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات
على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب
الثاني من الابواب التي اورد فيها ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة باقادة
اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة ونحوهما وذلك مباحث الامر والنهي
قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من
اقسام اللفظ المفيد لتعلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المهمل عن مورد التقسيم
ولا يتحقق حد الانشاء به صحيح وفي اية لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وفيه ما
بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لا بالنظر الى العوارض ولا يحتمل الكذب
لخبر الشارع ولم يعترض بما لم يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل
السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه وعلى
هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما او معنى احتمالهما لهما امكان اتصافه
بهما فان كلا منهما كان يوصف به القائل يوصف به القول لا بمعنى الصدق مطابقة لنسبة

يعرف به الاحكام وتتميز الحلال والحرام وانما قالوا هذا لان المعتبر في علم المعاني
هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل الطلب
العلو وعدّ نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس لما هو
بطريق التخضع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل
على سبيل الاستعلاء وهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قوله عز قوله
ما ذا تأمرون محازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على
طريقة اشتقاق افعل من الفعل لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء فكلمة الصيغة وعلى دلالة الفعل على طريقة الاستعلاء
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز
بقوله غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو
كون الامر بمعنى المصدر يستوي فيه الفعل وغيره مثل امر بامر والامر المأمور وغيره
وكما القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه
على الاعتبارين لكن الاولى ان لا يجعل الامر والنهي من اقسام الانشاء لانهما قسما
من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان
افعل بعدهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد به اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتسخير والتهديد ونحو ذلك
ليست بامر لانها لم ترد صيغة افعل لارادة ما يناسبه منها عند الاطلاق وانما يقول فيكون
قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ورد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى
افعل سليما او حكاية امر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل فلذا اعلم
لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته

الخبر للواقع والكذب عدمها فعرفوا الخبر بهما دورا ولانا نقول هذا تسليم باعتبار
اللازم المشهور لا الغريب ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود
تفسير لفظ الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمقصود
في قولهما الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انهما مدلولا هذا اللفظ فلا
دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت شئ هو او نفيه
او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى ان تقييد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يحمل
مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يحمل الاثبات
مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجعل الامر اذا حكم بثبوت
شئ او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا
يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يصور اذا كان
الخبر على حقيقته واما اذا حمل مجازا عن الامر من ان يصور الكذب على تقدير عدم
الاتيان بالفعل قلت نظرا الى تمام صورة الخبر فان قلت مفهوم الوالدات يرضعن
الخبر الذي هو مجاز عن الامر اعم من المبتدا والخبر خبر المبتدا وهو قلت قيل صاحب
الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم حملوا الى الاول وانما
يعتبر 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 والمصنف بينها
في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما
مدار الاصلاء ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي وان كان الاولى
احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما

واطبعوا الرسول ان قوله موجب قلت فيه تنبيه على انه مع اعتباره على الاصل
وتنويه بادلته يدل على ان قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع
على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه الاحتجاج
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع
لهذه الخصوصية افادة او كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قلنا بانه موضوع له بخصوصه لان
كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك فجاز ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك
بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لامتناع النفي
من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه
افعال يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر والدليل الاول لم يدل الا على
ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى
يتسنى منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق
حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام
اشارة الى ما بينت من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل سؤالا وعلى امر
الفعل بطريق الاستعارة والاول اسم والثاني مصدر ثم ان القول والحق والخلاف
في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على
الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل فاجاب عن احتجاج الخصم بان نسبته الفعل امرا
كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار

قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال
الاسد حقيقة في السبع مجاز في الرجل وعكسه في صيغة افعل استعمالا تعاقبا
ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فتعدد
ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل
والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر
الى القول المخصوص وقيل امر حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما
دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه فاذا كان الامر
حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي
عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة ان امر يكن للايجاب لا يخفى انما يتم عند
من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر ما لا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه
السلام للايجاب وقع على كونه امرا فاحاصل اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان
كان مهما او طعما امر بحاجة به فعلا يجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا
وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يعد حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب
علينا اتباعه قال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار للخالفين بقاما
احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام
للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وكقوله تعالى وامرهم شورى بينهم وقوله تعالى
امر الله واسألوه ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
قالوا حين بعث عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فعلم وجوب الترتيب
ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله

خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على نوافي اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال
ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها
فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد
لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يخص بالصيغة لا يحصل
بغيرها كما مر كمقاصد الاخبار والاستفهام لا يحصل الا بصيغتها وكلاهما ضعيف
لان حصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل
يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست جبلية ولا طبيعية
ولا محتملة للدلالة الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه
لتعدد السنة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه وهذا كما ترى لا الفاظ المراد
فيها هو هيئة واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله
موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر من
نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا
الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد
من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع وان
تعلق بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم غاير من حكم
بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى باصحابه اذ خلع نعليه
فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما
حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل اتاني
فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فليقلب فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه

اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر وينبت به فيكون من اراده وقد
يقال سببه الداعي الى الفعل الامر على ان تسمية المفعول بالمصدر كتسمية المنسوج
اي المقصود باللسان الذي هو مصدر سانني اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان
الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول المتقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر
فرعون اي ما دعا فيما امرهم وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب
وصف الشيء بوصف صاحبه قوله على انا لما كنا لا نسلم وهو كون الامر حقيقة في الفعل
بحثا للفواد ما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال بل استدل
بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فالبطلان فرع ان لا
والفرع ثابتا والدليل ان اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما
يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب كما يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام
للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد
اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من منع الخصم عموم المشترك
اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب بما
كان ذا فعلا فعليه ان يقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل يراد من الادلة الدالة على كون
الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سترض
واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون
الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل الحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا كذلك
مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال
اعني الاشتراك واطلاق المترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب

هو التوقف لكان موجبا للسعي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكما ينفي عن الفعل
ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم
بطلان جميع الاشياء لاحتماله عندها في الساعات او بطلان جميع الافعال ان
لا يتحقق جملها على معانيها لاحتماله المجاز او الخصوص او النسخ والثاني ان
انما يأتي في القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه وعن الاول بان الامر محكم في احد المعاني
بحيث لا يحتمل غيره لدليل يدعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل غيره عند ظهور المعنى
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان التوقف
في الامر واقع في الشك وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا يأتي في ذلك
لان التوقف في الامر يتوقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا
وهو الندب وغيره مع القطع بانه ليس بطلب الترك والتوقف في النهي يتوقف
في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس
بطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل فمن اين لزوم التساوي وعدم
الفرق بين فعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال
ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين
هذا من ذلك الاحتمال الحاصل لاحتمال الالفاظ غير معانيها الحقيقية عند الاطلاق
قوله وبيان العاقبة ولا تعتد كما هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتد بها
والحق اسقطها ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو ولا تعتد وقوله وهذا الاحتمال الى اعتباره
والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر
واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الاخبار والاستدلال عليه فلا يترك الا عند

ولنصل فيها وبما روى انه فاصل نواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
وقال انكم لستم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونهاهم
قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا اقول وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو
المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لسماه اعني
لصيغة فعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب
الامر اي الامر الثابت بالوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا
وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون مجملا لتلك المعاني كلها والاجمال يوجب
الوقف الى ان يتبين المراد والوقف عندنا في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين
الموضوع له لانه عندنا موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى الوقف في تعيين الموضوع له
انه للوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما فقط او الندب هو
القدر المشترك بين الندب لا بشرط والندب بشرط عدم الاذن والاباحة
العادات وكالارشاد وقد يتبين انه لا يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو
التخويف وقد يتبين انه لا يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو
كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم وقوله ادخلوها بسلام الامر
بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله اعملوا ما شئتم جعل للتمني لانه استطال الملك
حتى كان اعلاها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها قوله فلنا ابطال
دليل الوقف انه مقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان كثيرة مع ان موجبه ليس الوقف
للعلم الضروري بانه ليس موجبا فعل لا تفعل واحدا فرعارضه بانه لو كان موجب الامر

عما لهون المومنين عن امر الله وامر النبي ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى
الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمامور به فمن في الآية للتحذير عن مخالفة
الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب ولا معنى للتحذير
عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا
اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم
على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعلى التراخي
وعلى تقدير كون الامر عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر
للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة فمن هذا القبيل
يقوينه السياق وانما لا معنى ههنا للندب ولا يناسبه الحذر عن اصابة المكروه
واجب وامر مصدر مضاف الى عبده لا الى معموله فيكون عاما لا مطلقا
وعلى تقدير كونه مطلقا نمنع المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا
نزاع في انه قد يكون لغير ذلك مجازا معونة القرآن والاوفق بما قاله المعهود من كلامه
تعالى قوله لانه لائق ح انه
التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بما يجب ان يكون مخالفته امرا حراما
وتركا للواجب لما لحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمومن
ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الجميع في
لهم لمومن ومومنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امر الله ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ناصح لهم ان يختار وا من امرهم شيا ويمكنهم ان يتركه
لم يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بذلك
وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا اتاك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول
بوقوعه في سياق النفي ولا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم

قام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن
الشافعي وبينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة
ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه
واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجح الفعل او بين الوجوب
والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا
واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور
المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحابنا مالك انه الاباحة
لانه لطلب وجود الفعل وادناه المنع من الترك اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء
وجماعة من المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد
من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستوا الطرفين في الاباحة ف
كون المنع من الترك انما يدل على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال
الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله
للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان
هذا بيانا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما
النص فلان منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بحسب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي
ترك المامور به كان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاحدهم اعتقاد
حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب فلا يحمل على
غير ما قال المخالفي فلان عن كذا اذا اعرض عنه واستحاصبد اباه مقبل عليه فالمعنى

المسبب الى السبب يستعمل في غير الايجاد مجازا وسيجيء قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد بقدرة
الله وكما لا قدرة ثمة ولا للعباد ساعتئذ تأثير فقدرته في المراد بلا شاهد عنى امر
المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير استماع وتوقف والاقتدار الى ايراد
عمل واستعمال الرويس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى ان حقيقة وان الله اجرى
سنته في تكوين الاشياء ان يكون شيء هذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها وفي
المعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد بالكلام الاول والعاشر
بيان ان الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث
فيحتاج الى خطاب اخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات
الله ولما لم يوقف خطاب التكوين على العلم واشتمل على اعظم المؤيد وهو الوجود
جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب التكليف ايضا اولى فلا يدان يتعلق المعدوم
على ان الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا
يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قولا كن فيكون
مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على
الثاني وظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اي كلما اوجد الامر بالوجود يحقق
الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر وبه الايجاد تمثيلا لسرعة
الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع سواء جعل هذا الكلام حقيقة او مجازا
يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع

وارادته جزما وحقيقة في الايجاب بمعنى الحكم والطلب والحكم باستحقاق الذم
والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها
على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به
لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله
وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس
مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية ايضا لو كان امر كن لطلب
وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخالف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح تنبيه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما يذكر في الارادة
فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله
تعالى فعصيت امري اي ترك موجبه دال على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل
من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به لو سلم فمن اين يعلم الوجوب في
مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة
الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العربية واللغة على
ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايضا كثيرا ما يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا العدد كاف في اثبات مدلولات الالفاظ فلو سلم اختلف
العالمون بان الامر للوجوب في موجب الامر المتى بعد حظر وتحريم فالمختار ايضا

ح

او امر الله لانا نقول انها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين الصلوة و
على هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان الناقصة
و في امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان التامة فاذا كان كل
امر من الله طالبا للكون بحيث يكون المطلوب اى حدوث الشيء في امر التكوين وحصول
المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى
امر التكليف لزم اعدام اختيار الحكم العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون
للمامور به وقوع اختيار وان كان ضروريا بعد المشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله
والابصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقول الشيء
الوجود لزوم للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى
العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازم الوجود والحاصل
ما ذكرنا خير الانام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار
كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب الترامي الى بين ايجاد فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بالترامي
الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود دون
اراده مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب
او لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد
صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واراده مع المنع عن
النقيض وهو الجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم عن الطلبة الامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل

لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ الامر على
الصيغة المستعملة فى الاباحة او الندب كما فى قوله كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم
وبحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره فى اصول ابن الحاجب وعبر ان المندوب
ماموربه خلافا للكعبى وابى بكر الرازى وهو الخصاص والمباح ليس بماموربه
خلافا للكعبى والجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة و
الطاعة فعل الماموربه ولان اهل العرف مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب
وامر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور
على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح الماموربه على تركه
واما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه تركا للحرام او مقدمة له فيكون ماموربه
وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح
آخر والمامور به واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا منهما من امور محصورة
معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك وهذا محل جيد لكلام
فخر الاسلام رح لو انظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف
بالكرخى والخصاص على ما ذكر اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة
الامر واولى كلام فخر الاسلام ان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق و
للندب والاباحة عند انضمام القرينة كان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون
الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان مناط هذا التاويل ظاهرا اشار
الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولا يحتاج
فى الحقيقة استعمال اللفظ فى ما وضع له اى دل عليه بلا قرينة ذكرها التاويل الآخر
وهو ان اللفظ المستعمل فى ما وضع له ليس بمجاز بناء على ان يحتاج فى المجاز استعمال اللفظ

للوجوب للدلائل المذكورة فانها لا تعرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول
الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر على ان المقصود ليس بجازم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها
من دليل وقيل الندب كالامر بطلب الورق وكسر العين بعد الانصراف من الجمعة
وهو مذهب ابن سريج اذا انصرف من الجمعة فصاوم شيء وان لم يتسرع وقيل للاباحة
كالامر بالاصطياد بعد الاحلال اجيب بان المثال الاخير لا يصح القاعدة الكلية
لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الامر بمعونة القرينة وهي ان مثل القصد الى
الكسب والاصطياد انما يرغب حقا للعبد فلو وجب حقا عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للاباحة بما روي
عن رسول الله ﷺ انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة ولا
قوله فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد
الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى الوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام
عند انتظام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او
الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان
هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت
كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر
حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه
مجازا بصحة النفي مثل ما امر بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة
في هذا على كون صلوة الضحى وصوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق

انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما او للوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت جواز الترك بحكم الاصل او دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز
الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
ويكون معنى استعمالها في الندب والاباحة هو استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة
الجنس لهما ويثبت الفعل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
ويثبت رجحان الفعل في الندب لواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو المحتاج
الى الدال على طلب الفعل ومنع النقيض والاولى اثبات به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العتاب تاركه لا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزؤه وهو عبارة عن جواز الفعل
ممنوع بمقدمتيه قلت هذا وجوب مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج
في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك
وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل
هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق
بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب
القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قول معناه انه يطلب القيام على سبيل اللزوم
والمنع من الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما
منه ولا محذور في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة

في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما ان ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز
وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون وضع اللفظ
ان استعمل في غيرها وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فيجاز والا فان استعمل في
عينه فحقيقة وان لا فحقيقة قاصرة فيهما ليس الخلاف الى ان استعمالها في الندب
او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة لجامع اشتراك الطلب في
جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على الفاصل
في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك
بلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك ولا يكون جزء الامتناع تحقق الكل بدون
الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ياتي في الجزء كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس
الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء للوجوب بمنزلة الجنس بل الطلب
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم بخصوص الوجوب بامتناع الترك والندب
جوازه مرجوحا والاباحة جوازه على التساوي وهذا فاسد فخر الاسلام ان
معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا معتبر
ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب الصفار الى انه اختار فخر الاسلام وهو
انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
القطع بان الصيغة لطلب الفعل لا دلالة لها على جواز الترك اصلا لا

بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت قبله من الوجوب
وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب وهو عدم الحرج في الفعل يدل على جواز
الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ما في الجواز حتى ان رفع المركب
بارتفاع احد جزئيه يبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
اما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الفعل الواجب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي على تقدير
نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على احدى
الدارين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ٥

فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وهو عبارة عن تعدد
وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب
فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوة
الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لاتساع
ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار ولذا يقتصر
في تحرير المحث على ذكر التكرار وقد ذكر العموم ايضا نظرا الى تعابير المعصومين
هذا افتراقهما في الجملة ولا خلاف في ان الامر المقيد بدليل العموم او التكرار
او الخصوص او المرة مقيد بذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة
على مصدر معرف باللام لان ضرب مخصوص من اطلق سبك الضرب على قصد

لانه عدول عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد
بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لا يجوز ان يشمل القرط
الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اذن الترك والاذن فيه مرجوحا
او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه فلك ان تقول هو كما مر جوازا
باستعمال الاسد في الرجل الشجاع والارادة منه فان ذلك من حيث ان مراد
الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذلك بيان ذلك ان الانسان كالناطق مثلا
فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر
في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت
خصوصية كونه مع جواز الترك او كونه بالقرينة كما ان الاسد استعمل في الشجاع
وعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه
حيوانا او ناميا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل التفرقة بين صيغة افعل لا فعل عند قصد الاباحة
فان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل
منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر
للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في حق جواز الفعل قلت المراد كونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد كونه للاباحة
انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد
الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا
يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج
في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الحرجين جميعا وان يكون

وجوابه ان التكرار في امثاله لا امر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد
المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف فلا يلزم تكرار بتكرر
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب
فان قلت الكلام في المطلق الامر او المعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه
وح لا معنى لقوله لان المطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر او المقيد بشرط
او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او
المرة سواء كان موقتا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع
ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل
التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في
مسئلة ان دخلت الدار فطالق نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق
لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر فان قيل كيف يؤثر المعلق
في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان المقيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله
كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط
يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو
ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا نحو ادخل
الدار او معلقا بشرط او وصف نحو ان دخلت السوق واشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء
اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا
وهذا معنى قول الامام الرخسي 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 يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو اليه وذلك

وكلمة عن موضع الاستثناء
وتلك ان سؤال الزركشي ما يستفاد
من ظاهر العبارة لكن المراد من
الاحتمال ما هو الامكان العام الذي
لا ينافي الوجوب والضرورة فكلمة
على للمجاوزة لا لكونها صرف عن المعنى
الاصلي وهو مع ان العرف
عندها واجب حسن رحمه الله تعالى

انشاء الطلبة وان الاخبار عنه وستعرف جوابه واما الثاني فلان الاقرع بن
الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حتى سال العاما هذا ام
للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان الحرج في الدين فان في حمل الامر
بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم
انه فهم التكرار بل انما سال لاعتياده الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم
والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى
الحج مقيدا بالوقت وهو مشكور وبالبيت اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر
الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العاما هذا ام للابد والاعلق
له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ايها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لصار
الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا ان معناه لصار الوقت سببا لامر
عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو
لا يوجب العموم والتكرار لكن يحمله بمعنى ان طلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا
وهذا بعيد جدا مما مر بيانه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال
الاقرع بن الحابس ومن كونه محصرا ان اطلب ذلك ضربا او افعل ضربا والتكرار
في الاثبات محض لكن يحمل ان يقيد والمفيد دعوة دلالة القرينة فيفيد العموم
ووجه الحصر في قوله ويحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد اما
مذهب 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

بعض

حسن

اجوبة

المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لما وقف قطع السارق
على احراز الجميع اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا بحر وهو باطل بالاجماع فرأوا
لسرقة واحدة يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والذي سرقت سرقة واحدة
يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا
ويراد ان سعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن كما ذكر الحكم
بتكرر السبب لعوان المحل وهو اليمين بخلاف تكرر المحل بتكرر الزنا فان المحل باق
وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتداء هذه المسئلة على مصدر الامر اذ قطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع
اليمنى مراد اجماعا فلا بد الا بد على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن
تقدير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر
ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **فصل** لا نزاع في
الطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء
الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به تاما بعد فساد الاول
ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء
ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق له وجوب مطلقا ولهم مطلقا تنبيه على ان لا يشترط الوجوب عليه
ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد

حر

لان الامر يرد على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
وهو المتعين هنا واعتبار الغير المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان
جنس فاحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الافراد
او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محمل قلابت الا بالنية فان قيل لو
يحمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقني نفسا ثنتين وثلثا عشرة ايام او كل يوم وحد
ذلك قلنا لا نسلم ان تفسير الشيء انما يكون بما يحتمله مطلق اللفظ فانا اذا
قرنا بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى
لو قال لامراته طلقتك لا ثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما
الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وقد يقال ان يقول
لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقرون بشيء من ادوات العموم
الاستغراق قد يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعم انه ايضا
واحد اعتباري وهو المطلوب لا نفع باحتمال الامر العموم والتكرار سوى
انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
قد جمع اعتبارا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد سلمنا عدم قطع يمين
السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق يحتمل العدد قال في الاسلام فعلى هذا
يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى فالسارق والسارقة
لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام
في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فصح
الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزله

اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم الاداء الزكوات والامانات والمنذورات
والكفارات وقالت الثلاث بالامر دون الواجب ليعم اداء الموافق واعتبر في القضاء
الوجوب لانه مبني على كون المتروك معصوما والقضاء لا يتضمن بالترك واما اذا شرع فيه
فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا
وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الموديه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا
اذا نوى ان يكون ما هو يؤديه قضاء من ظهر اسبابه او مضى قضاء من ظهر من فوات
المأمور بخلاف ما لو نفل مع ان ذمته مشغولة بالفرض او الواجب فان قلت يدخل في تعريف الاداء
الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء
قلت المباح ليس مأمورا به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا
ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما قسم الاداء تسليم عين الواجب بالامر وقد دخل
في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني
ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل امرا اسما للطلب الجازم كما هو
راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل
اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب
والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل وهو ما ثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا
معنى المندوب اداء ففسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر
ولا يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره
صاحب الكشف من انه يمكن ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الندب و
الاباحة والتسوية الا ان الكلام موجب الامر وذلك لا يتوهم ان معنى كلام الاداء

السبب لوجود المانع كيف وجواز التوك مجمع عليه وهو منافي الوجوب والاثم
ماضل في وقتها الاداء ما ثما الخلل في الاول وقيل لعدر فالصلوة بالجماعة بعد
الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عند الاعلى الاول
لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن
تعريف الاداء بقوله الا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا الا اولا
وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء الا متعلق
بقوله المقدر شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا لكنه
حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضا صلوة النائم والناسي عند
الذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحابنا الحنيفة الاداء هو
القضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت
بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر
ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وصح بهذا تسليم عين
الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التعرف من العبد فلا يمكن ادائه
وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته
بالامر كفعل الصلوة في وقتها او اتيان ربع العشر فالحاصل ان العينية والمثلية بالنظر
الى ما علم من الامر كما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان المراد
شغل الذمة بالواجب فتامر بتفريغها فاحدنا يحصل به فراغ الذمة حكما ذلك الواجب
كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح كقوله تعالى اقيموا الصلوة او
بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل في الاداء
والاعراض ايجادهما والاتيان بهما كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يودي بها ويسلمها

اصحابنا كالفاجي في يزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام الفقا بحجة الدليل
الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت اما عرفت قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كالجمعة
وكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في
غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا
معنى قوله فاذا فات شرط الوقت لا يعرف لذاي للفعل الذي عرف كونه قربة
مثل الابتداء لا مدخل للراي في مقادير العبادات واثباتها والمسائل
بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء
حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه مشروعا لاكما لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء احتج الفريق الثاني بان الفعل اذا وجب في وقته لنسبته اي بدليل الذي
عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل بلا من عند الخطاب بغير
الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الاسناد وهو يقرر ما عليه من العهدة
واحترز بقوله ولم يسقط من يعذر عن الجمعة وكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة
الصفات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه فلم يقصر العوائق على ما تحقق
العجز في حقه وهو ذات الشرع الوقت وبقي اصل العبادة مقدورا معفوا
فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر وهو مثله
في الصفات والاذكار حسا وعقلا وفي ذات الفعل شرعا وان لم يعلم في احاد الفعل
فان فعل الواجب بصفته لا يتغير بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط مشروطا
كالواجب فلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود العبادة

خرالاسلام وهو انه يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في
الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها
موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا
اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا
او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا 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 الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان
صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام المناسبة بالالفاظ المجازية بمنزلة
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما
اي من الاداء والقضاء الاخير مجاز اشرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم
الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب فاذا قصد بيان احكامهما اي ذكرهما
الصلوة وكقولك ادى دين الله ونوى اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد
ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام
والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه يغني عن مدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما في الذمة وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء الاخلاف في
ان القضاء بمثل غير معقول لكون سبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول
فعند البعض يكون بسبب جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء
يعني عبارة اكثر الشارح بتصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما
به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المصنف في اداء الدليل وعند جمهور

كان الخروج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مطرد لا ثبات فيكون بقاء
وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم المتتابع
ويكون الواجب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول
لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي
صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس
واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعقل بالتاخير لانا نقول معناه ان
انما الصوم وتابقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به
كان المامور به بقي لوجوب نفس فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة
ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليوم بعينه سواء قوله فان قيل لو قال الله على
ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر شهرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا يصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه في رمضان
آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر
لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا
عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو الفوت
وهو سبب معلق بوجوب الاعتكاف صوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا
قال ابتدا ان اعتكف شهرا او رمضان وظاهر هذا الفرق وسيرد بان المؤدى بالسبب
الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والاكثر
المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء
بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد
في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوب

تعلم وعاقبه الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع القدرة على
الوقت انما هو لامتناع تقدم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل والقضاء
انما الذي قوبل به شرف الوقت فلما قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ الشرع
للعبد ما يأتي شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في حق العبد بقوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الامر في العمد بالنص
والاجماع على ما تقدم ترك الواجب ناجز عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان
ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم و
الصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه دليل لما يفهم من قوله
اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لم يكن شرف الوقت مضمونا اصلا ودليله
لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في
وقت اخر من غير تعرض لشيء آخر فيلزم ايجاب آخر بمنزلة الاتيان به في وقته ويمكن ان يكون
مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه
بيد في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في
الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح سقطا ولا عجزا في حق اصل العبادة فيثبت الحكم وهو الصوم
والصلوة كالمنذور والاعكاف فعلمنا علما جامعا ان كلا منهما عبادة وجبت
بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت
بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء
بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لا يجاب
القضاء للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا لخلل وضمان فما اذا

فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي تفضيل العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام شهر رمضان على
صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت العدة اي على اعتكاف اكساب مثل ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكساب فبقي الاعتكاف مضمونا بالاطلاق اذ لا
عجز عنه والاطلاق يقتضي صوما مقصودا مخصوصا وهذا لم يأت به وجب
مع شرف الوقت وقد يتحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلاة
مضمونا بالسراية وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
وبقاء الاعتكاف مضمونا بالاطلاق احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب
القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود
مخصوص والاخر وجوب القضاء مع زعايه ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالقضاء
الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى
الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به
واذا عاد الاعتكاف المذور الى كماله لزيادة الاعتكاف في الرمضان الثاني
خلو عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا
ووجه اولوية سقوط القضاء ان احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من
تركها وانما تها اولى من نقيضها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط القضاء
فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط القضاء عبارة عن وجوب

بالفعل الدال على وجوب المنذور وكونه هو الصوم كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ الامام فخر الاسلام
اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف
بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسلك دل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه
المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع
وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب
بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف له اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان
في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات
بحيث لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالمجيء الى رمضان آخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحيض والنفاس فلم يثبت القدر فسقط فبقي مضمونا بالطلاقة
وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال
اولى فاذا عاد لم يزد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على الشرائط
الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم والجاء
الشيء الجاء لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها وكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضي
جاز ادائها بلا وضوء ولم يجز الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم
وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا
الوقت لشرفه واختصاصه بفضيلة الصوم فيه لا يقبل الحال الصوم من جملة
العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت الشريف

اذا قصد رمضان معين ونكرا اذا قصد بعضهم مثل مر برمضان زيد الفاضل وزيدا آخر اراد
رمضان آخر رمضانا سواء اللهم رمضان الذي يليه الاعتكاف فيه ابدا كان ورمضان
الماضي الذي هو معتق الا ان قوله في نقرا السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الا
كان يعني ان يكون صائما لتكبيره ولذا قال المصنف في رمضان اخر لانها به والى رمضان
الاخر لبعده والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف
للتخفيف ذكره في الكشاف ويؤيده لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى فحشه وقد ذكر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة قوله وسقوط القضاء عبارة عن وجوب
صوم مقصود ذكره قبيل هذا فاقصد لتفسره وههنا على قصد القلب ويستنبط
منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط
القضاء الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي
النفي اثبات فيكون سقوط القضاء عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون
موجب السقوط موجبا قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها
لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا التي عشر وهن الفضيلة لا توجد
في شيء واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بدر
الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت
بقيل احدهما الجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر الجابه بسبب جديد هو
الفوت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة العوارض دون
الفوت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال
مثلا وقيل احدهما الجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال

صوم مخصوص مرة وهو كثير للعبادة وكمل للاعتكاف فيكون اداء وقضاء لهما ان
موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان ثان وموجب
سقوط القضاء امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف
الموت قبل دخول رمضان يوجب الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط
القضاء فيكون صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر
في الجابر حتى لا يسقط الامتداد بالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو
معنى سقوط القضاء فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فالولى ان يثبت ما يثبته خوف
الموت ونذر اجمع تحقيقا جمعا لان وقوع السبب وكثرة ادعى الى وجود المسبب ولا
يلزم من دليل اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد هنا الاثبات ههنا الاسلام و
الافضاء الى التأثير والاتحاد فان قلت الزيادة والقضاء قد يتعارض شرف
الوقت فيسقطان فوائت لا يعد امها الا تأثيرا بعد تأثير فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل
قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يعدم ما لم يعدم بالكلية
وجب بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرناه
فيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود
فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي
سدادها ان يحمل وجرها اولى وضمير يحتمل عائد الى القضاء والرخصة
وحد لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود قوله
رمضان آخر رمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على ان علم

بأن صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة
وبحسب التفصيل ستة وكل من السته اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد
يصير اثني عشر قسما فعلم بهذا ان تقسيم المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر
قاصر دائر بين النفي والاثبات فلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله
قسيما لهما الا ان المراد به ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو
كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء فهو كالجماعة لمن فاتته شيء فيما شرعت فيه الجماعة مثل
المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاقامة صفة فصور ممن فاتته
الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو
الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط
فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر وهو اداء شبيه
بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى دليل حيث قال والمسبوق منفرد اي فيما
سبق به يكون اداؤه قاصرا ففي مثل القاصر بالمسائل تنبيه على انه قد يكون عمل بامر
الصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم دور في الكامل حيث قيل ان المؤدي
بالجماعة اداء لم يكن قاصرا فكان كاملا وذهب الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء
الصلوة نفسها في الصورتين والمثل بالمسائل تنبيه على تفاوت القصور زيادة
وبقضاء ما قوله كمثل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي
بان نام خلف الامام او انتبه بعد قراءته او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا
وجاء بعد قراءته او سبقه الحدث خلف الامام فاقتدى فانه يصلي اداء باعتبار
كونها في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما
انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثل ما انعقد له

الوقت لتعذر الامكان فلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بالموجب كما هو احدى
الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط القضاء واعادة
الواجب الى صفة الكمال ايجاب ما هو تبع له بوجوه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب
لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني
بعد ان التقرير لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم النادي في رمضان الثاني
فيجب ان يكون الوجه الثاني العمل الاحوط هو النادي في رمضان الثاني بان
يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما
في التقرير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التقرير الثاني ولهذا عرف
الذاهبون الى التقريرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا للامكان
ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الدائمة للعادة لشرف الوقت قد
تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط التضمن وهو عدم وجوب
الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود
من النقصان الى الكمال ومن الاخص الى الغريب وما سقط بالتضمن وعاد الى
الكمال لم يزد في رمضان الثاني لا يخفى ان بعيد لا يحمله اللفظ قوله والاداء
قد يكون المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض او لا يكون فيه شبه الاخر
او غير محض ان كان فيه شبه الاقسام اربعة والى هذا اشار شيخ الاسلام بقوله موجب
الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
قسمين لان الاداء المحض ان كان سببه اصليا واضافيا للشروعية فاداء كامل والا فقاصر
والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل
فقضاء بمثل غير معقول وبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار شيخ الاسلام

مشكوك الا معلوم الا اثر على تقدير التعليل بالحرج يكون الفدية في الصلوة ايضا ثابتة
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنا سنية فعلى هذا الوجوب احوط
بالوجوب احوط وبه قال محمد وهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تحرية
انشاء الله قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب
الفدية في الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين وبالقيمة في الاضحية لانها
عبادة مالية بنيابة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين بخلاف الهدي لان ترك الوجوب الا ان التصدق بالعين افضل في الاضحية
لزيادة الفقير تطييبا للطعام وازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والآثام فالاراقة تنقل الحيوان الى الدماء وتصير عيادة الله باطيب ما عنده على
ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفل التضحية و
الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لوقوع التعليل المظنون
ولم يقل بجواز التصدق بالعين والقيمة في ايام النحر لعباد النفل الواردة
وبعد الوقت علمنا بالاصل وجبا التصدق بعين الشاة الى غنيمة
او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيا احتياطا في باب العبادة واحتمال
الاعواز القياس كما مر لا يعقل معناه فقوله في الوقت في معرض النفل
قوله لم يعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن لانه جعل في الوقت متعلقا
بالعين من كلام الشرح قوله لم يطل الثناء باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد
قام على المثل يعني ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيجب وجب عليه الفدية
عن الصوم وقدره على الصوم قلت لان الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك
بل متيقن وعند زوال العذر عن الصوم يتيقن بقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة

الامر لا يفيد الا ما يفيده كونه خلفا للامر بحقيقته الا انه لما كان الغرض في حقه
الاداء مع الامر لكونه معتمدا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامر فصار كانه خلف الامر ولما كان اداؤه باعتبار الاصل قضاء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداؤه شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها
بالاداء قوله والوقت اذا لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد شرع
خاليا عن تمام الاقامة والمعنى ان دعوى المعاونة الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام
قوله والقضاء لا يتغير لا يتأتى على الاصل فانه لم يتغير في نفسه لانه قضاء والخلف
لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض مثل معقول او غير معقول و
اما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشهور في قول العامة ان الحج ينفع عن المباشر وللآمر
ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية
من حيث الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشر ينفع عن المامور ومن جهة
الانفاق عن الآمر فظاهر المذهب انه ينفع عن الآمر عملا بظاهر الاحاديث وعلى العكس
فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والعباد عنه بالانفاق والحاصل ان هذا غير
معقول وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب
ليس بسيان منهما قوله ولا يقتضي تعديل الاركان الغاية في الصلوة ولا صفة الجودة
الغاية في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقتضي الوصف وحده وهو باطل لانه
لا يعقل له مثل ولا يدخل في ضمن الاصل ان يقتضي صلوة يعتدل الاركان او يقتضي
نفس الزكوة بصفة الاعتدال ويقتضي الجواد جياد وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال
الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقبل المعقول قوله قلنا
بالوجوب احتياطا اي لانا ساوينا بينهما لان المعنى الموثر في ايجاب القدر كالجنس

المقبوض ممكن ما النظر الى المقبوض يكون المودى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون اسلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان
ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان هذا قضاء الدين صح
لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثل 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 من قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح في الاسلام
وغيره بان ما ادى القرض قضاء بمثل معقول وما ادى الدين اداء كما مر والغاصب
يعني اذا غصب عبدا فجاء فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفا وبدن
بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يده انقاه
او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية حاملا من ذلك فسلم باحدى
هذه الصفات وهذا اداء لورود على عين ما غصب او باع بكده فاصير كما لا
على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويقع على قصور الاداء لو سلم المبيع مشغولا
بالجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع
بكل الثمن لان يد المشتري والتسليم المبيع بسبب كانت ازالة النهاية يستحقه فجعل البائع
بمنزلة ما لو استحقه مالك او من وهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم والشرع
لا يرجع كل الثمن بل يتقصان العيب بان يقوم العبد خالا الدين وحرام الدم فيرجع
بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا
قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو دفع
على المديون دراهم جيادا فادى زيوفا وهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث

من اداء آخر قوله للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود باسفاله لان استواء اعالي البدن موجود في الحالتين
الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الانحناء قوله ينعدم لاهذا الوجه الصواب على
هذا الوجه كما هو لفظ قاضيخان في الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد
الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطف التباين وما ورد الان الوديعة تقتضي
سالفة الاحد فصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة
الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب في
تسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين
الواجب بحسب اعتبار الشرع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما
ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المودى عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والسلم فيه قبل القبض وهو
حرام ولئلا يلزم الاستبدال امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف
على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان
الدين وصف ثابت في الذمة والعين المودى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب
لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فما العين اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع قلنا الممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة دون
اسقاط المحاسن لا يوجب سقوط المغاير فالمودى في الدين عين الحق في الجملة وان
كان مثل العين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق المغايرة في الجملة وهذا بخلاف
القرض فان المودى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد

القصور

توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على اصله القضاء ان لا
يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك المغرور في العبد بالاعتاق والكتابة
والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوج لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع
على كون العبد مثليا المثلي لا عينه حكما لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج
بقيمة العبد للزوجة ملك الزوج بانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على
التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد استقر من العين الى القيمة بالقضاء
ولو كان له حكم المثلي بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع العين كالمغصوب
اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول
الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة وعائشة من بني تيم ولا
تحرم الصدقة على ابيها بل على مواليه متى ما تم على انها كانت صدقة التطوع وهي
لا تحرم الا على النبي قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان بدل الملك
يوجب بدل العين وحاصل ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف
مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين بجعله
للبعض الاخر اعما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل بدل بدل لبعض الاخر آن على
ظاهر عبارة المصنف سائغة لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد بالعين
المستفاد بالحلول والحرمة هو قيد المملوكية وبدل الاوصاف لا يوجب بدل
الذات وقد عرفت الفرق من المجموع والمقيد والاولى التمسك بالبينة قوله ومن لا اداء
الخ تفصيل هذا المجمل عن الاصل السابق وناظر عن ذكر الاداء الذي بالبينة
القضاء اقدام الاسلام وان كان الثاني تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى
مالكه وابا حه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه وهو اداء غير براء

فوات وصف الجودة قاصر وبالدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض ربويا فان
كان قائما فرده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون باحياء احياء لحقه في
الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع
الى المديون في ثاني حال لانه لا يحول ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء ناقص
اذ الامثل للوصف متقوم الاستتباع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد على
المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة
المقبوض دون حقه قدرا واستشهد الرجوع على القيمة لما ذكرنا الى الربوي اذا رد على
المقبوض كان رد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق يعني
ان يجعل قيدا للممكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر
العبارة وقوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا زوج الرجل امراة على عبد له
هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي
بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا متقوما
تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الا ان ملك الزوج ذلك العبد ثابتا بشراء او
هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة وهذا التسليم
اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه
القضاء من حيث ان بدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السترداد المعقود
عليه المملك ثابتا كان مثليا استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه
اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام من
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء القاضي فرد ملكه
البائع ثابتا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لما ظهر بالاستحقاق

والقصاص مثل معقول فلا يجري بين هذا القصيل وحقوق الله تعالى ايضا كقضاء
الفايتة بالجماعة فانه كامل ولا انفراد فانه قاصر وردد بان الثابت في الذمة
هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة وفي القضاء جماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
الا ان الاولى اكمل قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما خطأ والآخر عمدا
وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب
الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع له
ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النفوذ فاذا افضى
الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا وعمل موجبه
الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اثر الاثر الثابت بالقطع
حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع مع القتل جناية واحدة
بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء
الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت الا
الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين لما قصد وعلم
الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما المفهوم قوله والقتل قد يجعل اثر القطع
من حيث ان المحل يفوت ولا تصور للامام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي
يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والحاقه
انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب
وعندهما يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن ادا المثل

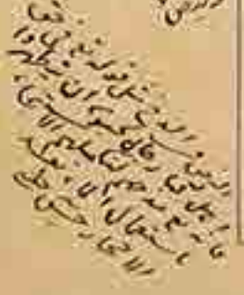
به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم نوجد في كتب اصحابه ذكر ذلك
بقوله اطعم المغصوب الى ما تعلم انه لو اطعمه مما هو مستحق من المغصوب ان كان دقيقا فخبزه
او حنطة فطبخه لا يبرأ وجد الاطعام الا ترى ان لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه برأ عما
ضمنه وهو لا يعلم او اكره من غير ان يطيعه الغاصب برأ عن الضمان الا ترى في مسئلة الشافعي
بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تعزير منهي فلا يكون اداء ما
مأمورا به وانما قلنا انه تعزير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه
وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل بمعنى الاداء وهو
ايصال حق المالك اليه نفيا للضرر والمنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد بقي الامر
لكنا ان احد يهما انه تعزير والتعزير لا يكون اداء لان التعزير منهي عنه والاداء مأمور به
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا باداء المأمور به والثاني
انه قاصر فلا يعتبر نفيا للضرر وقوله ولنا ان الاداء حقيقة الا ان وصل المغصوب الى
يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل اداء الدين
مطلقة لجميع المتقومات وما اعاد الايداعة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على
تقدير ثبوت العموم فيه فقد تمت بالاتلاف كما اذا ادى الزيوف عن الجياد فان قبوله
المالك به يبطل الاداء لما فيه من الضرر وقلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعتبر المالك
في ابطال ما وجب على الغاصب من الاداء الى المالك كما لو غصب عبدا فاعتقه المالك
اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما
ذكر من العادة الجارية بكره الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للدليل انه الكامل
الداعية الى ان يجب الاحتياط بما يحب لنفسه فيكون نفيا لا بطال الاداء قوله

والغصب

قوله فلا يقاس عليه اى لا يصح اثبات المقدمة العاملة بقوم المنافع بالقياس على
تقويمها فى العقد لان الاثبات اصل المدعى وهو مقابل المنافع فى الغصب المال المتقوم
بالقياس على تقويمها فى العقد اما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت بالنص على خلاف
القياس لاستيفاء الاحرار فلا يطرد مقيسا عليه واما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضاء
فان له اثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ما ليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال
كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول اثبات على خلاف القياس
هو تقويم ما ليس بمحرز لاعمال غير المال فى المال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء
الحوائج بكل منهما والرضاء انما يؤثر فى صحة استبدال ما ليس بمال لا فى جعل ما ليس بمتقوم
متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو اى استيفاء القضاء الغصب معنى لا يحل
له مال المال ليس بمال له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء الغصب معنى لا
حياء له من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام الحدود
وفى حياة اولياء المقتول وابنائه جزء للمقتول وقد ذكرنا وهذا المعنى لا يوجد فى المال
والمانع فى الحقيقة على الحاق القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية
قوله والقضاء المشبه بالاداء كتسليم العبد فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد موصوف
فان الجواز ثبت فى الذمة كالاداء فى الدين والعوض فى الجنين وهذا جمع الشبه فى الوصف
لا فى المجلس كما فى تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما مضى على المسامحة كالنكاح فان لم
يحمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجملته ابدا موصوف
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصار ذكر القيمة اصلا يرجع اليه وتعيين عقدا

وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا
يضمن المنافع بالمال المتقوم قيدا بالمتقوم متصلا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها
عند الشافعي يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب المتقوم
عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن قصدا على المقصود وهو اسقاط المالية بانتفاء
التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم
المالية عندنا بحقيقته وللملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب يضمن
بالغصب بان يسلم العين المغصوبة مدة فلا يسلمها وبالاتلاف بان يخدم
العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعندنا بحقيقته لا يضمن لان المنفعة عرض في
العرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت
الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
والمنفعة بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى بالنفس ولا نفس ولا على
عدم بقاء الاعراض مع ظاهر ولا يخفى ان اعدام الالوان في كل آن وتجدد
امثالها بمنزلة اعدام الاعيان وتجدد امثالها في كل آن وقد سبق تسلطه
اللهم الا ان يحمل الحكم بالاعراض المتضررة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول
بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة
المصالح وقضية الحوائج لا بنفس المال قوله قلنا تقوم بها في العقد ثبت بالرضا مع
قوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت في تسليم
العقد صير ورة متقوما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم
بالرضاء تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزاءه او لوازمه

المسلم كلامه من جملة البحث عن افعال الباري تعالى اهل يتصف بالحسن وهل يدخل
القبائح تحت ارادته وهل يكون خلقه وسببه واصوليه من جملة ابحاث عن احكام الناس
بالامر بكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه
ولا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح ق ومع ذلك زيادة تعرض على اشد
الاهتمام بعدم المسلم يعني انها اصل لفروع كثيرة وفروع لا يستغني عن صحبة الاطلاع
عليه ستعرف وصولها اليه وتبادي مسلة الجبر والقدر المدركان التي يطلب فيها
الطرق الموصلة اليها وتبادي بها المقدمات المترتبة القوى الفكر للوصول اليها وتحار
ما وصلا اليه كل احد يقوم فكره ولم تستطع محاورته عدم المسلم من زلة قدمه في
البوادي ولم تعمر في البادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او يعتراه بالحسر
ومن عرق في بحر ولم يتبينه للخطا في مقدماته فقد هلك ق وحقيقة الجبر
افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر مع ربط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد
الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الخارج عن الوسطين
الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال ولا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وسمعته الحق احترازا عن مجازه اي عما ليس بحق وليس بحق ق ووقفت
اي جعلت واقفا عليه ووقفت اي جعلت في الاسباب من بعد الارادة والاول من
التوقيف والثاني من التوقف ق واعلم ان العلماء تكلموا في البحث والتفتيش لحمل النزاع على
ما هو الواجب في المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان والمعنى الاول الحلو
حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية
قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه



على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل ينبغي ان تعين القيمة ولا يخير الزوج
بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فالنظر الى
الاول يوجب هو كالامر بعبد بعينه والنظر الى الثاني يوجب القيمة كما لو امر بعتق
فصار الواجب بالعقد كاحد الشيئين فخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما
ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يوقف على القيمة فهو توضيح وتقرير لما سبق على ما قررنا اذ مجرد الاصل البعيد عن الاصل وهو العدل لا يتحقق
اصالة البدل وهو القيمة بل يتوقف في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء
فصل قوله من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يأمر الا بالحسن واما من حيث اللغة فلان استاع لا يقول القائل اشرب على سبيل الالزام
امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت الامر
او من مقتضيات الامر بمعنى انه يثبت العقل والامر دليل عليه وعرف له فالمصنف قبل تفصيل
المذاهب بالكلية اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بغير الامر او
بالعقل قبله قال في الميزان وصدقنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض
المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسألة يعني مسألة الحسن والقبح من مهمات مسائل
اصول الفقه لان معظم ابواب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي
عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم
الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه

المدح والثواب بالانواع وهو معنى الحسن والاولى ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن
ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح معنيان
احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما
يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح ما ليس للقادر العالم بحاله الا ان يفعله
واخرج بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المحسن
لان حالهما ان يفعلا قد لا يكون حسنا بل قبيحا او لو بعيد لا ينقض التعريفات جميعا
ومعنى الحسن بالتفسير الثانى اعم لشموله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يفسر على الواجب
والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا وهو واسطة بين الحسن والقبح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبح كلا التفسيرين
لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان
الفعل الغير المقدور والذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم
بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن الجواب بانه داخل
فى القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله
الثانى ان المكروه عدم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبح فيكون
واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة ان يمدح تاركه على المباح ويمكن
الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة
التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد
بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله ومالا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه
داخل فى الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله و

او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا
كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة
وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها
ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح اول يوم من شوال فانه
مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند
الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على ان العمدة
في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من
صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق مائية الحسن او القبح وثانيهما
ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او
العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين
الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه لكل من الامرين سند اما فاقد
مطلوبه بل والمراد ان احدى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح
لا يتصوران الى افعال الله عند الاشعري والذي يظهر في الكتب الكلامية انه لا
قبح بالنسبة الى الله تعالى لان افعاله حسنة واقعة على وجه الصواب لانه مالك للامور
على الاطلاق وفعل ما يشاء لا على لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون
الحسن بما ليس نهي عنه فجميع افعال الله حسن بهذا المعنى وقد يفسر بكونه صفة كمال
واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله منزه عنه وما ذكروا من تفسير
الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا
في تفسير الحسن عندهم محل نظر لانعقاد الاجماع على انه ليس مما امر به على ما مر ولانه ليس متعلق

المدح

على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الجوهر بالسرعة والبطو وان اريد كونه تعالى في الحيز والقيام بهذا المعنى لم يلزم الجواز ان يكون الحسن صفة للفعل بائنا ولا يكون تعالى في التحيز تعالى الجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون معلوما كليا صادقا على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كالامر المشترك الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صدق الشيء موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان لا معدوم وجودي فليست وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صدق الشيء وامر الدور الثالث انه سلمنا تضاف الفعل بالامكان الوجودي بمعنى ما ذكر من الدليل فلم لا يجوز ان لا يكون الامكان ذاتيا الدليل الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل بقيام العرض به قيام العرض به فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومسئلة الا يعد من قيام العرض بالعرض وهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا فلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فمفرع على ما ذكر المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم العدم عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل وهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا لا نفاوا لا يحتاج الى الجواب للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم

لذلك وما ليس من شانه ذلك لا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على
ان من شان العاقل ان لا يفعل ما ينبغي ترك الفعل لركون كلا منهما في القبيح بناء على ان الشارع
لم يرد المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام شعر بان الحكم
بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين وليس كذلك فان
لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا موقف على ان فعل العبد ليس اختياريا
ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا الكلام
في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالسمع
وهو ظاهر ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب فذا عبر فما
بضعفهما وهدم بناءهما اما الاول فلقولهم ان الحسن بمعلوم زايد على معلوم
الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان
نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم اذ ليس بحسن بديهة ان الوجود
يقتضي محلا موجودا وهو معنى زايد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة
للفعل الذي هو عرض فيكون قايمة لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قايم بشيء
اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم ابتناء الحكم محل الفعل لا الان
الحاصل قيامهما معا اي الجوهر وهما معا حيث يكون الجوهر وحقيقة قيام الشيء
هو كونه بحيث لو فرض وجود المعنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك
العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر و
قيامهما به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام
الاخر به وضعفه من وجوه الاول انا ان اردنا بالقيام اختصاص الشيء بحيث
يصير احدهما مسندا وبسببي محلا والاخر اسنادا وبسببي حالا فاذكر لا يدل

قدر ولا يحتاج الى مرجح يحدث او على الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الاول كان
وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدوريته الفعل كاف في الشرع وعند كرامي
لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لتحقق التكليف عقلا وعن الرابع بالمنع
كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به تحقق التكليف عندكم كما اذا
كان موجد الفعل هو الله ولهذا قال المصنف اذ لم يورد على مقدماته منعا
يعتد به وانما دعى منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه
يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة
بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحاصل
بالمصدر الايقاع كالتحرك في كل حركة من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا
وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وهي يحقق
ذلك على اربع مقدمات وله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل
معنى ثابت فالمصدر كالقيام اذا قام فحصل له صفة هي القيام او تحرك فحصل له صفة هي
الحركة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد
يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث
الحركة وايجادها في ذات الموضع والمحدث قادر لان الايقاع اي الحركة في جسم اخر حتى يكون
تحركا وكايقاع القيام او القعود في داره وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك
الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كهيئة كالركوب او
غيره وذلك كالحالة التي يكون للجسم ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة
بمعنى المصدر وهو الحدث من مقدور الفعل وهو من اعتبارات لا وجود له في الخارج
لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موضع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير

الممكن من الترك الى ما ذكر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيار
الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان ابقاء ورجحانا
من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة
البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد
عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه ابقاء اذ لا بد للابقاء من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه الامر الممكن لا يبقى بدون علته وكما كان ههنا سلطنة ان يقال
لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى
ذلك الاختيار حتى ينتهي الامر الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة محققة للامر اختياري حتى ينقطع السؤال بانقطاع الاختيار او يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار فاعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد بالضرورة
بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة
فيكون ما ذكر تم استدلالا على مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا بالطائر
في فضاء الهواء تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل البتة بل يجب ان لا يكون
بحسن ولا يجب شرعا لان التكليف يغير اختيار وان كان جائزا لكنه غير واقع والرابع انا نختار
انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ
لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء
الطرفين بالنظر الى القادر وترجيح احدهما بحسب الارادة لا بالنظر الى ذلك المرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول
بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته

الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يحتاج على بعض الاذهان
لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا الاباء في الضروري
والضروري قد ينبه عليه بصورة الاشكال فلذا قال وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجبا او لا بمعنى الواجب الا ما كون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عند عدمها والممكن عند عدمها ويجب وجوده
عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فحاصله عند شان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت
الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل الممكن وجوده بالامكان العام وهذا محال لان وجود
الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه
محال وهو اللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون
ممكنا واما بطلان اللازم فانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال و
بيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق وصدق قولنا قد يكون اذا
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجود كل ممكن عدمه بالامكان
العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم
من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود
جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر

المهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والمقدور ان الايقاعات امور موجودة فيلزم ان
في جانب المبدا اى العلة امور موجودة في الخارج غير ما هو للذوق لا في امور اعتبارية
حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم
اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام
عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه و
برهان المطابق ليس بتام على ما عرف وفي الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل
شيئا ان يوجد امور متحققة غير ما يسمى بالايقاعات المترتبة وبديهة العقل
قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما
لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم
ذلك وان انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا ولا يلزم التسلسل ايضا
الثالث وهو الراجح ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من
الصفات الموجودة في الخارج على ما عرف في علم الكلام والالزام ليس بتام
لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقة ازلية مغايرة للقدرة
ولا يلزم من نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء
بل القدرة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وبمنع انتهاء
الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يصور ايقاع بالمعنى
المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن
من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود
العلة واجب فهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع فهو الامتناع بالغير
اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة معنى

الممكن

استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر
اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكن ناقص الضرورة فان
قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء مع انتفاء
علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرنا المعلول نوعيا فعلته احد
الامور وانتفاء انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم
ان ما ذكره المصنف مبني على ان الاعتبار الذي يتوقف عليه وجود الممكن بالحق
انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول وهو في الذهن
متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تحكما بلا مخصص
ورجحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان
قيل لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما
يفيد اولويته لا وجوبه فنقلها ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان
لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قلنا وهذه
القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمها
عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة
لم يخالف فيها الا اقوام من المتكلمين وهو قولهم ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل
على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على عدد
ايجاد الله اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فاعله مختار والمعلول حادث

اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة
لبقاء آنين آخرين واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة
وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن في الحالين من غير زيادة
او نقصان تُرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون
الجملة جملة محال بالضرورة وعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يرجح الرجحان من غير مرجح
وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك
على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان الجملة علة موجدة
غايته ان المعلول لا يجب معها وان ورد تم غير نافع بل ذلك مثل تحقق المعلول مع
علة الوجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو
اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم
وهو ظاهر وفي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجوده
الممكن لان من جملته الايجاد وذلك منتف في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود
الممكن بلا ايجاد وهي اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان
في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى
لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم
يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فمسلم ولا ظاهر
لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافضهما فلا يرجع لقولكم
والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر
الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود

استحالة

عليه وجود الممكن بناء على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع
كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد بينا الاول فبقي الثاني والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان
الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم
حين قالوا الواجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على ان اعتبار عقلي وهو كون الوجود حينئذ هو
هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان امتنع هذا الاطلاق ورجعنا الى ما ذكرنا
الوجوب علة ناقصة لانه بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم
لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب
الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة وهو ممنوع فان من العلل الناقصة
ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج
اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية
والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في
سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي امور التام فلا
يمكن تحقق احدهما بدون الآخر فمنزلة وجود النهار وانتشاء العالم المعلولين
لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى تلازمهما على العلة ثم يقدم
احدهما على الآخر وان لم يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث ان محتاج
اليه كالاخوة بين زيد وعمرو فانها معا لاخوة عمرو متأخرة عنها ومتقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال للرد والمعية ثم ينظر الى احتياج

ومتقدم عليه من حيث ان الاثر محتاج اليه

ان الاثر

واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف
وان كان حادثا نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قهرا واعلم انه قد اشتهر
فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره
عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد
التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر ومن بعد تحقق الوجود امتنع
العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض
عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
المقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم
الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجوب
الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم وهو ايضا باطل لانه
ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر لان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة
او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في ايجاب مع العلة التامة
امر لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن فكان جزء من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه يجب
للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب
المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه
عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هو جملة ما يتوقف

عليه

قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه
بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث شيء ليس بموجود ولا معدوم لكانت ما بوجودات محضة
او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة
باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة
التسلسل في طرف المبدا فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء
من الازمنة لزم قدم زيد الحادث لدوام ضرورة دوام المعلول بدوام علته
التامة وان كان شيء منها معدوما في زمان صح ان يعدم شيء من علة التامة
وهلم جرا الى الواجب يلزم انعدام الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد
يقال في تقرير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فلزم قدم
زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقولنا وهي
مستندة الى الواجب على هذا التقرير فان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاءه غاية ما في الباب انه لا دليل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض
لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في وجود المركب
يتوقف على وجود اجزاءه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة
واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان جميع
الموجودات التي يقع اليها وجود الحادث بشيء ما لوجود الحادث ضرورة توقفه
على المعدومات ايضا واللازم باطل لان القضية كاذبة وهي قولنا كلما وجد جميع
الموجودات التي يقع اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف
على عدم شيء ما ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه الساذ او عدمه اللاحق

الوجود الى الوجوب بجزم بالتقدم سابق على الوجود ولربما لاحظ تقارنهما بالذات وتأخر
الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد بينا لك على ان الوجود يتوقف ما
لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكون ان معلولي علة واحدة على
اتمامه بل العلة الموجبة وهذا لا يوجب تقارنهما لانا في تقدم احدهما على الآخر
بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدور ثم وجد دون
ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما من وجود
النهار وامتداد العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضايفين للزوم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم
قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل
على امر ليس بموجود ولا معدوم وكل ما لا يقع الذي هو واسطة في مثله وهذا قوله
بالحال وانقسام المنقسم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون
فهو المعدوم وان كان فان استقل بالكينونة فوجود والا فحال وهي صفة غير موجودة
ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد
الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من
جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المعدوم من قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا
من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد حتى اياه لان قبل الوقت لم يكن
ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد
وبعد ابد فهو ما يقال لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الا ارادة
الفاعل من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاحسن ان يقال لو كان المجموع قد كان

او يكون زوال العدم باطلا اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال
جزء من علة وجوده او بقاياه وتعلل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا
وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا اذا تعدم شيء مما
يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم اما الدور او التسلسل وهو محال وما
يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في
زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق
مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم
عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما توقف
مجموع الموجودات التي توقف عليها وجود زيد لا يكون معدوما ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر
من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال العدم ذلك الجزء
محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما
محققا ضرورة زوال المعدوم بزوال العدم به فيلزم تحقق علة عمرو ضرورة
اسفاء جزء مما توقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته
التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان المقدور انما تحقق جميع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم
شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع
الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم ما ثبت قولنا كلما وجد جميع
الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي اردنا اثباتها

وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث
مضمون تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والعدميات فان قيل هب ان
العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم
المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم
قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذى
يتوقف عليه ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل
الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قلنا
نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير ترك العلة من الموجودات والعدميات
التى عددناها الى الضرورة استناده الى القدير واما الثانى فهو توقف وجود زيد
على عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد
وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما توقف عليه وجود عمرو او بقاء اذ لو وجد
علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود
الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى علق عدم عمرو بزواله اما
ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما او اما ان لا يكون موجودا
محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله زوال
الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال
كلا الجزءين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال العدم
فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخلا فى زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكذا قال
اما ان لا يكون لزوال العدم مدخلا فى زوال ذلك الجزء الذى يتعلق عدم عمرو بزواله

المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اسناد الواجب اعدام ذلك الموجود
فيستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد
محالا مع ان الكلام في ربط الحادث المسنوق بالعدم توسطت الاسناد الى الواجب
وان تمر بما في الامكان والامداد لكن لا خفاء في انها تنافي حدوث الزمان وهذا
المقرر يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا
محضا بل موجودا مع معدوم فان قلت لا يجوز ان يكون من جملة ذلك الموجود ان
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب
المعلول عند وجود العلة فمتى اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق
قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم
يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فنقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد
بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى آخر
ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون تصديق بها ترجيحا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما
لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة للموجب من المختار فلا يفيض من الموجب
الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان وانت بطلان الاقسام المذكورة تبين انه
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف
عليه الحادث ما ليس بموجود لا بعد ولا مع وهو المطلوب فان قيل لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ادلة عليه وعند كل منها
يحصل بعد وجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها دلالة والحركة
امر غير قار والذات ترتفع لامتناع بقائها لارتفاع شئ من الموجودات التي يفتقر

انها لا بد وان يعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات
التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون
عدمه لا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم يعمل الكلام الى علة زيد
التي بانها لا يكون لا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وعلى هذا الى ان ينتهي الى الذي
لا يكون بعدمه الا بعدم الواجب واسطة فعدمه لا يكون لا بعدم الواجب وهو محال هذا
تقرير الدليل على امتناع ترك علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه
بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث
عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
وهذا لا يوجب عدم ترك علة التامة من الموجودات بل يجوز ان يترك عنها
ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي لم يدخل في
العلة لكن ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان ذلك الشرط المذكور
يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقادير فيثبت على تقدير
ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة فلم لا يلزم ذلك لو كان
عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز
ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام
فيمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم مر وما منعها ان قولكم اذا ثبت القضية
المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
الخ مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جعل ما يحب
عدمه وجود الحادث لا بد وان يكون موجودا مع معدوم لان القضية
المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد بعدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها

المستند

اعتبارا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من استحالة حمل الشيء كونه
قولنا وبالعكس فان الامر كذلك سواء اعتبار العقل او لم يوجد مع ان الاعمى امر عدمي
فاذا قيل بصير اعمى فانه اوجد العقل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم
يوجد العقل اكثر لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا
موجودا في الخارج قوله فان قيل يرد السؤال على ما ذهب اليه الاذهان انا نفصل
بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور وهو اما
ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي
يتوهم حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له تحقق وهو
داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه
ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحوادث عن موجودات
ومعدومات وهل تمت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها
بطلان الدليل الذي اورده نفسه على نقيض مطلوبه والظاهر ان مثل هذا الكلام
لا يصدر عن ذاذني فضلا عن فطن فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعلم التدقيق
ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤالين ما ذكرنا من
الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او
تركيبه من الموجود والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة
ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نفض الوجود اي ما ليس موجودا ولا تخرج عن
النقيضين قابلة لا امورا ما بانه فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب
منها او من غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات
والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرنا من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري

لما فندت المصنف فى الاشارة الى ما تفرد به لطال الكلام وكرر الملام والله الموفق
للمرام قوله فثبت اى ما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض بمثل توقف وجود الحوادث
على امور لا تستمر موجودة ولا معلولة ومثل تلك الامور ممكنة فتحتاج اسنادها الى
الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت مستغنية فى شئ من الازمنة لزم استغناء الواجب
لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم
وان لم تكن مستغنية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب بتوسط
الايقاع الذى لا يستغنى عن الامور المذكورة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة
قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا
يستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب لان الاسناد
اليها مفتقر اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان اسنادها
الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة
قدم الواسطة ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب تمهيد لاسناد
الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه اذ قد عرفت تلك الامور الى
الواجب فصيرورتها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب
اما ان يكون على سبيل التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله الا الى نهاية والتسلسل
باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين
الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد
لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان
امكن تسميتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع

فيعاد كرّ لورود المنع على المقدّمة المعلّلة بان ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزوال الباء
ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لوزال العدم بتعلق زوال الجواز ان يدخل في عداد
وجود عمرو اوتكا موجودة ولا معدومة برءسنا كالايقاع والاختيار ونحوذلك
من الاضافيات فان جعلتموها داخله في الوجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو
واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته
منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي
من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود
بلا ايجاب بل لايلزم الا رجح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها
داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي
هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من عدم زوال ذلك الجزء العدم الذي هو اضافي
زوال العدم بمعنى وجود بكر بتا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يتعلق
العدم في مفهوماتها كالابق والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت
الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود
يرد منع لزوم قدم الحوادث او اسناد الواجب على تقدير كون علل الحوادث موجودة
محضة الا ان لم يصرح به لا نساق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب وكان الواقع دخول المعدوم في
جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع والعلم عند الله
ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب عنه
فلقد راجعت فيه كثيرا من الحواشي فما زادوا على تعاب النواظر والاحداق والله

لواقدت

ثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالزام جواز وجود الممكن بدون
وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذاتا الواجب
بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان
بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب بثبوت عدد تحقق عنده الداعية اذ لا يلزم من عدم
وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح نفى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود
للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها
الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انفكاك الواجب فيلزم
اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله
الحكمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا
المرجح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان
واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز واقع واستدل على ذلك بوجهين
الاول منا ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوى فالاولان
باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا
يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا
الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح
الراجح اى اثبات الرجحان واما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات
الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زايد على ما له من
الرجحان فيكون لكل ترجيح مسبوق بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل

للايقاع بالذات بل لا بد من الاختيار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق
الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا
ان المحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها له مع تساوي الايقاع واللا ايقاع
بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع
ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوت هاتين العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى
رجحان الممكن لا مرجح بمعنى وجود الممكن لا موجد له لا يجاد اذ لا وجود للايقاع
بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للفاعل اثر المحرك
وكل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجود ما على تقدير الايقاع لان العلة
قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللا معدومة هي
الايقاع فلو لم يجب كان وجود ما رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد
ايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون
الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللا معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود
كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم ان
اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم
القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول
فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جايز
الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق ان يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع عدم العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل
الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم

ايجاد

عن حد المساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وذكر
الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب
مبني على هذه القضية اذ المعنى فيه انه لا اثر في وجود موجود فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع احد طرفي الممكن
بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما
يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المساويين باختياره
فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم
وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة مرجح لذاتها او تعلق
الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان مراد الحكماء
انما هو في ترجيح احد المساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المساويين
وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يقتضي تمكن الاستدلال على وجود الصانع
بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في
وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غير لزم التسلسل او الدور
او الى نهاية والدور ان عاد الى الاول والدور يوع من التسلسل بناء على عدم تناهي
التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في
وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح
والا فجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم
بلا موجد ولا عنيه عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ او ايضا يعني
ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المساويين واما ذكرون المثال

ترجح؟

الترجحات والمرجحان لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية
فان قلت ان كان المدعى بطلان ترجح الراجح فالجملة تقتضي انه لا شيء من الترجح بترجح
الراجح فلا يلزم من بطلان عدم تناهي الترجحات لجواز ان ينتهي الى ترجح المساوي
او المرجوح اي الى ترجح لا يكون قبله ترجح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجح
في ترجح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجح ترجيحا للراجح فلا يصح قولنا فالترجح لا يكون
الا للمساوي او المرجوح اذ يلزم من بطلان انحصار الترجح في ترجح الراجح ثبوت
انحصاره في ترجح المساوي او المرجوح وبثبته المطلوب وهو وقوع ترجح المساوي
او المرجوح قلنا مرادنا انه لا يكون الترجح الاخير الا للمساوي او المرجوح ويثبت
به المطلوب وهو وقوع ترجح المساوي او المرجوح الثاني فان وجود الممكن مساو
لعدمه بالنظر الى الممكن ومرجوح بالنظر الى ما هو الاصل والسابق اعني عدمه على
الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي بالنظر الى الذات والمرجوح
بالنظر الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان
قيل اختيار احد المتساويين ترجح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لو اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة فاعله لما كان الايجاب
بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجح يستلزم الرجحان
ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا
الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا او المرجوح مرجوحا
ضرورة امتناع اجتماع المتضادين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما
لم يبق مساويا ولا مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا او راجحه

هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح
والرجحان هو الوجود لا حالة الممكن قبل الوجود بها يكون اوفى بما يسمى الوجود لانه
ح يكون بعدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا واما يترجح عدم تحقق الوجود و
زوال العدم وهذا حيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم
ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود كما ان وجود الممكن لا علة الوجود محال
كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال فاذا عرفت هذه المقدمات
الاربع المذكورة فنعود فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس اختياريا
ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى يكون المتكلم فى اى جزء من اجزاء
المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع
كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالحق معك اى عدم اختيار العبد منتف اما على تقدير
عدم توقف وجود الممكن على وجوب فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان
اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط للملازمة بين ثبوت
الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوب فلجواز
ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فنكر سئل الكلام الى الاختيار ايضا اختيار
فلزم التسلسل او الاختيار فلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود
المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح الشامل لجميع
جزئيات ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع

سد المنع اى لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السبع بسلك احد
الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى فالحاصل هو جزء من الدليل
على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على احد القضيه
او على كونها بديهيه واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على ترجح
المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على
المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند فان اورد المثال بطريق النقض كان على الحكم
الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى
او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وتعداد ما
يصير نقضا لدعوى الحكماء ومن ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى
مرجح فى نفس الامر باطل قطعا واكثر ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا
مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده
فاذا سلم انى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح
فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا
يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا
يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجح بلا مرجح فكيف
صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد
بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم ترجح غير الفاعل واختياره الذى
به يصير احد المتساويين راجحا بترجح الفاعل قوله فعلم بما تقدم انه لا امتناع
فى ترجح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار وانه
وقادر اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون

العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده تعالى امر حاصل بخلق الله
اياه عقيب ارادة العبد وقصده لملازم بطريق جرى العادة بان الله يخلقه عقيب
قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيحها
قال القائل ان وقوع خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان
يكون الامور قدرة واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو
اراد العبد شيأ واراد الله خلافه يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لا سقاط شرط
تاثير ملا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله على ما هو المدعى قوله وان
يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام
فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى
تحصيله كما يعقل وتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الا
ختيار به والاضطراري التي تشتاق اليها النفس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون
مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق
الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على
تركه وبين لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك
قلنا نعم ولكن هذا قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز والطبع
في صعود الاحجار الى صوب وهوينا احجار من الارض وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة
الى البناء العالي فانه قد يجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا نفسانيا
كالسعي الى محبوب بخلاف المشي الى مكان قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لانزاع

فان قيل فعلى الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل فلنا يجب بطريق التسلسل
في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم
التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما تقرر
من ان اسناد الامور اللاموجودة والمعدومة كالايقاع مثلا ليس بالحجاب
بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والامتناع فان الايقاع وعدمه متساويان
بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء رجحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا يجب ايضا لانه يصدر عن
فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الى رجحان بلا مرجح تعنى وجود الممكن
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما ذكر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل
ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله
فالآن نجيء الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه
الامة والمجوس قائلون باصلين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا
يلزم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله
يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلزم القول بكون الله خالقا للشرور و
القبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين يشبه الفئة كل من الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين
وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون
جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدريا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول ما حاصله
انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من

وان كان عدما لا حقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء
ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان
زوال العدم مدخلا في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة
وجود شئ وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فخرج من صنع
العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يتصنع
العبد اثر في امر ما ولزم منه بطلان ما ثبت الوجدان فرد ذلك الامر لا بد ان يكون
هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا الذ
الشئ الموجود حالة لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود
العبد وقدرته وسلامة الآلة ووجود ذلك فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم
الصادر عن العبد اثر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل
به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدور وضد قدرة الانسان في الخلق يمنع انفراد القادر
بايقاع المقدور وفي الكسب لا يمنع وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة
وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثاله حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في عبره
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 فعل قام به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز
ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد
وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن

في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء
ينكره قوله والقصد جواب سوال يقرره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله من غير اختيار العبد والا للسلسلت الاختيارات فاجاب
بان القصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوق فان الموثر
كالقدرة مثلا لكونه من الامور اللاموجوده واللامعدومة فلا يجب عند وجود
ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى
لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي
من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوق
الله لا على سبيل الوجوب كما في كون الفعل مخلوقا لله تعالى لم هذا المعنى ضرورة
استناده الى العبد الذي هو مخلوق وحينئذ لا ينافي كون العبد موجدا له وموثرا فيه و
الجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يتمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالقصد مثلا لا في الموجود كالحال الحاصل من الابقاء والكلام فيها كما مر
في المقدمة الثانية قوله وهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم
بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه بحيث يكون
امرا موجودا ولا معدوما لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون لا واسطة
او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علة فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره
الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته
يجب بالموجود الذي استند الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه ايجابيا
واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه

ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها
مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله منزه عن القبائح حاول الفصل عن
ذلك بان الحسن والقبح في الطاعة والمعصية اعتباران راجعان الى الكسب دون
الخلق فيسند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية و
خلق القبح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبح فلا يقبح
من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها او يعقول ان الايقاع والاضطراري لا يوصفا
بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الحكم وهو ان فعل العبد
غير اختياري وكل ما هو من غير الاختياري يحسن او يقبح وانما جعلها مقدمة اجماعية
مسلمة عند الحكم فلا يتوجه منعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما
كان لتحقيق منع المقدمة الاولى او للقدح عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا
يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا وابحث من ذلك عليها وكما لا يرد الانسان و
نقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء المناقضة في كلام الاشعري حيث جعل كل
كاسبا حسنا وكل بقصان قبيحا مع انه ورد في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري
كيف وقف هذا على المصنف حتى ذكره عند المنع ما ذكره او رد ما هو مذهب الاشعري
على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض 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 الآخرة الثواب او العقاب لكان باعث
الشارع به او بدليله على استحقاق المدح بالثواب بحسن او الذم والعقاب فقبيح
وليس للخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من بعض العبارات

وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون
في توقفه على امور من الله كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم
ان بعض كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انا لا نسلم ان بعض افعالنا لا يحس ان
لا شعور لنا بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادة كحركة صدره وصحته
ونومه ويقظته وبعضها مما آل تصدر الى صدوره وصحة الصدور وعدم القصد
اذ ربما يصح صدور فعل العبد لا بقصد وربما يقصد الا يصح صدوره عنه
فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد
ان ترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
اي الداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول
بصدور الفعل وعند فقد احدهما عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا
بالاشاعرة الجزئية باطل فان الترجيح بلا مرجح ضروري وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته
وهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك وهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد
حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد
وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده فرحصول قدرته وارادته لا بد
ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة
العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة
العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب للفعل يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسبابه كلها بقدرته ولا ارادته فالحق ان لا جبر

ويجب عقلا شرعا توقف على امر الشارع ووجوب استناد الامر الا مستند ان كان
بالاول دار او الا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة
القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بعض الشارع
عليه دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الاستناد
بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق النبي ما قام عليه
الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت
بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب
خفاء في ان لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا
يتصور الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الحكم على انه تعالى يجب عليه
شيء او لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل
بامتناع صدورها او لا يصدر عن الله تعالى وكعايته ما هو اصلح لعباده وكقبول
الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح
هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول لا نعم وهو ان الحسن والقبح
عند الاشاعرة لا يعرفان الا بمعرفة الشارع وبنى وعلى هذا المذهب تدرك العقل بحكم الله
عليه ضروريا ما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار وما مع كسب كالحسن
والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان لا بالشرع وهكذا
كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر
كحركة المفتاح والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد والاول
عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى لا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها
وحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل

وتحقيق الاستعارات وتعديد الاجماع وتكثير الاقوال فلعله عند الاشعري كصد
باب وكطين دباب والله اعلم بالصواب قوله في ورايا الصواب من ورايه قوله وعند
بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبح عقليين بزعمهم حاصل الاول
ان تصديق الرسول اذا جاء بان من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني
ان كان وجوب تصديقه نفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص 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
فيكون قبحا عقليا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو
كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت
بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والجواب
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 ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية فلا نزاع في كونه قطعيا عقليا
كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فممنوع
ان يكون ثابتا بمجرد الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجز فانه
بمنزله نص على انه يجب تصديقه وكل ما اخبر به وحرم تكذيبه او يحكم الله العدل بوجوب
طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهور المعجز موقوف على كلام النبي بعد ما ثبت صدقه
بالدليل القطعي وكذا سائر اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا نحو المطلوب وان

باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله فانما الخ لما ذكر ان الحسن لغيره
في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزء ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزء
ضرورة ان جزء الشيء معه كان فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معه
فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون
حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعل
وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لغيره
كالعبادة مثلا فالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن لجعل الجزء الذي
هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لغيره في نفسه انه يتصف
باعتبار حسن ثبت في غيره سواء كان لعينه او لجزء بخلاف الحسن لغيره فانه
يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع
قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء فقد استدل لمعتزلة
الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل وقبح لغيره ما اختلف بان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالغير يدوم بدوام الغير واللازم باطل لان
شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح تر حسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم
قاده واشار المجواب بان الحسن والقبح لغيره فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول نوعية
لانواعه والحسن والقبح لغيره هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول
اما مورد الحسن بمعنى في نفسه فلا نزاع فيه لانه اما ان يكون سببا بالحسن بمعنى
في غيره او لا الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا والمراد بجعل الشيء الحسن
بمعنى في غيره مقابلا للقسمين نظرا الى انه لا يقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله

ان العادة هو تكرر الفعل وقوعه دائما او اكثريا وقد الحكماء بطرق الوجوب بمعنى
ان النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها مدة تمام القابل
والفاعل وبعد المعتزلة بطرق التوليد بمعنى ان العلم تولد العلم وتوجبه بواسطة
ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري ع وقد قال
ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد
باتحاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله فرد لان الشيء لفظه قراسان صلاة او الشيء
لاجله يحسن الفعل ويقبح بحيث ان يكون الاخر حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف
حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى امر
الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله او بعضها بيان لتعلم الركب
المشتمل على حسن وقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر
او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه
والمصنف حصر الحسن باعتبار جزيه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم
فسر ما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا
ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزيه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا داخل
من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان
حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار اجزائه انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم
خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لغيره او لا الثاني اما ان يكون لجزيه او لامر خارج
عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكونان
لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الاحوال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال

الرضية فالتسمية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يمكن من الاقرار واما ان كل الى
كيف ليسقط ذلك فيحتج بحواله ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه
في نفس التصديق المعبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى الضروري
في اوائل المطولات عندهم ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي عبر الله تعالى عنه بالقلوب وهو
المراد بالتصديق في المطلق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول الوقوع
النسبة او لا وقوعها وقيد بالنسبة ليسلم زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق
المطلق فمرجعه للكفار سمع ولرسله في البعض يكون كفرهم باعتبار جحوده
باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين
المقرين يكفرهم ما يصدر عنهم من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى
هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان قلنا باعتبار اسمائه على الاقرار وعلى معرفة القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستحضار الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين بعد ذلك وذكر المصنف ان التصديق
امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى يوقع في القلب صدق
المخبر وثوق من غير التفات اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول
حكمه والاذعان له والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من
غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو
عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان قيل لان الايمان وصف
للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق على الروح فجعل عمل شيء من

بل كله محمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور
به لا للمأثور ولا لجريه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن
لمأثور وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام
انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف فلا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى
كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب
الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غير المصنف الى سقوط
التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه ماموراً به يعني
امر الوجوب لا يقال حسنه كان الامر فيسقط بسقوطه لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف
بنفيه وعندنا ليس الحسن الامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لما اشار اليه
او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس
جزءا من الايمان ولا شرطا بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا
كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا
عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب
وبان من احدث الايمان يوصف على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكفي ويجعلها اهم من الاعمال الا
ان الاقرار جزء له سابقة الرتبة والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جميعه حتى
لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جميعه

الوصيه

في نفسها بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن
وكما انهما انما حسنا بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر
هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص
للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه امساك
بالنفس ومنع لها عما اباح لها لكيما من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر
النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وردع لها عن ارتكاب الشهوات
واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى مكة مخصوصة وزيارتها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة
البيت الشريف المكرم تكريم الله 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 خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة ولا وهو
الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت
كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها
للمعاصي اقبل الى الشهوات اميل كثيرا حتى كانها بمنزلة الراكب لها وكانها مجبولة
على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
بسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار
وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة
خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانها لا دخل لها
لقدرة العبد واختياره فلم يحصل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط

الجسد ايضا واخلافه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل
اللسان لانه المعين للبيان واظهاره ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد
الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور
به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف
فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل بنفسه قوله كالزكوة ويدان العلم
درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن
من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم
الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها
لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود لها ولذا الايمان لغيره لانا نقول هذا
كلام في الحسن لعينها بل يؤكد الامر ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره
والكفر بالله قبح لعينه والجهل والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن
هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان بينها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المامور بها وبينها ما يحسن لغيره بان يكون
المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء
والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكن ليس الحسن
بالغير وتحقيق ذلك ان حسن الغير لا ينزل الا باعتبار حسن ذلك الغير حتى انه وكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر يحصل بهذا الاعتبار من قبل الحسن
لمعنى في نفسه وفهمنا مقاما بما حققنا ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر

والتحقيق

الى نفسها

نوع يكون حسنة لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالركوع
ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى
لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا بالمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما اتى به الحوائض
ان اوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من
قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه لان العنوان وان تباينا بحسب المفهوم
والاعتبار فالاتيان بينهما في الحصول امر واحد كالايمان بحسن الجائر وكونه
اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا مشاحة في اجتماع
الحسن لذاته والغير في شيء واحد كالوضوء الذي هو حسن لذاته وواجب في نفسه
باعتبار كونه اتيانا بالمامور به وغير باعتبار كونه شرطا للصلوة فان فعل المامور
به في الصلوة والركوع ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور
بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور
به فلنا قد يستعمل هنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع
والثاني الهيئة الموجدة فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة
المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به مع
ان الكلام فيه قلنا المامور به هو في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسن المامور
به فان قيل فكل من الركوع والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها
فيكون كل منها حسنا لعينه في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كون عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون قد وضعه صادقا على
والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها كالصلوة فانها اسم لمعنى كما عليه

لجزئه فيكون حسنا

او احسانا لان الاتيان
في كون العدل عدلا

هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان نفس
الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب
بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف
يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان لا
اختيار فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر
ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف بان الوسائط
هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة و
الصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير
وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله يرد عليه قد خرج مما ذكرنا
الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات للذاتها وان كان لغيرها
بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها
حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة
وجعلت من قبل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما مر في الاشكوري
واما المصنف فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم تدر ذلك
جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل
الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم
بان طاعة الله واستدامة اوامره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم
والحج لكونها اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا
بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان

بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال يعني تاديته بنفس المامور به وعدم قيامه بغيره
الا ان ارادة الانفصال المغاير والتباين تحصيصا لكون حسن الجهاد وصلوة
الجنازة بالغير قوله وان لما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا يكون
معاوا لذلك الغير بحسب المفهوم وان كان معاوا له بحسب الخارج ايضا لان كلا من
الجمعة والمشي فلا شبهة لما بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن معاوا له بحسب الخارج
كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في
الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل
الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالركوع والسجود مع ان تلك
الافعال ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما تقدم قلت
بقي الاشكال ايضا ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما للصيام والعبد وقد عرفت
ما فيه قوله والامر المطلق عبارة عن الامر ان الامر المطلق اقتضاء صفة
الحسن فيتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كلا الامرين يقتضي كل الصفة المامور
به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف
القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط
بحال وعدل عن قوله ويحمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى
في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه
كالصلوة والزكوة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على
احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان
استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل
الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف

والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه ساطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالكون واسطا دال على حسنها لمعنى فى نفسها ولقائل ان يقول لا سلم ان الامر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة عن الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيادى بالذى قبله حال اى بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى الاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا يمكن معنيا عن ذكر وقائم اول ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التصور والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بعد المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه والمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة المفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغير اما ان حسان حاصلان بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما فاذا قهر الاسلام اهل الحصن احسانا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام

حصوله سمعة فلا امتناع بالحكم بناء على الحسن والقبح العقليين وانما فهمنا ذلك مما اخبر
الله بعدمه ووقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله بعدمه ووقوعه لا يجوز ان يتعلق به الامر لان تعلق الامر به
كذب وهو محال وامكان المحال محال بهذا الطريق يمكن الاستدلال به الا ان الاولى على عدم
الجواز ما ذكرناه لان الظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت
تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه كما يتعلق قدرة
العبد في افعاله التي هي مخلوقة لله ابتداء وبانيهما ان القدرة مع الفعل لا
قبله على ما يجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه
اذ لا يتصور الا في المستقبل وهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع
اما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق و
الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك
والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن
لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان
التكليف به غير واقع خلافا للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله
تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار اصل
النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع
به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد
قادر على القصد اليه باختيار وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده
ولا معنى لما نريد العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط
بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب

ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه لا ان المذكور فى البراهين
ان الامر المطلق يقتضى حسن المامور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم اعتبار شرط
التكليف به وذكر فى شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم
الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الوجه حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى
غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا
لمعنى فى غيره وسئل هذا غير عزيز فى عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان القبح
متقدم على المقتضى بمعنى ان الشئ يكون حسنا فيتعلق به الامر ضرورة ان الامر
لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة
كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال
ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته قوله
ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لو برئ مما قامة الجمعة عنا لم الجماز
بينها وبين الظهر باذا ادى احدهما انتفع الآخر فصل ذكر
فخر الاسلام ان من الحسن لغيره شرطا لتاتى المامور به وهو ما يكون حسنا لحسن
شرطه بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه وهو القدرة التى بها يتمكن العبد من ادآء ما
لزمه وحاصل كلامه ان وجوب ادآء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب
السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته فزاد المصنف
مباحث القدرة وتعاريفها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف فان جعله من اقسام
الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا اورد المصنف
لسلك الباحث على حدة وذكروا ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير جائز
لوجهين احدهما ان التكليف انما استدعا حصوله واستدعا حصول ما لا يمكن

حصوله

بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون
جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور
في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال
بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة
مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق
اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل
ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فلزم الترك بالضرورة ويستحقون العذاب
وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح
لا يجوز صدوره عن الله وفيه بحث لان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز
التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قوله 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 فلطائف لا يثبت عدم الجواز
وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فلا تقبل
نفس الوجوب لانفكاك عن التكليف اذ لا تصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف ينفك عن التكليف نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين
الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك
لما عرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع عينه مخصوصة موصوفة
بالعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك
العينة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب

علم الله جهلا او وقوع الكذب فى اخباره كالايمان ابى جهل وهو محال وهو مكلف
به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله بعدم ايمانه لا يخرجه عن
الامكان الذاتى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختار الرازى صحة تعلق قدرته
بالمقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله لا يحدث عقيب قصده والمانع الامكان
بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير معتبر لانه غير محل النزاع وقوله العلم
تابع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب الا انه دفع ما قال ان جميع التكاليف تكليف
بما لا يطاق وتقريره ان علم الله متعلق بوجود الفعل فجب او بعدمه فيمتنع و
لا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع وبمقدور وقوله ان يمتنع كون العلم
تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به لا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم فى الازل
بكل شئ انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع وهذا صرح المحققون
بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم ان يكون هو
على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع وكفى فى الجواب ان الوجوب او الامتناع
بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد
لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا
وقدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يقال فى تقرير دليل الاشعرى
ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة
ذلك انه لا يؤمن فقد كلف ان يصدقه فى ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع
التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكره لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص
الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف
بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اى لو كان التكليف

لا صبر العقل الذي لم يوجد من الخالق موجودا فيه اذ لا تصور وجود العقل من
الشخص بدون ان يعقل قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير موثرة بعد
انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل لزوما وان كانت متقدمة بالعارض
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المؤثر في فصل الجنس والفصل فقولنا ان القدرة
الى شرط تقدمها على وجود اداة العباد اي هي سلامة الالات والاسباب
لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف
مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط ضرورة ان الفعل
بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من
الترك وجوابه لو كان التكليف مشروطا بما ذكر لم يتوجه التكليف لاحد الا بعد
وجود المباشر ويلزم ان لا تعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشر والتحقيق
انه قبل المباشر مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في
هذه الحالة بناء على ان عدم علة التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له
بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا
يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده
وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع وممتنع واجب فالتكليف
الا بالمحال لان به الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا

لا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني فان معنى اشتراط التكليف القدرة
هو انه لا يصح التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحدا شرعند تعلق الارادة به
والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق
سبب الوجوب قبل الشاش لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة
معه قوله لانه قد يسقط اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء
في لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة
على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان الحاجة الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس
الوجوب قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من ادائه الخ بدون الزاد
والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم
في الغالب والمعروف من الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل
ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر الصحة والمرض والحدام فان
الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط
لوجوب اداء كل واجب فصلا من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها
هي التي تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل
يكون فضلا من الله تعالى قوله فامكان القدرة على الاداء اي امكان امتداد الوقت كما كان
لسليمان عليه السلام كاف للقضاء لم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وقد ادعى
الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا ممتنع في هذه
الصور قوله كما في سد الخلق عن السماء هذا خلاف بين العموم لانه قد يمنع امكان
اعادة الزمان الماضي ولو سلم فمقدور والمحلوف عليه محال اذ اعادة الزمان الماضي

على اداء الواجب والاظهر ان يقال ليس الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة وهذا اشرط في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة ودليل كالتمام في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا اذا تيسر لا ميسر حتى لا ينتقص اصل المال فانما يفوت بعض النماء وتم القدرة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل فاحدثه كانت شرطا محضا للميسر وهو معنى العلة فلم تشترط بقاءها والبقاء الواجب اذا بقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسر فانها اشترطت فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فجاز ان يجب بحر القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لا لانه مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الابتلاء بالصعبة ومن هذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة للصحيح مع ان ظاهر النص يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يجوز بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يسقط الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي فاما اذا لم يتمكن بان هلك المال كله قبل الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قلت فعلى هذا في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر اسقط القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد جرح بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول جعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد ما قصد من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله ومن هذا

تحصيل الحاصل قوله او نقول جوابا الخ عن دليل ز فان قوله ان يكون ابتداء كلام يعني
القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة
الممكنة لان المعتبر في حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا
بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء
فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول كالامس
جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفل الاخير
من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك
ليظهر ان في الحلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان
ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كما ليست يبقى عليه الواجبات
في حق الاثم والمواخذة مع ان الوقت بحر كلي تسقط معه الفعل مطلقا ومن ههنا
قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد
من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر كفى توهم
القدرة في النفل الاخير حتى الواجبات توهما لامتداد الوقت ليظهر اثره في
المواخذة وكذا الصلوة بعد ذهاب القدرة سعي في الذمة لتوهم حدوث القدرة
قوله لان الزائد والراجل دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما
لبقاء وجوب الحج نر الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات فالاساب على ما
زعم المصنف قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد

وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاعم
الشرعي عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا
جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اغناء الفقير على
الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى
الشرعي اذ الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والخروج على مكابدة
الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي ليلا يودي الى الخروج
المذموم في الامر الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه
السلام افضل الصدقة جهد المقل قلنا ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر
اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل
التطوع اكثر ثوابا منه لما عسى ان يكون اشق وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن
ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا
يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير
الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على
مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقر
ويتنزه عن التكفف وان كان فقيرا لا يملك له نعلا وقد يحمل على ما قصد به
الى ابطاله ما لم يؤد الاستكثار الى كون غنيا وعلى هذا لا يبقى للمسك المذكور
قوله ولا حد لذاى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص
والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير
من لا نصاب له وهو اعم من الفقير القابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء قوله

الكلام ما فيه يعني ان التمكن من ادآء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب لكفى
ملك القدرة الميسرة فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن واجيب الى
القدرة الممكنة على ما فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب
ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة
بل من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاداء دون
سقوط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اثنا الخمسة
من المايتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة
ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين اليسر من ايتاء
الخمسة من المايتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه
لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب بدئ واجب واحد
لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع
النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف الذمة لا لفوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يمتنع
بامتناع البعض وبهذا اندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا
صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ
المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد استدل به على
اشتراط الغنآء لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه نفى الوجوب لا لنفي
الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة غنآء
للفقير ولا يصير الرجل اهلا للاغناء الا الغني كما لا يصير اهلا للتمليك الا المالك

محل آخر فلا يقضى الا يرى ان محل منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار غاصبا ومنع المولى
العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن ولاية الجناية من غير اختيار الدار
حتى هلك لا يوجب 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 الدامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر صار عسرا
فانه محال لعقلا وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس بدليل انا سلمنا ان المعسر لكل عسر

فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قاير به وهو الوقت بخلاف
ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حال
المأمور به في نفسه فلذا اجعل فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم
لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم
الذي في الدرجة الاولى وهو الفصل اصل للاحكام الشرعية مبني عليه دلالة
عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير
الوقت وما يتعلق كل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام

قوله مطلق وموقت المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان
به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون مشروعا
اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة **قوله** واما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر وذهب كثير الى
ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة
وهو ان لا يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر والتراخي
الاتيان به متراخيا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي

لان التعذر بمعنى التعسر الكامل وهو المعتبر في الصوم والمعنى بان يكون بحيث لو اراد
استقاء بعضها احتمل من البعض كخصال الكفارة بخلاف التيسر بخلاف الحبر
ممنوع فقط بان يكون الامر متمكنا له في الجملة كما في صدقة الفطر من نصف صاع
من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لابد من الاداء ابتداء قوله
لا رد اي كون المراد بعدم وجدان المال هو التعذر في العمر بطل اداء الصوم لان
هذا التعذر لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم
على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به التعذر في الحال مع احتمال ان يحصل
القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها
لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق
فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا غير عين بقي هنا خروج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال
آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم ان عدم التعرض للصنف
على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب ليلا يقلب الميسر عسرا
اي فانه يودي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك
المال وباعتبار ما لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا
بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو التمكن من الاداء دون الاخر وهو البقاء فان حصول
القدرة للتيسير يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد
ملكا ولا ابطل المال حقه ملكا وبداء انما الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه
ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فليعلم حين هذا المحل الذي يودي من

وشرط الاداء ولا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر
في وجوده وليس بشرط للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء و
القضاء لا نفس الفعل فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء ولا
حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم من شيء يستغني عن ذكره وايضا النص
بان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت واشتهار الصلوة بظرفيته و
الوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الحصة مرتب عليه بحيث كانه المؤثر
فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك
بالشراء مع ان المؤثر مراده في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال
والمتفقون على ان السبب هم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف
نعم الله واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن
لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون بتراكم
بكثرة الامارات الى ان بلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم وفيه منافشة
لا يخفى لان كون الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون
في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسماحة حاتم
قوله والمغير لها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكون
في اوقات مخصوصة يفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون
باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في
كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى والاداء او المدعى سببيته
نفس الاداء قوله وليتعدد الوجوب بتعدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان
دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدار قوله فان العدد على الشرط صحيح

الا ان يراد هم التراخي عدم التقييد بالحال الا المقدر بالاستقبال فالتراخي عند
اعم من الفور وغيره وهذا ما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور
وجاء للتواخي فلا يثبت الفور الا بقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت
التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لانه لو كان الامر كذلك لعارض ان يقول جاء
للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها
بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي فاصلي
فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي
بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله اولا
يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان
من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه قسم من المطلق كما
ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يدل له
قرائن فالقضاء واجب بالسبب السابق كصوم النذور والكفارة بالنذر والحنث
يصوم فلا يكون النهار الذي يصام به سببا لوجوبه قوله وقسم آخر سكل حتى التقسيم
ان يقال الوقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما
ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما
ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب به مطلقا
للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة
المودى من الصلوة هو الصيغة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت
والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت
لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمودى اى زمان يحيط ويفضل عليه وهو ظاهر

حتى قال ان السبب موجب وهو حكمي لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط
القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو حكم ووجوب الاداء
وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية بها اما فعل الاداء فيعتمد القدرة حقيقة كالاستطاعة
مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب على ان الوجوب في عرف الفقهاء على احد
عبارتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب
في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا الامر والايجاب والفعل واجب
لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الايجاب بالفعل اعم من الاداء والقضاء و
الاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم
تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم
او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقا الا ترى ان
مذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب
القضاء سبب الوجوب في الجملة لا سبب الوجوب على ذلك الشخص بعينه حتى لا
يكون فعل الثائر والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليهم حتى لا
يكون فعل الثائر والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع
على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وشغل
المحل وتحقق الامر لولا المانع وليسمه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا
الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب
الاداء في العبادات الستة حتى ان الشيخ المحقق الحسين احمد بن عبد الله بالغ
في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم شلا هو الامساك
عن قضاء الشهوتين بغاء الله والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا

دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية الحول
ان يكون شرطا لوجوب الزكوة على الشرط ايضا باطلا فاجاب بالمنع مستندا بصحة
تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم
الشئ على شرطه ضرورى لا نفوق على الشرط فلا يحصل قبله ومنه الزكوة الحول
ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يشترط تقدمه عليه بخلاف
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار
شرطيته لا لاسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والجواب ان بطلان تقديم
الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت اسباب شتى بطلان
التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان
الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة
القرينة قوله فوجوب لنفس الوجوب يريدان ههنا وجوبان وجوب اداء ووجوب
اداء فالوجوب سببه الحقيقى وكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب
سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء
سببه الحقيقى تعلق الطلب الفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك و
وجوب الاداء سببه الحقيقى خلق الله واراداته وسببه الظاهرى استطاعة العبد
اى قدرته الموسعة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهى لا تكون الا مع الفعل او الزمان
وهذا معنى قولهم الاستطاعة مع الفعل اى فالمكون الوجوب خبر امر الله بالايجاب
لا بالخطاب كما ان الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت مانعة الوجوب
وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب
وصلاحيتها الآن فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض نسائيه

ما لا آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وحصل كما يزول
المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق
بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان مراده بشغل الذمة بوجود الفعل الذي
او المال المقصود مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان
يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في المحل او لا معنى لاشتغال ذمة
النائم والصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء
بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وقد عرف المصنف الى
ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ
الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان الفعل معنى مصدري هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم ووقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها فاخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي
لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائه
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم اتحادهما
يصح فان في الوجود واما في البدني كما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لا يلزم لعدم المطا
وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه
بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد
المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم ووجود الحالة المخصوصة
عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل

متغايرين كان الصائم فاعلا فعلين الامساك والاداء والممسك وكالاكل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداءه وهذه نكتة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب المدني مبني على مذهبنا في الجدل العلاقي من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراء تلك فالسبب يجب تلك المعاني ويشغل الذمة بها وبالامر بحب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو بالغ سليم بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم شرائط مخصوصة ثم لم يوجب ذلك في حال الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معللا باختيارهما الوقت بعضا او ترجمة فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى العصة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فضل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الغرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق بمذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل اللغوي ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك الصوم بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال مقدور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم

من حيث هما يصلح السببية وانما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت
او الخطاب فاذا اعني الخطاب فنعين الوقت للسببية وهو المطلوب وان اعني
عدم الخطاب فانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل شيئا حالة الامور مثلا وليس كذلك
بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام
اخر كما في الواجب المخير والجواب انهم اجمعوا على ان المعدوم يتأتى على ان المطلوب
صدور الفعل حالة الوجود حتى قال اكثر الاصحاب من شرط وجوب الاداء القدرة التي
يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي
عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة فصح امره في حق من وجد بعده ولزمه حكم
الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يومر بقضاء
المتروكين اذا افاق الله تعالى فاذا الخاطئة فاقيموا الصلوة اي اذا استمر من الحدث فصلوا
بلا امامة قوله فان المراد بالسبب الداعي الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية
الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب داعيا اي معنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب
داعيا اليه ووجوب الاداء هو لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستند عليه
السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب
الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل
بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان
الوقت لاحقا اي ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت
حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب دليل
ان يودي بنية الفرض والا فلا معنى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل
الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم

لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع
وان اريد وجوب تلك الحالة في الجملة فعندنا ذهب اليه جمهور الشافعية من ان
القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلو ثبت وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بعينه فايتسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر
ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل اداء في المال في زمان بعد ما قرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان
قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا
بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي
الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل لانه اتيان بمثل الماموربه الامر يكفي نفس الوجوب على ما مر وقال
بعضهم ان القضاء يسمى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون
ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى الوجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك
فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب سابقا لكون
السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب قليل الكون هو
الوقت يعني ان السببية تحصل في الوقت والخطاب لما لا بد من سببية لا

لا ما في الاسفال والحاصل ان كل جزء يسقط على طرفي الثوب والاسفال لكن على السبيه
موقوف على تصال الاداء وهذا يدفع ما يقال لو توقفا السببيه على الاداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما قال لئن لم يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته وفساده ظاهر من وبعدها اي صلوة العصر الى ان
غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما شرح به غر الاسلام ليتحقق عارض الفساد اذ
لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قلنا لما كان الوقت كله ليس شيء
موقعها اذ لا معنى لسببيه الاول لما في عبارة غر الاسلام ان الشرع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل آخره سببا لكل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي تعرض عليه واجب
لسبب كامل كما في الجواز ناقص كما في العصر ويعذر الاحمرار عنه مع الاثم بالعزيمة
والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى
كلام المصنف حيث شرح بالعارض الفساد بالغروب على ما ابتدى به وقت الاحمرار
لزم الفساد الذي يعذر الاحمرار عنه مع الاثم بالاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو خروج
الوقت كالغروب في العصر فلا وجه لعذر الاحمرار عنه ان ليس في وسع العبد
ان يقع فارغا من الصلوة مع تمام الوقت مقدارا بل لا يحصل اليقين بتسع كل الوقت الاداء
الا باستداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم وهو وقوع بعض
الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وجوده بعد الوقت فساد
فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيرهم من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر
او العصر او المغرب او العشاء ثم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وما كان
ينبغي تعدد ذلك من نوع خفاء وهم بعضهم ان المراد بالفساد وهو وقوع بعض الاداء في
الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اي التفصيل

عدم السبب على السبب و وجوب الاداء بعد وقته كلاهما باطل بالضرورة فلا بد من
احد الامرين فلان الزكوة 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 فالحاصل ان من طرفي كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة اذ
الطرفية تقتضي الاحاطة فالسببية التقدم وقد ثبت الاول فاما في الثاني فلان الوقت
البعض لا يجوز ان يكون اداء الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا للصلوة
في آخر الوقت بقدرها سعها في اللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا
لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هب ان الوجوب
لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف فان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم
يتعين الاول ولا الاخير فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وليه الشروع فيه لان الاصل
في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب ملاجئة للعدول عن الوجوب القاصر الى البعد
المنقص فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم
الا ان الوجوب نفس الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة تقرر
الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدد المزاحم والا ينتقل السببية
الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
كل جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير
بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القاصر المتصل
فان قيل ان اتصال الاداء بالجزء الاول قد تقررت عليه السببية من غير انتقال
والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتقال السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المسقط عنه تقرر السببية وهذا

الوقت فاضلا عن الواجب وسمي الواجب الموسع لان تعين بعض اجزاء الوقت يتعين
العبد فضلا ان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بانها سوى ذلك وهذا
يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع
وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق تعالى اى اختيار فعل فيه رفق وليس
ذلك بتعيين جزء دعا لا يتيسر فيه الاداء الا له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدي
الصلوة فى اى جزء يريد فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقد لا فعله كما فى خصال
الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا تعين شئ
منها تعين المكلف قصدا ولا فصلا لاختيارها ايها شاء ففعله فصيره هو الواجب
بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء
فى جزء من الوقت وتعين بفعله وفى المحرر هو احد الامور وتعين بفعله لا
كما يقال فى الموسع انها يجب فى اول الوقت وفى الآخر قضا او يجب فى الآخر وفى
الاول نفل يسقط القضاء وفى المحرر ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل
واحدا والواجب بالنسبة الى كل احد منهما آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد
معين لكنه يسقط بفعل الآخر **قوله** لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا
يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم وركنه
وعرف مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به لمعنى دخوله فى تعريف الصوم
على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له فى المعيار **قوله** ومثل هذا
الكلام للتعليل اى الاجابة عن الوصول بشئ بعلة الصلة للخبر عند صلوحها
لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم لو علم ان الاظهر من ههنا سببية
فيكون على السببية اذ قوله لنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل

لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان بطلان الفساد على الناقص لا يفسد وهو لا يشكل بالفجر
وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج بما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر فانه
في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواز النصف ففيه نظر لان اشغال
كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عندهم على ما مر فيعتبر
الاتيان بالفريضة اعني شغل كل الوقت بالاداء لتزامح احتمال اعتراض الفساد بالطلوع وهو
ذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببيته الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي
قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء يتصل به اجزاء الصلوة سبب لوجوب الجزء
الذي يليه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر لان الجزء الذي يطرء
عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لو جود فالسبب كل الوقت في حق القضاء
اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الاول الملاصق على ما مر قوله وجب القضاء بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قلت السبب
وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلت لما قدرنا في الذمة
بثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه تشبها بالكفرة فاذا انقضى حالا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان
الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كما
ذكر شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا بقي
عليه الواجب بحيث لا يتفصل عن جزء من الوقت اذا تم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال
فالمودى به اول الوقت لا يكون اداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد
الشروع يجب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم هو ما يكون

من النية كذلك لا بد لصوم النفل من النية فرضا او نفلا منها احترازا عن الحمل فتعين
المحل انما يكفي للتعيين لا لنفي الحجر واثبات القصد واما ادى فرض الحج دون التعين
فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يؤدي فرض الصوم بمطلق النية فلو نوى
واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين
الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين بإطلاق النية فان الاطلاق في المعين تعيين
كما اذا كان في الدار زيد وعمرو وقلت ما انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال
فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وثبت مطلق الصوم تعين
هو للايجاب وطلب الحصول فان قيل لما ذكرتم في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحمل
بالخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا كما لا يقال لزيد يا سالم عمرو وقلنا المنوي
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل بل بالعكس فتصير البطلان على الوصف وفي اطلاق اصل
الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف
ولو لم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما
واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احدا لا وصاف
لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
مع وصف آخر كالظهر ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله
ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى اعراضه وصرف الفعل عن الصوم لا لمعنى انه ينبغي
الشيء الذي هو نفل ليكون دليل نفي الصوم فان قلت به النفل اعراض عن الفرض
لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية

في الاجر المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما
اذا هلك النصاب من الفقير بغير نيه الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل
ايتاء ما في درهم الى الفقير بنيه الزكوة لا يصح عند زفر فكيف الحيلة قلنا المراد
الهبة المفرزة او الفقير المديون والكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامكانه عليه لانه لا يكون خبر العدم
اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى
تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت بصوم رمضان قلنا معناه انه عين
امساكا يوصف القربة لا يتحقق بدونه اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا
كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لا يجز صرفها الى الصوم اجوقلنا
انعدم شروعه صوما آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع به لا استحقاقا وفيه
اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض ان الامساك اختياري لا يجزي انما نشا من
عدم تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من حيث انها
عبادة يصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المنوي بها وجه الله تعالى لا
عوض هو الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى الصدقة حصل باختيار المحل ومعنى
القربة باحتياج المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير وهذا لا يملك الزكوة
قوله وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله
تعالى على العبد لزم تعيين نيه الفرض لما يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون
امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان
وصف العبادة ايضا عبادة وهذا يخلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة

تسليم ما على منزل شعبان وانما قلنا في جواب آية لانه في حق نفس الوجوب ليس
بمنزل شعبان بتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهذا رواية ابان
وروى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل
هذا اذا نوى النفل فان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن
سماعة وفي نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن
الفرض على جميع الروايات لانه لو تعرض من فرض الوقت يتصرف به النفل فما
فات عن اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقرون فيل فكيف جاز تركه
الدليل المنافي بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير منزله شعبان اذا تحقق منه
الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صرف النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام
نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وبعارض الرخصة بتحقيق
الحرج واما الذي يخاف به ازدياد المرض وهو كالمسافر فالخلاف على ما يشعر به
كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض
سهو وما اول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال
زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء مفرع آخر على تعين الوقت في
الصوم وحمل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في رمضان ولم يحضره النية
فعنده فركون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين
وان كان زمانا يعتبر واجبا بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق بالفعل
الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا
كما اشترى خياطا ليخيط به ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء
قصد به التبرع او ادى ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير الخاص لان المستحق

في الاحتمال الاختصاص للاكل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب
سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا الوقت
لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجود الذي هو وجود شرعي وهو فعل في الوجود
الحسي مقامه قوله والصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب
للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض
في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت قوله المختار عند الاكثرين ان
الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة متعددة بالكمال على
عند طريان الناقص كالصلوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي
الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر
على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء
الاول منه ليلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول
ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولما
يجوز نيته اداء الفرض في الليل الاول مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم
في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرويته يدل على ذلك اذ ليس
المراد حقيقة الرؤية لجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولاحجة للتغيير
بالرؤية عن الليلة الاولى من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله وكان وجوب الاداء
عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه رخص
لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل حق اداء

السارعة الى الانتقال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه
بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المنعقدة بالقبل
فان مر عليه فعل يجعل عازما على تركه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم
بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه فلنا كان المنعقد يجعل كانا تقديرا فالكل
الآتي لا يصادف الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران
بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم حتى واجد بالفقد يجزء
منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران كلها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد
الفساد لا يعود صحيحا قلنا الكل يتوقف الامساكات السابقة لتصلوحها للصوم فان
منا فيه في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض
كافيا يصح الصوم منه بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما لم يحكم
الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فيه والطاهرة قارن في اول
النهار لعله مخالف الهوى بناء على عدم اصباد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه
خارج عن جزء العادة لا مستند فيه واستدلا كما في الطائفة من البعض الكبرى فيه وفي الثاني
ايضا نظر فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة
بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا
التاسوما في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة
التاخير ليست من الشارع والذي لا يبتنى عليه الاحكام وهي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تخص ما قبل
نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما

النفل وقد لغت فبلغني ما في فحمها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وضع
العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله فان الفرض اسم لما الزمنا الزماه
الله اياه وثبت ذلك بطريق قطعي يجلب حاصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى
فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله نعم النفل واجبا آخر لا يسقط الفرضية
النائبة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف
بالاخوة وان ظن الناس ان ابيه باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا
قوله فيفسد اكل العمد السحري لانعقاد صوم البعض فيصح اكل العمد السحري لانا نقول
الصحة وجود فيفتقر الى وجود صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجح الفساد
في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقران النية بجميع الاجزاء
متعذر فاول الاجزاء معتبر وحرج فلابد من التقدير عليه بان يعزم في اول الصلوة
يمسك لله من الفجر الى المغرب ولا يطرء عليه عزم على الترك فتصير استدامته كالنية
في اول الصلوة يجعل باقيه الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا
يقبل التقدير على ما مضى من الامساك لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقته
كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة
متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدمة المقارنة لبعض اجزاء اليوم
متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيا من اجزاء اليوم تصير مقارنة
لها تقديرا لا تحقيقا في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح
بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط قوله

فصل والنذر بالمطلق لا يتعلق الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث
معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين
خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لان الفعل
عند شرطيه الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر من انه عبادة عما يكون
الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما الفعل جواب
سؤال يقرر ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لصح الفعل فيه من النهار
فاجاب ان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم بالفعل كالفرض في رمضان
فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية كون موقوفة
لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين
والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها هي من المحتملات فاذا صادفت قبل
نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وسعيا نه انصرف اليه والا فلا
صح الفرض والنذر المعين والنفل فيه من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله
واما القسم الرابع من الوقت وهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة
وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سائر الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف
من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته كوقت الصلوة ويشبه المعيار
من حيث انه لا يصح فيه مرارا لا حج واحد كالنهار للصوم وبالنسبة الى
العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاصل على الواجب حتى لو اخره في العام الثاني
كان اداء بالاتفاق ولو فوت في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز
تاخيره عن العام الاول وهو لا يتسع الا لحج واحد فاشبه المعيار من حيث انه لا يسع
واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول فيشترط ان يكون

بعد بفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل يقابله الاكثر في حكم العدم
واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا وهو الصحيح الكبرى لانها نصف النهار الصوري اعني
من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال وهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس
الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الصحيح الكبرى يرجح لعدم مقارنة النية
لاكثر النهار الصوم خلافا للشافعي والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب
انه يجوز التفل بنيته قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا
وان يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كما دراك الامام في الركوع
قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس فلا فهذا
الصوم وان كان من القسم الثالث من حيث ان الوقت معيار لا سبب لا انه من جنس صوم
رمضان في تعيين الوقت الذي لذلك الصوم حتى يتأدى عطلق النية في النفل
لكن لا يتأدى بنيته واجبا آخر لان تعيين وقت النذر انما حصل بتعيين الناذر لا
بتعيين الشارع فيؤثر في ما هو حق الناذر كالنفل حتى يصرف الى ما تعين له الوقت ولا
يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا يصرف الى المنذور بل يقع عما نوى
فان قلت قد قيدوا النذر في اصل القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين حتى
حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم انصرف اليه من الليل بعد
مسلم ان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب
فانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني فيضاف قسما براسه فلا ينحصر الاقسام
في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك
ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا
حكمه اقتصروا في اصل القسم الثالث واحكامه على ما يكون اشبه بالقسم الثاني

فتدبروا

بخلافه ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **فصل** في
ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع امرا ونهيا وقد ذكر في آخر اصول فخر الاسلام في
بيان الاهلية حيث قال الكفار اهل لاحكام الاداء بها وجه الله لانهم اهلا دائما
فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهل الثواب الاخر لم يكن اهلا لوجوب
شيء من الشرائع التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه ولانه الايمان
بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع شرط تقدم الايمان
لانه راس اسباب اهليه احكام العبد الاخرى فلا يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان
ترجمة الفصل بما ذكر خطا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف
يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار لا يخاطبون بالتوصل الى وقوع
الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان
لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف لوجوب
اداءه امرا فرضوا المسئلة في حربي من حربنا وهو تكليف الكافر بالفروع
تسهيلا للمناظرة قوله في حق المواخذة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم
يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق حرمة
الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب بها لهم وان الاداء واجب عليهم وهو
مذهب الشافعي وعليه اكثر مشايخ ديارنا وذهب البصريون انهم لا يخاطبون بها واما يحمل السكر
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المحققين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على
عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكر في البرهان وهو الموافق لما ذكر في

فان عاش الى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كما جرا الوقت في الصلوة و
ان كان مات تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم ثبت الاشكال فان قلت
كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق واجب في العام الاول
بحيث لو اخره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لاجميع العمر
فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبتا التوسع وجاز التاخير على قول محمد من
ان وقته جميع العمر فكيف يامر بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف
بالتضيق للاحتياط لانقطاع التوسع بالكلية وهذا جاز اداؤه في العام الثاني
وحكم محمد بالتوسع لبقاء الجائز في بقاء الانسان لانقطاع التضيق بالكلية
ولهذا يامر بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبتا 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 الفوات يعني ان التعين ههنا ثبت لعارض
خوف الموت لا ان الامر اصلي فاذا التعين انما ظهر في حرمة التاخير وحصول الامر
لا في اشغال ذمته بالفعل بخلاف تعيين رمضان للنهار فانه امر اصلي ثبت تعيين الشارع
فيظهر اثره في الامر وعدم وجوب النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا ان
افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل
واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدره بان يكون من وقت كذا الى وقت
كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن
الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم
على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان صحة
مسئلة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون شبيها بالمعيار

اعني الايمان وايضا مسقوط بالامر بالايمان فامر ايضا لسيل الثواب فان قيل
الايمان رأس العبادات واساس الطاعات فكيف يثبت شرطا وبيعا الوجوب
الفروع الاترى ان السيد اذا قال لعبده زوج اربعا لا يثبت الجزء بذلك
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة في الآية
يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب
عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس
للتخفيف بل للتحقير بمعنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب
عن تمسك الاول فهو ان المؤاخذة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في
الدنيا ولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة وهو عين النزاع واما المؤاخذة على ترك
اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف
اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء
عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى
ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله
تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسلة حمل المطلق على
المقيد قوله عندنا ليس بمعناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عند الشافعي بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات
من الايمان قوله والاستدلال الصحيح ما قاله ابو خزيم بقوله تعالى ان يشهدوا يغفر
لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيآت وقدر القصور من الحسنات فقد
يقال ان الذنوب من الاعمال تبطل الردة **فصل** النهي هو قول
القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والحمل

اصول الشافعية من ان كلهم بالخروج عما هو المعتقد بهم بتركها كما يعذبون بترك
الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواظبة على ترك الاعمال بعد
الاتفاق على ان المواظبة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على ان
بالعقاب في حق المواظبة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد بينا ان
محل الوفاق ليس هو المواظبة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد
الوجوب فالآية تمسك القائلين بالوجوب في حق المواظبة على ترك الاعمال ايضا
ولهذا اجاب عنه الفريق الثاني في بيان المراد بالمرتكبين من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون
العقاب على ترك الاعتقاد وردبانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا نسلم في
الآية لجواز ان يكونوا كافرين في اضافة العقاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب
على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كما نفعل من سوء ونحو
ذلك ويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع
على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وان تحذيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية
فائدة وترك الكذب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة
وهنا ليس كذلك والمجهول عام لا مخصص له بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع
ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر في العبادة
ليس للوجوب اجيب بانه ليس للوجوب على تقدير الاتيان به ولا استحقاق العقاب
على ترك الا على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به لتحصيل ثوابه
فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط

لعينه وقال الشافعي العكس وثمرة ذلك انما يحل يترتب عليه الاحكام امرا فالحاصل
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم للثواب والبيع
للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فيجب ان يعلم ان في تلك المواضع ذلك
الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك وارتفع ذلك الوضع فيها وفي كل موضع بارتفاع الوضع حسن المنهي
عنها لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي وان دل الفعل الشرعي
المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك
لغيره ان كان مجاورا وهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو فاسد عندنا حتى يفيد باطلا
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا يفيد بوصفه لعدم
الدليل على ان القبح بوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد
في باب الرد على من زعم ان الطلاق في غير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى
عن صوم يوم النحر انهانا عما يكون وعما لا يكون والنهي عما لا يكون لغو لا يقال
للاعمى لا تبصر وللاديب لا تطرب تحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على
الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باتباعه خلاف النسخ فانه يثبت
ان الفعل لم يبق مشروعا لوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وفعل الاخوات
وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مسائل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر
مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية كالعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح

او حده

في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سيوفي الكلام
ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او
شرعي وكل منهما اما ان يكون تعلقيا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او
لغيره فالمقصود بيان تعلق حكم التعلقي وهو الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرعي
والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغيرها لا يتحقق
من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل
واما مع وصف كونه عبادة او عقدا محصوصا مما يتوقف على شرائط ويترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرط وورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف
كونه عبادة وعقودا ففي الحساب ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية
لا يتحقق الا بالشرع فتصرح المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بان كان
وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع
دالا على الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس
بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والاجارة والقبول
وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي فالاقتضاء
قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم
بمعنى انه يكون قبيحا فنهي عنه بلا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري
والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته
او بلزوم بواسطة الغير ويحمل على القبح لغيره ذلك الغير ان كان وصفا قائما
بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان محاورا منفصلا عنه فلا والنهي
عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة الغير على القبح

لعينه

صلوح صحيحه وصلوح غير صحيحه وصلوه الجنب وصلوح الحائض باطلة ومن
الناس من منع هذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل عند
تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام تم
لا استدلال لمن على اقتضاء النهي الصحة ذكر قوله والفتح مقتضى النهي لكنه لا يصلح
لالزام الخصم لانه لا يقول بالفتح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل
الكلام المراد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة و
البيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب و
سقوط القضاء وموافقة امر الشارع ونحو ذلك مما يترتب الآثار عليه كالملك ونحوه الذي
ذكر لم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على
الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي الفتح والمنهي عنه يقتضي الامكان لا
بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل الفتح على غيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظا
على المقتضي وهو الفتح وعلى المقتضى وهو النهي بان لا يكون دعيا عن المشروعية
بخلاف ما اذا حمل الفتح على الفتح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط
النهي وجعله لغوا عبثا قوله والبعض منهم ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة
وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانها
يعني لا يجب القضاء والمحاذاة انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان
بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي و
الجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به وهو محال اذ
المنافي به لا يكون الا معنا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان

اما كره قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي عن
ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعتبر شرعا
وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عن صومها وصلوتها
لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام بعض التفصيل وحاول
الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع
ان وجود الفعل المشروع بامر من يفعل العبد وباطلاق الشرع فالنهي امتنع
الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
تأمله مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الامساك مع النية
في النهار فاذا صار صوره عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد فاعترض بان النهي ورد عن مطلق
الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاشكال
وجهان احدهما ان النهي لو دل على الصحة لكان النهي عنه عند الشرعي هو المعتبر في
الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه
في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان
لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه
الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعتبرة والحالة المخصوصة تحقيقا لا نقول

الامر في العبادات ويمتنع خروجه عن السببية للثواب المطلوبة منها في المعاملات
ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لامر
خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله
لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون
من الشروط تر لاحتمال في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعلوه في الصلوة
مجاورا وفي الصوم وصفا لازما الماسيجئ قوله كالبيع الشرط بعني شرط الاصحه
العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل
العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد لجهة الشرط امر زايد على البيع
لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام
والربوا اي كالبيع في الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض في البر الربوا بمعاوضة
مال بمال من جنسه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
وهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فاسد لان الخمر
جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود او الانتفاع بالاعيان لا
بالاثمان وهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعيان وصار الثمن من
جملة الشروط بمنزلة الاتي الصنايع ففسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم
او المتقوم ما يحبس بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابه بالنص
لعدم تقومها اكما يصلح للثمن لانها مالا لان المال ما يميل اليه الطبع ويجري فيه
الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري عليه النحو والضنة قوله وصوم الايام
المنهية اعني العيدين وايام التشريق فاسد لانه طاعة لان الصوم بنفسه مشروع

اذ يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا تسلم ان المنهي عنه بالغير
لا يكون من جزئيات المأمور به قوله مما تصادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور
به والمنهي عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا تسلم
تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب
في مثل الصلاة لكونه مملوكا ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط
هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا
لكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ
لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية
لامر موجود اذ هو المكلف فان قيل لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه
قلنا لان ذلك الخارج ان كان خاصا بالكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه
وان كان زائدا فيه ينقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن
فان قيل لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن
جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز لا ان مثله صحيح لمعنى في
مثله نفسه بحكم الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن عندنا لذاته الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع
الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت
الطهارة مأمورا بها مطلقا من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بالماء
به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما موديا بالعرض فلا
يتادى به المأمور به مطلقا لانه تقتضي الحسن لذاته قوله وعند اي عند الشافعي
الباطل والفاسد عبارة عما قابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة

الجهة الاولى حتى لو قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر
يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما قالا لله على ان اصوم ايام حيضي بخلاف
ما لو قال عداوكان النذر يوم النحر او حيض او ما صوب ابيه او ستوامه فلا جهة
فيه لغير المعصية فلا يصح النذر بها اصلا وتحقيق ذلك ان النذر انما يجب بالقول
وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي
الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذاب الذي
مات فيه الفار لامكان ازالة السمن على السمن دون النجاسة فلا يجوز اكله
لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام
المنهية والصلوة في الاوقات المكروهة المنهية حيث يفسد الصوم دون
الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من
قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المحاور لكونه ظرفا
لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكلي في الاسم كالماء
وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات منفصلة
الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء
منها عبادة لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي
انما يلزم لاقتضاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام
واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فجاز الترك
فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فانها تضمن القيام والركوع و
القعود والسجود ولا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يعتد بالسجدة ما انعقد قبل

لكونه امساكا على قصد القربة وذهل النفس مخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء
بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لمن الاوقات باعتبار ايام اكل وشرب على ما
ورد به الحديث والوقت معيار للصوم المقدر ويعرف به وكان بمنزلة الاوقات
او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم
خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة
معيار للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة
المعينة ان النهي ورد عن عين الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة ولا يجوز
الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عدم الاطلاق فيصح
لغيره اذ لو صح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوجود الصوم دليل على انه لا يكون
منهيا عنه لذاته فقال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث
وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة منهيا عنه ومن حيث الاضافة
الى اجابة الداعي يكون منهيا عنه لكونه فقال والتحقيق ان الصوم في هذه
الايام لما فيه من ترك الواجب والصلاة على الصوم هو الاول دون الثاني لا
اختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاصناف التي هي الاكل والشرب
والاجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع وترك
الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل ففي الصوم في
هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وكان قاصدا الاباحة لكن صح
النذر به اي بالصوم في الايام النهية لان الصوم نفسه طاعة واما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه
والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار

الجهة

كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع
بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اهم وانتم هو ان النكاح
انما شرع للحل ضرورة بقاء النسل وبالنهي يثبت الحرمة وتنتفي الحل اجماعا فيتفق
مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما ترد لاحكامها لا لذواتها تحلا
البيع فانه شرع للملك قاصدا حل الاستمتاع لا لذاته واما النكاح حال الاحرام
والاعتكاف والحيض فانما ورد لظهور انه في المآل يفضي بعد رفع العوارض
لانقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي
ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل
الانتفاع منوط عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي
عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل طالما السؤال نقض
للقاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع
على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب و
استيلاء الكافر وسائر المعاصي فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا الحرمة المصاهرة
والغصب والاستيلاء الملك وسائر المعاصي رخصة الافطار وقصر الصلاة
والمسح للاقامة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان
القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصوم
المذكور فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لعينه وكل ما هذا شانه وهو
قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الامور
المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المنع المذكور منعا
للبديهة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان فراستناد

ولما كان عبادة محضة وجب صيانتها والمقضي عليها فيكون المعنى في حقها مقضيا
امتناعا عن ابطال الفعل وهو واجب في حقها يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل
المعصية وكان المقضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال
الطاعة وترك المقضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية هي ابطال
عبادة فترجحت فيها جهة المقضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المقضي
فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق ما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات
واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة
كاملة اوصياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة نوافيها
في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة ولدها فهي ملقوح
به الا انها استعملوا بحذف الجار قوله والمراد بالثمن ركن البيع لانه وسيلة
الى المبيع لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والامر
مقصود اصليا والدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز
مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه ما دام المال على
التراضي واللفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا ترى ان حق المبيع
بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله وكذا اي مثل بيع
المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لانه ان اشتهر فيه لما يراد لا
نفي هذا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفى لتحقق النكاح فيه من سقوط
الحد الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد
وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في
محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا المبيع في معنى المبيع

كقوله

في الرحم عند الزوج ويصير شيئا واحدا ويثبت هذا الماء بعضه من الوالد الى اصوله وبعضه من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى التعصيل منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء من كل واحد منهما قد صار جزء من الآخر اذ الولد بحال يضاف الى كل منهما فكان كل منهما يفعل الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه زال في حق الموطوءة خاصة ضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاعداد والاسباب معناه فرتبعدى الحرمة الى الاطراف وانجاب الحرمة الى الاسباب فلو لم يعتبر في الشبكة لوطئ ملاكه حلالا او حراما لانه خلق من الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام لا بد الهو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع وهذا له النبي عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قربه على تخصيصه عموم معين لانا نقول لا نعني لامتزاج الماءين وانخلاق الولد كونه حراما وباطلا غير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه فلهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة نصابه واما ما عدا ذلك فقوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة انتهاء ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله ولم يفد بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او قرار الضمان على الغاصب لان السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب لان من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المنوط على خروج المغصوب عن ملك المغصوب

المنع بالطلاق والظهار وليس كذلك لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح
اعتبرهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا انهما حسيان بمنزلة الشرب والزنا
وليسه اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى عدم اسقاطه
ما ذكره في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند فكانه سكت عن جواب المنع
لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين الاجماع وبناء على فساد ما يوهم من كون
الطلاق في الجملة منهيا عنه لذاته وكون الكتاب من احكام الظهار والامارة
المطلوبة فاستعمل بحمل الاشكال ودفع ما يوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية
لا توجب التحريم تاكيد ودليل على ان من الافعال الحسية ينبغي ان لا يوجب
الاحكام المذكورة لكونها نعماء اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة
فلما فيها من شوب المعصية والمعصية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من
الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع بالجزء الاخير
لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد
ملعون قوله فيتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى واصله من الاباء
والامهات واصوله من الاباء والامهات لانه قوله في حق النساء صوون افامة
السبل كما سقطت حقيقة المعصية في حق آدم فلذا صرح بذكر امهات
النساء وهو احتراز عن الكفو الاطراف بالابداء وهو منع تفسيره بالاب و
الاجداد والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى
الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لو عرض الزوج
اولادها على ابا الزوج او جده فان قبلهما ان حرمة الولد يتعدى الى الفرع
لوجود المعصية فما وجه تعديها الى الاصول احيانا ماء الرجل يختلط

الاسيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاسيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على
ثبوت الملك بالاسيلاء على المال المباح وعلى التصيد دليل على ان المنهي عنه لغيره
وهو عصمة المحل اي كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد كصيد
اموالنا غير ثابته في حقهم لانهم يعتقدون الاباحة فملكوا بالاسيلاء فكانوا
في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم تبلغه الخطاب من المؤمنين في
زمن النبي عليه السلام فيكون اسيلاءهم عليها كاسيلائهم على الصيد ولما كان هذا
مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابته في حقهم لانهم يعتقدون ذلك اشار محمد
عقيبه الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا بالدار عليه
حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فقد زال الاحراز
الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاسيلاء محظورا والاسيلاء
فعل يستدعي حكم الاستيلاء في حال البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى
على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم اذا تصيد ثم ترك المتصيد ليس بمنهي
عنه لغاية ولا حرمة للمحاوز على ما سبق فصل اختلفوا في
ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او العكس وليس الخلاف في المفهوم من القطع
بان مفهوم الامر بالشيء يخالف مفهوم النهي عن ضده ولا في القطع بان
صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل واما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به
وهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له
عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي
عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي
عن ضده فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد مما

منه ليكون القضاء بالقيمة حين الخاصة اذ لا جبر بدون العوض وما ثبت بالحكم الشرعي
يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر عقد ما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط
وزوال ملك الاصل ضرورة لم يتحقق فملك البدل متروك عليه وما كان زواله
الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المتصلة التي لا تتبعه هاكا لولد وذلك ان
الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت
فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل
وان قيل هذا بدل الخلاف كما في البيع لا بدل مقابله كما في البيع وجبان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى اثبات الملك الاصل عند
القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حضور
المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لكن لا
يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهما
قدرا له كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي
ان يكفي بدلا في جميع الصور ادنى ما يدفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد لحاجته الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا
خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الضرر بادآء العين فلا يترك
الاعلى الضرورة كما في المدبر كلا ابطل حقه قوله وهو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد
يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب
الرد والمفوت الا ترى عدل عن ذلك في المدبر لتعذر اعدام الملك في العين فجعل
بدلا عن القضاء الذي جاء به كضمان العتق يجعل بدلا عن العتق عند احتمال ايجاده عليه
اعني ملك العين كما في العتق ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في ام الولد قوله واما

الاستيلاء

الصائمي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها ماموره بالكف وذكر
المدة تقدير للذكر الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يصور كما ان من نخص
واحدا فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمان من النكاح والخروج
لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لا لانها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم
بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او
النكاح حراما وبفساده ولو تحقق بمنى ان لا يامر الا بترك الكف لا ترك الخروج و
الجماع وانما كان المقصود هو الحرمات والتزول عما حلت العدتان اذ لا استباع في
اجتماع الحرمات فيحتمل ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء
ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد اولى واحد انقضت
بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر لا يتصور
انصاف التي في زمان واحد بفعلين متخالفين من كملوس قوله والمامور بالقيام
تدفع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان تعود المصلي
لا يفوت القيام المامور به قوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا
يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم
تدفع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي
عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضد اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت
للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيا من الرداء والازار
فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يكون
شيا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس

وتزويجها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن ضده تحريما دون الند
ومنهم من جعل الحكم عاما اذا اتحد القصد كالحركة والسكون ومنهم من قال الامر عند
التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في
الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود
يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه سلاما ذا تعين زمان وجوب
المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد
حتى لو امر بالخروج عن الدار فمادام يشتغل بالقيام والقعود والاضطجاع
في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمتها انما تكون من
حيث انها ترك المامور به وهو السكون في الدار كما مر في الايمان بوجب حرمة الشقاق و
البهوتية في المعصية لكونها من اداة الكفرة في النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد
ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وتحاصل هذا الكلام ان وجوب
الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره
اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار
ليلا يفوت عند الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في
معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر وطي آخر فيقتضي
حرمة النزوج لكونه مفوتا لتربصن والنهي عن عقده النكاح يقتضي وجوب الكف
عن التزوج هذا اضافة الى ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له
كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وطيها وقرف
الماء منها يجب عليها عدة اخرى وتجب ما توى من الاقراء من العدتين وعند

يتعلق بما يتعلق السواد لكثرة آيه من حفظنا او يتعلق الواحد كما قالت الصحابة فاورد هذه البحث
في احد عشر فصلا **فصل** في الاخبار فان قلت كيف جعل مورد القسمة
الخبر وفي القسم الاخر والذي يدل العقل ايضا يقال بالطرق المذكورة قلت لان المتصف بتلك
بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والذي يدل ان الاخبار وكونه كلام النبي عليه السلام
متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكن تهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد قوما اخرا
عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يحصرهم الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين
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 لا يمكن تواطؤهم
على الكذب اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى المعتبر في كثرة
المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور
مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وما ذكر
العدد الذي بيان الاماكن فما كيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر
حتى لو اخبر جمع محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وما يمثل به اليهود
بقتل عيسى وتابعيه دين موسى فلا تسلم تواتره وحصول شرائطه ثم كل عدد تم التواتر
لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على سلب عقلية لم
يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله الاولى اي المتواتر يوجب علم المقين لان اتفاق
الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واحلافهم
واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لو تواطؤا على الكذب
وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن

المحيط هو ليس غير المحيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا

قوله والسجود يقع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون ممتثلا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مأمور به دوام الطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عامة فرض في وقت ما يكون ممتنعا للقصور بالامر وانما قال في عامة فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين والركبتين لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيقه لان انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجس تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصال الاثر والصوق بها وهي لا تزول فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق والاثر ما فانه لا يبقى هذه القوة ولا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستعمل لكل غير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في الصادات التي لا قائلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والقصد بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام بحث عن كيفية الاتصال من طريق التواتر او غيره وعن حال الراوي في نفسه وعن سرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المدار وهو السماع او المشافهة وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة والعمل وعن سند السنة وهو الرجال وعما

نعلو

الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم يضم اليه في الاضافة الى ما يرد على الظن
فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اخبار التي نزعوا عن وصمة الكذب اي
الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي ثم يحصل
زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر والملة الامة بالقبول فيوجب علم الطمانينة
وليس المراد بنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل
الكذب والا لكان المشهور موجبا لعلم اليقين لان القرن الماضي والثالث وان لم يتزهوا
عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر ولما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد غلب
بطريق التواتر الموفر الدواعي على نقل الاحاديث ودونها في الكتب وفي كلامه
اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم
الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد وقوله
والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب بشيء منهما وقيل
يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل
ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم
وذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم
وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا باثبات الملزوم على وجود اللازم والمصنف
منع الملزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهر غير موجه الا ان يعتمد على ظهور
وهو ان اتباع الظن قد يثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على
ان العلم قد يستعمل في الادراك الجازم كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم
واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل معنى المطلب والاجماع لاستماع الترجي

نوا لحوهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة وبغداد فالامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحصل النقيض اصلا
ومنا فاته الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى لا
يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات
فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين
عند توازنهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم
الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اما الاول فبانا نمسك في الضروري
فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف الطرق
الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاختلاف
بالبديهي يعود الى منع الاستلزام في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني اي الشهور بعيد علم ما سيزيده
توطين وتمكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث
يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الشهير عند
ملاحظة كون ذلك خلاف الاصل فالمتواتر لا شبهة في انصرافه الى صورة وهو
ظاهر ومعنى حسن تلقي الامة بالقبول والمشهور في انصرافه كونه صورة لكونه
آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفي اصل

والعقاب وغير المقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به
عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد محتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا
نسلم ترجح جانب الصدق في الحيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل يشاهد بان خبر
الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا
لزم القطع بالمتضادين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما
ان الاحاد في باب الآحاد منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر
الواحد فيفيد الظن وقد تقدم في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب
وهو في الجملة والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآحاد عمل القلب
وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في خبر احكام
الآحاد انما ورد لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد
فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منهما **فصل** حاصل ان الراوي اما
معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس
او لا وان لم يكن فقيها فان وافق قياسا قبل والا فلا واما المجهول فاما ان يظهر
حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده و
ان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا او سكتوا عنه
فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الفقه عنه فان وافق قياسا يقبل والا
فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء
وافق القياس حتى كون حجة للحكم به لا بالقياس او خالفه حتى ينتفي به وجوب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة

على الله والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان فرقة هي الثلاثة فصاعدا وكملة
لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قوله الاحاد يوجب الحذر والحذر العمل وقد ثبت
بان الفتوى المراد في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص العموم بغير المجتهد بقرينة
ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مساغ ومجال
على ان يكون العمل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما
الا انه قد خص الاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واما السنة فلانه عليه
السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب
فقال الهذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا
هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الاواد من اصحابه الى
الافاق لتبليغ الاحكام والجواب قبولها على الامامية وهذا اولى من الاول لجواز ان
يحصل للمبلغ علم بصدقهم على انه يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار
آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا معاضل
دليل وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم
التواتر فلا اقل من الشهرة ورد يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة وغيرهم
الاستدلال لخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك
وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كما لقول الصوفي وقد دل سياق
الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنص خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض
اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله
والاخبار في اكثر الامر دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول
ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب

والعقاب

معقلة على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة
في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه
ويستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا
وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم له لانه حكي بثبت بالقياس
فعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى
منه فقد يقطعيا وقد يبقى ان العام الذي خص منه يجوز ان يخص بالخبر والقياس
قوله كحديث المصراة من صريته اي جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها
بالشد وترك الحلب مدة لبنها المشتري كثير اللبن وقوله المصفف لبنها
المشتري بمباينة نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا تصروا الابل والغنم من اتباعها بعد ذلك وهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان يحطها ورد معها صاعا من تمر وروى ما احد النظرين وروى من
اشترى شاة محفلة وهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث
مخالفا للقياس ان يصح ان يقدر ضمان العدوان بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى وبقدر بالقيمة بالسنة
وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فلم
يكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا مراء في ذلك
يجب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لانه بعد فسخ العقد طرء
له تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون
ملكا للمشتري مبنيا ضمان المثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح

فان كان وجود ها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف
وان تساويا فالاصل راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري انه لا خلاف في تقديم
القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت العلة بنص قطعي
ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي
واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يفيد اصله لانه من حيث
انه قول الرسول لا يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي على
الذي يبتنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا
شك ان ما يفيد الاصل راجح على محتمله المبني على تقدير ثبوت العلة قطعا
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا
عنه فيكون مظنونا والاحتمال الى القياس اكثر فهو خارج عن الخبر الذي لا يطرق
الا في طريق نقله وهو عارض فوجب تقديم الخبر عليه القياس الخبر متواتر المعنى وان كان
آحاد ها غير متواتر فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الواحد المعروف بالرواية دون
الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف
بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحثا ما الاول فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم
الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف
في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال
عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه وهذا نجده في كثير من الاحاديث سئل الراوي
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالزيادة والنقصان
واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرع مستحدث فان خبر الواحد

مقدم

اليه قوله عليه السلام لم يفشو الكذب واما اعتبار كثرة الثواب وقلته فالذي يجاب به في
الآخرة فلا يجري ان الاول خير لكثرة ثوابه وقلة معصيته او الآخر لايمانه بالغيب
طويلا وتعبده مع انقطاع مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق
السنة مع فساد الزمان فصل في شرائط الراوي قوله اركنه ذكر الضبط
والعدالة الان الصبي الكامل المميز ربما يكون ضابطا لكن لا يجب الكذب لعلمه بالاثم
على تقدير ان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده وهذا يسأله القاضي عن هذا الكافر
ان اشهد على كافر صدوطعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينه عمل على ملازمة التقوى
والمروة من غير مايخل عادة احتساب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك
بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف
في الوزن تحبيه والاحتماع مع الاراذل والاستعانة بارفع اليه والاحتماع بهم في المجامع
الاسلام لان اكثر اعظم الكبائر فخرج بقيد العدالة الكافر كما خرج الفاسق والمبتدع قوله
واما الضبط فلا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يبصرون شهر الاضافة بل السماع وسماع من غير تكبير الا ان
هذا يفيد الرجحان على ما صرح به وسائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله
وهو مذهبنا في الترجيح فصل في الانقطاع وهو فيما ظاهره كالارسال
وباطنه وقد الى اما الامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور
او لكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما الامر يرجع الى نقل الناقل يفصان في العقل
كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور في
الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير راجع الى انكار اخ الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين
ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة

وهذا تكلف ذكره المصنف فظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة
ومعارض للاجماع في ضمان العدوان المثل او القيمة واول بعضهم بان المراد انه
ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بمقتضى القياس انما احدث
بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الاقطاع بان هذا الحديث معارض
لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول فذهب بعضهم الى
ان هذا كناية عن كون مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط اذا انفرد
العدالة والضبط لا تاس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قبل عدالة الجميع ثابتة
بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي
اسم لمن شهد بطوا صحبة النبي على طريق التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن لقي
النبي سواء طالت صحبته او لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر
الناس منهم عدول وغير عدول قوله في رواية بفتح الباء واصحاب الحديث
يكسرونها قوله لما خالف القياس عندهم وذلك ان المقر لا يجب الا بالفرض الترامي
او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه سالما لم يستوجب
بمقابلته عوضا كما اذا طاعها قبل الدخول وهلاك المبيع قبل القبض قوله
كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول احد ما قبله ابن عباس وقال به الحسن عطاء
والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل على الاكثر حكم الكل مع
كونه مخالفا لظاهر الكتاب قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل
وقد قال عليه السلام ستلي امتي شرار لا يدرى اولهم خير او اخرهم فكيف الوثوق
قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بالنسبة الى شرب
الخمر بعد التحريم والمراد سيرة العدالة والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار

ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان العدد ان الفاضل عدل ضابط فلا يتهم
بالغفلة عن حال الرواة ولا يجوز نقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان
امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا ترى انه اذا
قال اخبرني ثقة يقبل كما مر يشير الى ان الشافعي حكى ما يقوله اخبرني الثقة حدثني من
لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وهو لا يروي عن حسان وذلك مشهور
معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس وفيه بحث لان الكلام في خبر العدل
وهذا مستنكر يرويه راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في معنى المرسل
الكاذب الا ما كان لقوله حفظتم ام نسيت صدقتم مكذبتم معنى وايضا الاحاد
فان الفرد او الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضها
وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله ولا يحتمل ان ذلك كلام الرسول وهو روى
منه وسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى عن ابن عباس
ان النبي قضى بشاهد ويمين لعلي بن ابي طالب وهو معارض بقوله واستشهدوا الآية ودلالته
من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد يحمل في حق ما هو شهادة فتصير مرجليين او
رجل وامرأتين وتقييد المجمل يكون بيانا للجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى
ذلكم اقسط عند الله اي اعدل للشهادة وان لا ترتابوا فيه يدل على ان الحق ما يتعلق
الريب به وهذان النوعان ليس بعد الادنى الثالث ما ذكره المصنف وانما
اقتصر عليه لانه ربما يكون الاجمال والخصوص فيما ذكر لم يشر الى ان يترك بعض الامور
الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان كتبوه وادى في معناه
اقرب من اسقاط الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد
ذلك امر ابتداء عمر معاوية في الدين بناء على خطايه كما يعتقد في الاسلام ومحاربة الامام

بين الراوي فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم
يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي
الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان
يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا رواية عن عدل فان قبل اشتراط اسناد غير باطل لان العمل راجح بالمسند و
الاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره
مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة راويه فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى
امر قد يحصل الظن او يقوى موجب العمل وعندنا يقبل ويقدم على المسند استدل
الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة
وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك
فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه الاول انها يدل على انه فوق المسند الاول
ارسال الصحابي وقوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلا منا في ارسال
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على
من يجوز ان يكذب فعند ظن كذبه على النبي وهو معصوم اولى وقد عرف ان ليس
النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن عدل
الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جر مثله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا اليه الغير لعمل الناقل ذلك الغير الذي حمله هوى النفس
فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك مطلقا
بل ربما يرسل لعدم الحافظة بالرواة وكيفية الاتصال به ويسند الى العدل تحقيقا
للحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله وبالجواب عن اسناد الشافعي يعني

الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله لا تنكح المرأة على عمتها
وخالتها قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي و
جنس اليمين على المنكر ولا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله
وبحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد انه قال سمعت رسول الله وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن لا انه انما اورد هذا الحديث على
اصل حنيفة لما جاء بان هذا الحديث رواه علي بن زيد بن ابي عياش وهو من لا يقبل حديثه
واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة
لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار
وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لغوات وصف اليبوسة ولا يكون
نوعا آخر لبقاء اجزائه عند جريانه تماما كالحنطة العفنة ليست حنطة على الاطلاق
لفوات وصف الاشتداد ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة الرطبة
قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء عرض
عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف
بالوصف فلا يجوز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل
الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزيب
والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من وصف العباد
قلنا ممنوع على العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس
في مقابلة الخبر قوله واما بكونه زيادة عطف على كونه واما المعارضة الخبر المشهور وكذا
قوله واما بالاعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول

وقتل الصحابة لانه قد ورد هذا الحديث الصحيح بل المراد انه مبتدع لم يقع العمل به الى
زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي ان النبي قضى بشهادة شاهد واحد
ويمين صاحب الحق وروي عنه ان ابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد مع يمين المدعي وعن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين وعلى هذا لا يكون
العمل من مبتدعات معوية قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا
لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله واما رد خبر الواحد في معارضة
الكتاب لان الكتاب يفيد القطع لكونه متواتر النظم لا شبهة في نسبته ولا في سنده بخلاف
الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فيجعلها ظنية بتخصيص خبر الواحد اذا كان
على خبر آحاد عملا بالدليلين من جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته
ضرورة ان الظني لا يصلح للقطعي ولا يفيد الكتاب ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ
واستدل في ذلك بقوله عليه السلام ستكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه اجيب بانه خبر واحد قد
خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور ولا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسلم الاصول
على انه معارض بالعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقد
طعن في المجد الزمان في رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وقوله في اسناده واطعن
بن الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته
الزنادقة واراد البخاري اباه في الصحيح لانه 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 طمأنينة وهو قريب من علم اليقين في العمل
ليس بحيث يكفر جاحده وهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات

مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن ثابت لا نا نقول
ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان
المراد انفاق غير هذا الراوي والا فهو مما يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر
الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه قبل ان العدالة فيها اصل بشهادة
النبي وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان
غالب فلا بد من العدالة المرجحة بجانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى
الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه
في امر الدين فان تاديء الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والجوارح
فالاحناف في عدم قبول الروايته لاشتقاء الاسلام والاكثر الجمهور على انه يقبل وانما
ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا هواه بذلك الحديث يعقول
للشيء المذكور اشارة الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر والفسق
فصل في محل الخبر سواء كان خبر اعن النبي او لم يكن والمراد
خبر الواحد ولذا دخل المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا يثبت باخبار
الاحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان عمر اجرا اهل
قباء تحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبر
بذلك امرأتين فيحتمل انهما جاءا جميعا فاجراهم قوله لتمكن الشبهة وجه بانه لا
عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
وانما المريب بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تندرء
بالشبهات وهذا مدخل لاثبات الراي في ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج
الفاسق والمغفل ونحو الكافر والرواية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج كل من لقيد

فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وادية
مقالات النبي او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ اذا كان تركوا
لزم عدم عدالتهم واذا لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا
لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا
جعلناه قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية بالعقلية
وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى
ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر معارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن
رب اصل تخلف الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ انه يبلغ كل احد كل حديث لكل احد
بل عدم الاخفاء ولهذا قالوا لله فاسألوا اهل الذكر وما حديث الجهر بالتسمية فهو عند هم
من قبيل الشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معويه وردوا على تارك الجهر
بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطرب رواياته فيسبب
ان عليا كان يبالغ في الجهر ومعاوية معه وبنو امية معه آثاره فما الغوا على الترك فعلمت
انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فلا يخفى ان ترك الجهر
نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يخدم خلف النبي
ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الغاية على انه روى عن انس ان النبي وابا
بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم
وايضا روى ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة وسبب
ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه
يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه نسخ او منسوخ كما قاله
الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال

في السلم وانما ان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الجعل بالوكالة والاذن ونحوها
العدالة والتكليف والحرية حتى اجر بانه وكيل فلان وما دونه واجر ان فلانا وكيل
المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط بعينه فلو شرط
الاجتماع الغير بانه وكيل في ذلك فظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يجوز ان
الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط بعينه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المجبر
بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد والعدالة على الاصح فيدل
لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا اجر المولى على
واجبر ذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حرا في قياس قوله لانه يحنثه حتى يجبر رجلان
او رجل عدل يعرفهما العبد فيحمل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح
لان العبد ناشر في الاطمينان ولانه لو اشترط العدالة في الواحد كان ذكر صابعا
ويكفي ارفاق اجبر رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراد وجود سائر الشرائط
اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانفيا ولا اثباتا فلذا قال في الخراج الاسلام ويمكن ان
يحمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند يحنثه حتى لا يقبل اجر العبد والمرأة والصبي
ولما عدها فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم ولكل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لكن
الصيرفي والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل بتصوره في علم
شبه عدم الالزام وقوله ردعا به الشهيد من تعليل الاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة
قوله فهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان ترد ي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او
مقروائي او نحو ذلك والمناول ان يعطيه المحدث كتابه ويقول اجزت لك
ان ترد ي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب واما جواز طريق الاجازة فضروري
ان كل محدث لا يجد ناقلا سماع جميع ما سمع عنده فلزم تعطيل السنن لو لم يعطها

الكلام في التسامح

بعد تفرد كل منهما بآية قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة
ليلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد
بخبر يكون في معنى الشهادة وفي قوله كان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط
الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامر بها جميعا قوله فيحتاج الى زيادة
تركيد بلفظ الشهادة فلانه شيء من كل اليوم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم
شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الاذن
فلانها يتضمن كون المخبر عاقلا بالغا يمكن من تنفيذ القول على الغير شرعا والى ذلك
من اداء الصدق واما العدد فلان الطمأنينة تقل بقول الاثنين اكثر من قول الواحد
ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام
شاهد اخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والعدد
والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يحتاط فيه
التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم
من ان هذا القسم بناء على ان العباد يمتنعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم
الامتناع عن الصوم يوم الفطر وكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان امتناعهم
بالصوم اكثر وانما عرفنا اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس
فيه الزام ذكر في الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة
والهدايا من غير انضمام اليمين وفي موضع آخر انه يشترط اليمين وهو المذكور
في الكلام الامام السرخسي ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكر في
الجامع الصغير فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا
فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا فلا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في

يسقط فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة زاد يونس ومعمر ذكره وهو الراجح
عن عائشة قوله لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبيد ودسي بالمهملة كان يعمل بكلتا
يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وفيه
ان النبي قبل رواية ابي بكرة عمن لم يسم على رأس الرکعتين مع انه رد ذلك اولا لان سياق
القصة يدل على انه انما عمل بقولهما بعد ان اخبر وكلام النبي انما جرى على ظن انه اكمل
الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل
تحريم الكلام في الصلوة باطل 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 كما في شرح السنة قوله ولان العمل على انسخ اولى من كتب المصنف الخ
روي عنه فان قيل ان اريد بالكتب النسبة الى نعيم الكتب غالبا لا يلزم لجواز ان
يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا تعدد
قوله تعارضا فبقي اصل الحجر معه لا يخفى ما فيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا
الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر الحكم فيما اذا توقف
وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالاتفاق وقيل ان رجح
احدهما على الآخر في الحفظ فقول المعتبر وان تساويا تعارضا فلا يعمل بالحديث
قوله يكون جوابا عما في يوسف انه عاد وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما
مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حيث روى وقد اعلم
الانسان من النسيان والاجماع ان كلا من عمر وعمران عدل ضابط وايضا عدالة كل من
يقبل الا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل عمر على فان قيل قد روى ان عمر بعد ما حلف
بالله ما قلت ولا نسيت ولا اثبتها اجيب بانه كان سها اذ لو كان جدا لما حلف والله اعلم

للذاكرة حضرة قوله وهذا امر يسير لكن جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون
الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له ما فيه قوله واما مع نعي ان الراوي لم يستعد منه
المذكور اعتمد على اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عندنا يعتبر لان
المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون
الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي لا سيما في زمن الاشتغال
بانواع العلوم ووضع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف
موما اذا لم يتذكر سماعه عما في هذا الكتاب ولا قرائن تكن على صحة الرواية قوله ودبوسي
القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دوست الكتب جمعتها وقد يقال الدبوان للجمع
الحاكم بان التقاء المعنى قوله بقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب ان النقل
بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا
للناقل باللفظ الكوني افضل قوله ولا يخصون بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ
يسير جامعة لمعان في كثير لا يقدر عليه غيره على انا نقول بجواز ذلك لقوله عليه
السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والنهي عن الغرر والجواب ان الكلام في
غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة السامع بمواقع الالفاظ والعهدة
في موارد النقل وورد عن الصحابة امر الشيء بكذا ونهي عن كذا ورخص في كذا وسامع في كل
من غير نكير وكان اتفاقا قوله فاكان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه لا يحتمل
وجوها متعددة على ما صرح به في الاسلام لانا لا نجعل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكلام
قوله لحديث عائشة قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بالولي الابعد لان الولاية
تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل الراوي بخلاف ما روى قبل
الرواية لا يخرج الجواز اذا كان مذهبه ترك بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لاحتمال

يجاب بتوقف الاباحة على الترك فقد عدم ولان ترك الافضل مما يعبر بالترك الواجب عن الغير فيقول
من غير قصد فلا الاباحة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد
القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يجد القصد
الى الوقوع ولا الى السبب بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى السبب في الطريق واما
يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن التكلف لاحترازه عند التثبت واما
المعصية حقيقة فهي فعل جوارحه يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعدم الطلق
اي الخالي عن قرينة الفرض والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة لوسهوا
او مخصوصا بالنبي فيه اربعة مذاهب فاصل الاولين الاتفاق على عدم الحجر وحكم
دم الفعل بالنسبة الى نبي والاختلاف في انه هل لم يسنا الاتباع او يتوقف في الاتباع
ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي والاختلاف في انه هل يحرم
لنا الاتباع امر واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان يمنع الامة من الفعل وعدم
عليه فيكون حراما والا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نسلم
ولا نسلم معه علمنا بالحكم في حقهم لا تحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان الامر
بالمتابعة محرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم
ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى
الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انتفاء
وايضا فيه اثبات الحرمة بالدليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع
انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها
وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى
المصطلح ويثبت بحكم الاصل قوله بعد البحث حظر الوحي نظام الاجتهاد وسد

الكلام في الوحي

لا يترك بالاجتهاد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تارك الجهاد
عدلا والانصاف ان قصة اعرابي وقعت في كل من السجود وقعدة الاخيرة في الفرض
فحضر كل الصحابة وامر النبي بهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخص من حديث في
تعريف اللقطة في ورقا البكر البكر وكل الشيء ورد اعادة بل الصابت قوله فان كان الطعن
محمل ان يقول عدا الحديث عبرات او سكر او مجروح او راويه متروك الحديث
او غير العدل ويقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول
فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يكون معتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان
العالم اعرف من الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق
ان الجارح ان كان فقيها بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل
جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الحبل والمراح وتحمل
الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من وقوع الغفلة وامثال ذلك ه
فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن
الاقسام او يدخل في المباح الذي تعبدنا بمعنى ان اباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح
حصر غير المتعبد به في المخصوص والزلة لا يجوز بها الكبائر والصغائر قوله
واجب وندب يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يحمل الوتر وايجابه
عليه عند السلام لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا
محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما ياتي قوله
وهي تعلل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء اولى من الافضل
الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن

على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى اداعى اليه كابرهيم للوط وعلى
لموسى كان الاصل فيها الخصوص لكان شعيب فى اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة
والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول دون الفروع فلا يرد عليه ان بعض احكام
ما لحقه النسخ فلا تصدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس
تغيرا بل بيانا لمدة فما انتهت مدته ارتفع وقولنا الاتباع وما بقى لزمنا
الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد قوله واختلف فى غيرها محل الخلاف قوله
الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى ولم يظهر له دليل من كتاب
او سنة قوله واما التابعى فما ذكر رواية النوادر وفى ظاهر الرواية لا عليه ادم
رحمه الله ونحن نقول بخلاف قول الصحابى فانه حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة
فى الراى بركة صحبة النبى وذكر شمس الائمة السرخسى انه لا خلاف فانه لا يترك
القياس بقول التابعى وانما الخلاف فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى
يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به باب
بيان ما يجوز الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك
ونحوها من جهة جريانها فى الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان
اقتداء بالسلف فى ذلك والبيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى
ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين وهو العلم وبالنظر
الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل هو ايضاح المقصود
وقيل هو الدليل وقيل هو العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف ورجحه

القول فى بيان الكتاب

على عبر عنها بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي
لا غير والمحصور من الوحي ما القي الله اليه بلسان الملك واجاب بانه اذا كان مستندا
بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحينئذ انما طعن على الهوى واستدل ايضا بان
بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز اعتماد الحكم عليه لان لا يحتمل الخطأ ولا عبرة
بالنسبة الى النبي لوجود الوحي القاطع واشار الى الاجتهاد بقوله الجواب بان اجتهاده لا
يحتمل القرار على الخطأ فقرر على مجتهده قاطع للاحتمال بالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد بعد القطع بانه حكم الله واللازم
باطل بالاجماع وقد يستدل لبيانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سوال اجتهد
وبين ما يجب على من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور
بالانتظار وهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ينتفي زمانا واستدل على
المختار بجملة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار الثاني وقوعه من جمع من الانبياء كداود وسليمان ولا قابلة بالفرق
الثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبل الصابع الرابع انه عالم
بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صور النوع الذي لم يجد فيه
النص وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور
المتعلقة بالحرب وغيرها لا يكون ذلك الا لتقرير الوجوه وتخير الراي اذ لو كان
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ابتداء واستمرارا تطييبا وان عمل برايهم
فالاصل ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايه عند عدم النص فبرايه والامر اقوى

قوله والاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا المخصوص بزمان لا ان يبدل الحكم

من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل بان الصحابة كانوا
يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجواز ان خبر
الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام
او هم كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره
وقد عرف ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا وجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف
المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين
ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا وهو محمول على ان الصنع كان في بعض
الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتغيير
يجوز موصولا لا متراخيا الا ما قال اي حنبلي ومن الشافعي والا عند اكثر المعتزلة
او الحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب عن وقت
الخطاب كما قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم
على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولين بخلاف
الخطاب بالمجمل فانه لا يعلم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان
التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ان علينا بيانه اي اذا قرانا ه بلسان جبريل
عليك فاتبع قراءته وكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه واجاب على بيان التفسير ان معناه اللغوي هو الايضاح
ورفع الاشتباه واما تسميته المغير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير
قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فباتي حكمه وان كان

في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجوه
ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولا يجعل النسخ من
اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار ولحكم الحادث الا ان غير الاسلام اعتبر كون الحكم
لا بقاء مدة الحكم الشرعي ولا اثر يحتفي ان اريد به البيان مجرد اظهار المقصود
والنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد
اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد
بعد مستو كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء وان اريد مثل اتموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير
الا ان اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام
لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لكن هو من جملة الكلام ويراد به
خلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره
مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم
المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق
الحكم الثابت بقوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان
خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص
تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام
قطعي فيما يتناوله وقد مر ان العام الذي لم يقترن به ما يدل على ان المراد به
التخصيص انما يقع في الدلالة لان رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون تركه ظني
لقطعي وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة وخبر الواحد بالعكس فكان لكل قوة

على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد قال انه
كان اولا للايجاب وبعد البيان صار يصرف بين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض
صور المرة لا عرفا ولا واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح سواء ام
لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل
وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام سواء عند واما الخلاف
في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل
الشيء لا يقبل التعليل وقد بينا هناك على ان اشتراط الاستقلال في المقارن في التخصيص
مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وبدل البعض على انه لا مشاحة لهم اخرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام
اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان
التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية البعد ثم الخلاف في غاية التراخي جاز فكل
ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وفي صحة استدلال الشافعية
بقصة القرع والاقلع النهي عن كثرة السؤال في الآيات فلا يكون من العموم في شيء وجه
الاستدلال ان امر وليدع بقرع معينة مع ان اللفظ مطلق وردت بانه سواء جاز او انما
قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها يقول صفراء فاقع اللون
المأمور بذبحها للقطع بانه لم يؤمر بذبح متواليا بعد واحد ولان الامتثال انما حصل بذبح البقرة
المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ
وهذا قال ابن عباس وغيره من المفسرين لو ذبحوا اي بقرة كانت لكفتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم وقد دل قوله وما كادوا يفعلون انهم كانوا قادرين على الفعل
وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا قوله الامر المطلق امر بالعين واعترض بانه

بغير كلا استثناء ونحوه فلا يصح لانه موصول بحيث لا يعد في العرف فصلا
حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس يجوز مراعاة امساك
الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث ووجه الفصل ان الوصل الا فصال
لما اوجب النفي التكفير معينا بل قال فليستعمل او يكفر اوجب احدهما لا بعينه اذ لا
حنث مع الاستثناء ولا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام المصنف على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا
مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاعرفن فيها وسكت ثم قال ان شاء
الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال ائتوني غدا
متأخرا الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله فقد صح الانفصال الاستثناء عن قوله ائتوني غدا بايام فالجواب عن الاول ان
السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن
الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا جبريل بمعناه افعل ذلك
اي اعلق كل ما اقوله اني فاعله غدا بمشيئة الله انشاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا
مقولا انشاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء
بعده ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض مرجوحا ان اتصال الاستثناء به وان لم
يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات نحو ونغير في زمان
واحد وانه محال قلنا انما يكون تغييرا محالا اذا وقع في كلام الله يحمل على ظاهره لا يلزم منه ذلك
هنا فان ذلك انما يحصل لو كان مجموع كلامه اخبارا واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا وساكتا عن تغييره ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت مدلوله ولو انتفى انتفى
بناء على عدم دليل الثبوت على ما سنبين في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير

في المقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء والمعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو
الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه
ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول
اللفظ اياه وارادته من اللفظ فلا اخراج لان السامع لم يرد قط وان اريد الاخراج
المنع عن الدخول وهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان هذا بيان الاداة
مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا مجاز لانه الدخول هو الحركة من الخارج
الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص على الوصف
والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص المستقل اطلاقا للتخصيص على الجميع عبارة
انها قصر العموم ونقض الشروع على ما هو مصطلح الشافعي فان قيل يدخل في التعريف الا
بالاوفر وسوى وبحو ذلك قلنا ان تحقق تناول المصدر الكلام وهو الاداة
انتفاء لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيانا لغيرا ما التغيير قبل البطلان
الى تحول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر مذهب الحنفية لان ولهذا صحة وهذا معنى قولهم
موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغيرا الى الثبوت للبعض فهو بيان
ان المراد بثبوت الحكم للبعض وقالت المعتزلة هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان
من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد يبنى الخلاف ان في الاستثناء
المتعدد اقتضاء من حيث ان قوله لزيد علي عشر الا ثلاثة اثبات الثلاثة في عين العشرة
فهو حاصر بحيا فاضطر والى بيان كيفية عمل الاستثناء كما وبه لا يرد ذلك وحاصل
اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة وبه الثاني ان المراد بالعشرة
بعضها اي عشرة اوراد بها والسبعة والثلاثة معا فاخرج منها ثلاثة حتى بقيت

يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل
السؤال والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم مطلقا والخلاف للقطع كان بنى العلم
بالواجب والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى فاسلك
اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك والاهل ثم
خص الله ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لا يعقل لا عقل وهذا بعض
جهور ايه اللغة على انهم لا يعقلون وبعضهم قال قبل لو كان ما لا يعقل لا عقل لما اورد ان
الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة وما سكت النبي عن تخطئته
فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم اساطين
من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد
روي انه لما قال الزبعرى احجمت بلغة قومك اما علمت ان ما للاصنام فقال بلى فقال
تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لم ينفع احتمال المجاز لاختصاص العام قوله واصحابنا قالوا ان
الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان لغير معين او بيان تغير عند الشافعي
قوله ورد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما
بيان تغيير وانما الفرق في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وقول المحققون
من اصحابنا للشافعي على ان الاستثناء تعبير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من المخصصات
وذلك لان المراد في الاستثناء خروج الافراد لكن لا يتعلق الحكم لا بعد اخراج البعض
بخلاف سائر انواع التخصيص ليس كذلك لما مر بيانه وذلك لا يدل على ان المراد البعض فصل
في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة بعد الفصل مجاز في المنقطع والمراد بجميع
الاستثناء واما بعطف الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في التمييز بالاخراج والصواب انه ينقسم
اولا الى القسمين فيرد كل واحد على حدة وذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز

قبل الحكم وحكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته قد احتج الذاهبون الى
المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كاملها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل
للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة كاملة لاستحق
الحاد قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من ابثات لبث
خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكلام والحكم انما يتعلق بعد اخراج المستثنى
اذ الكلام تام بآخره فلا فساد وقد اورد نحو الاسلام ثلاث صحح من قبل الشافعي وبنى
الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان والمذهب المصنف الى ان القول بانه
يعمل بطريق المعارضة معناه القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب
الاول واجعلها حجة على المذهب الاول لكن والاولى بانه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت
عنه لان اعدام المتكلم اي القول بعدم المتكلم الموجود حقيقة غير معقول لما هو الكاذب
للجهل بانتفاء تحلل وجود المتكلم مع علمه بحكمه اي الامر الثابت به بناء على مانع عام شائع متعين
كالعام الذي خص منه البعض بمنع حكمي في القدر المخصوص وههنا ثبت التكلم المكلم
وتعقل الكلام بعضه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء
وتقرير الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي بيان ومن الاثبات هو رفع
مشروع في الاستثناء دليل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المقدر فيكون معارضا لرفع
الحكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي
افاد نوجود الباري وحدته فلو لم يكن على الاستثناء بطريق المعارضة وانبات حكما مخالفا
لحكم المقدر لما لزم الا اقرار بوجود الله تعالى لا نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم
الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك ان الكفر كله التوحيد هو رفع
منكر لوجود الصانع بحكمه ما سلبه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء دليل على ان

منها سبعة فراستناد الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة فثالث
ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة هو مع قرائن احوالهم سيلد اختلافهم في ان الاستثناء من
الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي هم حتى يكون معنى الا ثلاثة انما ليست على وعد لي
خيفة لاحتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة بل جعلها في حكم السكوت عنه لانها
لا تفي بخلاف التخصيص المستقل فانه يثبت حكما يخالف الحكم صدر الكلام اعافا قوله
وهذا المذهب وهبه بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى لولاه
على ان البعض غير باق من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق المتكلم بالعشرة في حق
لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند
الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لم يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال لله علي عشرة فانما ليست على وكما يلزمه
الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام
قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد
لحكمه كما في طلاق الخصي والمجبوب الا ان الحاق الاستثناء بما في اول الامر لو انعقد الكلام
في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم ان يكون ما ليس من محتملات
اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة ولا مجازا اما الاول فلعدم
العدد بعض في مدلوله لا يحمل على غيره واما الثاني فلعدم علاقة الاصل ليكون ترجيحا فاستدل
المصنف بهذا الجواب على ان مراده من كونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن
القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه منه صاحب المفتاح حيث قال ان
استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا واحد قرينة المجاز قوله او تعلق عطف على
بعد الحكم الباقي من العشرة وهو السبعة اي اطلق على العشرة على عشرة اراد فراجع فلسفة

من قال اشتريت الجارية الا نصفها الرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثنا النصف
من الجارية يقتضي ارادتها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي
الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ارادة الثمن وهكذا الى غير النهاية
وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا نصفها مع القطع
بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكر من المصنف يلزم ان يراد بالجارية
معناها المجازي وبضميرها معناه الحقيقي على عكس ما هو المشهور في مثله استخدام
قوله فالجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطرفي المعارضة
وان المراد بالمستثنى منه هو البعض ما يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم
عدد فانه لفظ خاص في مدلوله يمتنع التجوز به لا يستعمل في غير حقيقة ولا مجازا وان
لما كان هذا ضعيفا نبه على ان المجاز انما يصار اليه اذا تعذر الحقيقة واسم الكل على البعض شايع حتى
في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال صحت ارادته مجازا
فالاصل عدم المجاز فلا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض فلا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب
الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من كلف فاجاب عن الثانية بان قوله
اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم
اجمعوا على اخراج وتحكم كلام الباقي بعد الثنيا اي يشترط بالاستثنا بعض
الكلام عن ان يكون موجبا ويحمل الكلام عما وراء المستثنى فظاهر الاجماع
منافٍ فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا
الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم صيرورة ان يحمل على ان كلام الباقي

ابان حكم مخالف للمتصل وهذا هو الحق على ما ذكره المحققون احتج لها بانا على ان
الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد بين ان هذا عبارة عن
المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين
الاول وذلك لان الامة اجمعت على المذهبين الاخيرين حكما احدهما نفي والآخر اثبات بالحكم
واحد فقط واما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق بالحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه فلا حكم فيه الا على الثاني واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى
والمستثنى منه والة الاستثناء عبارة عن الثاني فلا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى
ان الحجة الاولى لا تدل الا على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اقدام المتكلم بل قولنا عشرة
الا ثلاثة امر للتسعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخير الى التكلم بالاول قوله
فان قيل تقرر المواد ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية
وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول الذي
تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن رفع دخول
بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ
باعتبار ما يتناوله لا يجب الاستعمال وقصد المتكلم لا يجب الوضع للقطع انه لا
يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي من اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا
مثل جاءني الاصابع في اذانهم الا اصولها بان اراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
على انها استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اراد بالجارية بعضها
مجازا واخرج المصنف منها باعتبار انها يتناولها الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه
غير اعتراض ابن الحاجب لانه اعترض اشكال التصوير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان

العشر كالو نقوها ولكن هذه الوجوب على المقر ليس بنقص ولا للوجوب عليه بل لعدم
دليل الوجوب فهو ليس نفيا ولا اثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء من مثل لا
صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا فان كان من النحو الاول انه لو كان اثباتا
لكان معناه صلوة بطهور ثابته اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم
بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض
الصلوة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو
ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قوله اكرم رجلا عالما يدل على اكرام
كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ
من الصور فضلا عن جميع الصور وانا نقول بعموم النكرة الموصوفة لما قدح فيه
كثير من العلماء والحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات فالامر
ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا اكرم رجلا عالما لم يبر باكرام رجل واحد واما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث لمجالسة عالمين او اكثر بناء
على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لا اجالس الا احد عالما فان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
فى العموم الاستغراق والمانع ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لا شئ من الصلوة بحق
والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون
المعنى كل فرد من افراد الصلوة غير جائز الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب
ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق البعض لزم جواز البعض الاخر بلا
طهور ضرورة انه لو يشترط الطهور الا فى بعض الصلوة وهو باطل واذا
تعلق الاستثناء بكل فرد من الاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثباتها بمعنى من

بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام
من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام لان موجب صدر الكلام
ثابت قصدا فكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة
ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب
الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب بدليل
الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير الصيغ
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو
عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا يحكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات فيه
بحث لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيرهم قائلون بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه خرج من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها
الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق
هذا المجاز اطلاق الاعم على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم
للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر دون
عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور
فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا اطلقت الخلاف على الفلاعم لزم

جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وانما
جواز مجالسة كل غائر فانما محي الاباحة الاصلية لا لدلالة الاستثناء وذلك لانه
بالعين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي
مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لو سلم الخصم ناقش عموم النكرة
الموصوفة فانا نمنع لزوم العموم في كل الصلوة الا بطهور بطريق لزامي وهو انه
سلم في باب القياس ان من مرات اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين
الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فان المعفو عليه لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان
الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فلزم جواز كل صلوة
مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لان طريق نفي
قيد ما نصه الا دلالة القاطع على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى
اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الشرط بعد شرط او وجود
مانع من ان يلزم جواز كل صلوة بطهور فالحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما
كتبنا الا الفاء يدل على ثبوت الكتابة بالعلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة
على شيء آخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان منع كونه دليلا او دلالة لاحتمال
الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد الجواز ان يعدل عن
الاصل بقرينة على خصوص ما يصلح استثناء منه والاوجه ان يقال ان قوله الا حال
مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فكون معرفا والاستثناء المفرغ يعمل
لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وينصرف الى تقدير مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الجملة

الصدر بكل فرد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر
فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد بل البعض الذي هو المنفي فاخرج
المتعلق بكل واحد هو عدم الجواز وابت لحكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم
جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال الاعم
الافراد الدليل انما في مسى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة
جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة وهي غير
جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما يقوله ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى
جاءوا راكبين لا ما شيين من جهة ان الحكم المثبت على الحال المستثناة قد يكون
بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالنفي
يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن شبهة
كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط
بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر
الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من حيث وقوعها في سياق النفي
ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يلزم ان يكون في الاستثناء ايضا
المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها منتفي هذا الحكم وثبت
نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض سلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال في ما
جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل السؤال النكرة قابلة بعمومها الموضوعية
وقد ذكرتم في مسئلة ما جالس الا زيدا عالما ان لها ان مجالس كل عالم ويلزم منها ايضا
كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا
قابلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منا عدم الحكم بعدم

جواز

ان اريد انه ليس في لغة العرب ترك الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فسلم ان كل الفاظ
باب المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة لم يريدوا انه موضوع له بالشخص
أن اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فسلم
بمنزلة تعليك ومعديكرب بل اراد وا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح
الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد
مع قام وحملا مركبين وعين وفهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد
العربية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع
النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق قولنا جسم نامي
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف يخص بعض قواعده وهو منه
ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما ترى ويكون لآخر آيه دلالة على معانيها الافرادية لا هاكما
ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة فيتسع الضمير
اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في قولك زيد
ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا يتاتى في الاحرف المجتمع
على لا سيما بعيد ارادته الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة والموضوع
النوعية مهجورا اما المنع وقولنا اما المنع فممنوع بما ذكره النحاة بالاستقراء ونقل ائمة اللغة واما
النقض بمثل شاب قرناها فممنوع بما ذكر في الكتاب جوابا عما قيل انه مركب

الثالثة وبقرينة ظاهرة فان قيل الزوم ووجوده تعالى بطرق الاتيان قوله اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطرق العبارة بمعنى ان يكون السوق
لاجله بل يدعي انه يفيد الاثبات مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطرق الضرورة
على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الذهني النافع للصانع موضوعا بعد الكلام وهو
خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون
الاستثناء من النفي نفيا وثبوت بطرق الاتيان في هذه الصور لا يوجب
الاطراد لاحتمال ان في مثل لا صاحب الا بطلوع وعن الثاني بانه ينبغي الامر على الاعم
الاغلب وحكم اسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل حتى يقولوا
لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل قال ابن الحاجب وعرض رد المذهب الثالث
بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه قائم الا
معناه الثاني انه مخالف عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ
وكل مركب اعرب جزوه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء
الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على
الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة
لا يتحقق هذا المعنى واشار المصنف الى منع الوجه الثاني وتعضيده وحمله على
وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع وهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة
العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها
وبرق نحره واشال ذلك واما النقض وهو ان مثل ابو عبد الله علما مركب من
اكثر كلمتين فان كثيرا من الاعلام ثلاث كلمات مع ان الاعراب في وسطه مثل
قولك جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحاوي

فانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة فان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موضوعة بانها اخرجت منها كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فلا يفهم منها عند الاطلاق الا الثلاثة وليس مدلولها عشرة بتمامها وهو موضوع للسبعة لا على انه وضع لكل واحد كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى تبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

بنت سبع وابع وثلث ، هي حب المنيم المشتاق ، والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرها كما قال العشرة عشر المايه وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك بخير مما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين قوله بسبب الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدة والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة وفي نفي ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيدا ما زيدا الا قائما مسبوق بالاثبات حتى يرد وقيامه بالمغ وحده وانكره حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد

التسمية ثلاثة احماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتحجى به اسما للسور وذلك انه
قال ان التسمية بثلاثة اسماء مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن
اذا اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة سنوره ثر اسما العدد فلا
استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حكمه ان يحكى حكايته كاسوا بناط شرا
وبرق نحره وشاب قرناها وذوق وكما لو سمى بزيد منطلق وثبت من الشعر ولا
خفاء في ان مثل عشر الانسان ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض
بمثل اذا عبد الله حتى اغرب في وسيطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب عدا حتى
عن حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على
المصنف واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاسناد
حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون الركب موضوعا للبناء
وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون سببا لاحد
المذهبين الاولين لكنه لا ينفي المقصود لان المفرد اذا ركب مستعملا في معانيها
الافرادية فاما ان يحكى مرادا به العشر في قولنا على عشر الا ثلاثة عشر افاد ما
حكم بانتفائها وهو الناقص او يراد سبعة افاد وهو المذهب الاول او يراد عشر
افاد لكن ينافي الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فحرر القولين ان
المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يعني من الحق بسبيل التحقيق في هذا المقام ما
ذكر بعض المحققين بقوله ان عشر اخرجت منها ثلاثة مجازا للسبعة لان العشر
التي اخرجت منها ثلاثة عشر ولا شيء من السبعة بعشر فالعشر بعد اخراج
الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشر على حال اطلقها الموقعد
انما هي اباقي من العشر بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة

فتح استثناء الاقرار موصولا لا منفصلا لانه بيان التغيير قوله الثاني انه بيان تغيير لانه
يفيد اما ارادة الخصوص لمعناها اللغوي الذي هو الخصوص او الخصوص شرعا الذي هو
مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار
جاز لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه ثم عن الخصم اعني
المنازعة في الانكار ومجازه اعني مطلق الجواب لا اصحابه على الخلاف بناء
على الوجه الاول لمحذوف هو مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز
استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد بجاز واستثنى بعض
افراده المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسود والمراد دخول
الانكار فيه ليس من حيث انه معناها الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي
نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا
عن مطلق الجواب دخل معه فيه من حيث الاصالة وما عداه يوسف فلا يصح
استثناء الانكار لكن الدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الافراد اذا الانكار
ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه
منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه والحاصل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان ثبت قصدا
فح لا يتعدد انواع الانكار ولا يلزم ابطال الصفقة والاوبان جاز الاقرار ثبت
ضمنا وتبعا للانكار وحده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثنا
الشيء من نفسه قوله مثل الاستثنا ان كان بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا
فمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في التعبير على سبيل الاشتراك
واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز عن المنقطع لانها موضوعة للاخراج
والاخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق

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 منوط على المذهب الاول دون الثاني وقد
عرفت مافيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في
القول بان الاستثناء المبهم العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة فهو
من الاحتمالات الاربعة الاول نافاله علماء البيان في افادة ما والا القصر
ما حاصله ان الاستثناء موضوع لنفي الشركة بمعنى انه لا يشارك المستثنى
في الحكم غير من اراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى
ونفيه عما سواه وهو معنى القصر قوله الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج
للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم
على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في صدر المستثنى
وان كان لا بد قوله الرابع اجماعهم على ان من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي
ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله ومسيلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه
بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء ليتحقق
وحكما لان الاستثناء تصرف لغوي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعدوها
يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان
الاقرار يثبت ضمنا لواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا لواسطة ان الاقرار يدخل
فيما قصد حتى يصح اخراجه فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله بطريق المعارضة لاستقرار
الوكالة فيصح عند محمد ووجه ان الاول ان الخصومة لما كانت محكومة شرعا صار
الموكل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيه الاقرار والانكار قصدا

صح

منه بحسب اللفظ وهو القوم او الضمير في مطلقون على انه اوجب ان يعود الضمير في
المستثنى اطهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا اصل المستثنى
منه ضمير مطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق
خرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واحتج
بعض سائحاتنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى
الفاسق على تصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او
من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالناس ليس بفاسق
ضرورة فضاء الشرط ان الناس ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل
ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد من قال
بعدم تناول الفاسق الناس على خلاف مطلقون فانه يحمل فيه زيد على تقدير عدم
الاستثناء وان اريد الثاني والثالث فلا صحة لاخراج الناس عن الفاسقين لانه يجب
فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسوق يخفى
ان منع دخول الناس في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن
الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بوجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على
اولئك المشار بها الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا
فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى
منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا يجب بقوله لانه في الواقع
كيف وثبوت الحكم له لما صح استثناؤه فهم هنا الذين يرمون شامل للناس مع
قطع النظر عن صحة الاستثنا انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق
كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم لكن لا

عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى
المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وهذا وما بعده اصحانا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى و
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا استدراكي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق
الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا
ويشهد بوجوه الاولى اختاره المصنف وهو المذكور في القويم وحاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل
فصدا اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم
الفاسقون الثبات على الفسق في الدوام والا فلا يتعذر الاتصال ولا وجه للانقطاع الذي
ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق
ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق التوبة وهذا
مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل فاما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق
التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا
حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق الا والفسق لزم القذف
والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الحال وان لم يكن فاسقا
في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم
الفاسقون بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون النساء اليهم بقوله اولئك
والاشبه ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما في جميع الفاذفين
فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على
ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكمه الانطلاق وفيه ان الاستثناء المتصل سواء حمل المستثنى

كالسكوت من غير ان يصير الجميع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما يليه انما هو بضرورة عدم استقلاله والضرورة
تندفع بالعود الى واحدة وبعوده الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها و
الصفة اثبات الضرورة من جانب تعدد الكلام ودليلنا ما ورد الاستثناء لرفع توقف
صدر الكلام ضرورة انه لابد له من تغيير الضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة بلا ريب
في الاكثر وفاقا و معظمه ارتفاع الاول والعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في
الاستثناء واجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل الا فيما في الحكم على ما سبق من القرآن في
النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العطف للشركة في الاعراب والحكم ولا كذا
يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكم به اولى قوله وتعود الى الكل بدل
بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي اية
القذف المشتمل على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون رد لما
من مذهب الشافعي في الاحكام وعلى انه حمل جملة لا تقبلوا مستقطعة عن جملة فاجلدوا
مع ان كونها معطوفة عليها الظاهر ان يجعل وحمل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا
على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذف من
وجوه عديدة صالحا ان يكون جزاء للقاذف فيه تتمة الحد ولا تقبلوا انها من الجلد سو
جزاء القاذف وجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم
عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين
وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا ونحن اذ كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما
هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله
ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي جعله من تمام الحد بناء على انه

القوم الا زيدا والحامل انه لكفى في الاستثناء دخول المستثنى منه عليه لا له
اللفظ فان لم يدخل فيه بسبب دليل خارج كما يقال اعط الله كل شيء الا ذاته وصفاته
ويمكن الجواب بان الاقرب للاستثنا المتصل على هذا التقدير كان خروج المستثنى من حكم المستثنى
منه معلوم فحمل على المنقطع المفيد لفائدة جليلة ومقدار ذرة الاسلام بعد دخول
الناس في سند الكلام وح لا يراد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى
منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج الناس منهم في الحكم الذي هو الحمل على
اولئك هم الفاسقون والاتيان بهم فان الاستثنا كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره
كما يقال الكرام بلدنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن حمل
على الكرام لانا نقول يجب ان يكون الناس من الفاسقين والا لكونوا من الفائزين
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثنا منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال
الا حالة التوبة لا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اى الا حالة توبة الذين اولوا
توبة الفائزين اى وصفتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا والاسم موصولا وضمير
تابوا عايدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء منها متصلا لا منقطعا قوله
سلما اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوف بعضها على البعض بالواو وبالاخلاف في رجوعه
رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاخلاف فذهب
الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل
وذهب ابو حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من
الاستثناء متصلة به فتسقط ما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها اذا اتصلت بها اعتبارا
ضميرا واسم اشارة ويحتمل ان يجعل الاتصال والقرب دليلا والانقطاع عما سبق
دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها صيرت بمنزلة حائل من المستثنى والمستثنى منه

كالسكون

لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والمعلق بمنع انعقاده في الحال لا في المآل

قوله ولا يصلح اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد كما سيأتي بالفعل ان يجعله

بهذا الشرط وهو كون تصفه له على ما سبق من ان الكل لا يستعمل في الشرط مع اوهذا

شرط لا يقتضيه العقد لان هذا التحقيق ليس بعقد الشرط بل هو بيع مبتدأ من بيعين

وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **فصل** في الصحيح في اللغة الازالة

يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والعقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر

ونسخ الخل نقلها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال

من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخ عن دليل شرعي مقتضيا

خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج

ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف

حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغاير كالصوم والصلوة وذكر الدليل الشامل

الكتاب والسنة قولا وفعلا وغيره ليخرج ما يكون بطريق الانسا والاذهال عن المعلوم

من غير ان يرد دليل وكذا نسخ الملاوح فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام

على ان يكون مسمى للدليل بمعنى المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخ لا من المبنى

للمفعول وهو المنسوخ 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

متاخر لاولا ثابت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا واما في المستقبل لم

يثبت بعد فكيف يثبت فاما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد برفع البطلان بل

زوال ما ثبت من المعلوم المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لدل الدليل المعلوم

تعريف النسخ

الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة بعد
العفو وهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل
هو ظاهر بعد انعقاد عين عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا و
اصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط
الجلد ايضا فخرج صرف الاستثناء الى الكل قوله فاولئك هم الفاسقون جملة مستانفة
مبتداء غير رافعه موقع الجزاء بل هي الرامي يستبعد من صيرورة القذف سببا
لوجوب العقوبة التي يندرئ بمثلها مع ان القذف حق يحتمل الصدق والكذب
ربما يكون حسبه بمعنى انهم الفاسقون العاصون وهذا يستدعي ان يكون
في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيزول بعد التوبة
لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل زعايد كما قاله كذا قيل وفيه نظر
لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد الجمع
والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة
لرد الشهادة مع انها اقرب قوله وهي من اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلا
غير التصيغه عن ان يصير ايقاعا وثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز الكلام بالعلم مع تراخي الحكم كبيع الخيار
والشرط ظهر ان المحتمل تراد فذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان يتبدل ان مقتضى
ان حق نزول التغيير في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه والشرط
يبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعين بل عين بخلاف الاستثنا
فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام
ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى

بطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين احدهما انه يجب كون النبي مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع ثانيهما ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى لكون الحكمة خفيت اولا ظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى الا الاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله والمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما يدفع به على اليهود وغيرهم ومن ينكر الاحكام الماضية من ادم لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى بل يبقى الاحكام المذكورة كانت جارية بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فيجوز فيها لا يكون نسخا لها كما كانت في امة محمد صلى الله عليه وسلم اذ كانت موقوفة الى ظهور شريعته لانا نقول ثبت الاطلاق واحتمال المفسدة لم ينشأ عن دليل فلا يجب به والاباحة الاصلية عندنا الشريعة لان الناس لم يزالوا مكلفين في زمان من الازمنة فوقعها يكون نسخا محالة واجاب ثانيا عن قول القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وانا ذاهبون الى بطلانه بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشاعرة على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي ولقائل ان يقول الاعتراض انما هو على مجرد الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبهم فلم يتم الجواب الاول وكذا الثاني لجواز ان يقال بان البقاء بالاستصحاب انما القول بان البقاء ليس في الاستصحاب يكون دفعا للكلام لانه توجيه الدليه قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي لم يحقق تأبيده بل وقت خروج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواضحة في الحال او الاستقبال مما يؤدي لنسخها الى الكذب او الجهل بخلاف الاخبار عن محل النسخ وجميع مثل هذا خلاف ما دل على حرامه والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف فهذا كان التقييد بقولنا الى

محل النسخ

قوله وذا كان الشارع يقضي ان النسخ يزيل النظر الى علم وتبديل النظر الى ظن حيث
ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله عن بقوله وفيه بحث لان النزاع ليس في
اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في
ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير داخل على توقيت بل جار على الحالة
الذي يدعي فيه التابيد وهذا كان يقتضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها
كانت موقوفة الى ظهور جائز الانبياء لا مطلقة يعلم به التابيد وهذا كان يقتضي المخالف
عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقوفة الى ظهور جائز الانبياء لا مطلقة يعلم
به التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافي ذلك قوله
بل الجواب انا لا نسلم ان شأن موسى وعيسى نسخ شرع النبي وانما يرد الرجوع الى قضايا
توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع باعتبار كونه مسرا او مؤخرا
او مبدلا لبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت الذي يطلقه يعلم منها التابيد فيبطل
ان يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا ثم
قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى تمسكوا بكلامهم وقولهم يعلم ضرورة
في كل منهما امر متواترا اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبتي والتعبد
فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض والاقاويل بالفصل بين السبت وغيره
واما قولهم النبي فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الاقتباس
اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوقوف على كلامهم لما وقع فيه من التحريف فاخلاء
النسخ وما ناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم
تواترا وخبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ان الراوي لمعارض به دعوى الرسالة
من نبينا ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على رفع رسالة محمد والقائلون

بطلان

ان الذبح كان مامورا به للذبح والمقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والعدا انما يكون
بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما انتهى الى العدا لامكن فداؤه
وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لا متنع شرعا وعادة استحالة ذلك واقدامه على الذبح
وامرار المدية على حلق الولد وقلبه لجبين والمشاقي فلانه لو لم يذبح لكان تركه معصية
فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قبل
هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل فلا نعتد به ولو كان لما انتهى الى العدا
قلا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
فانه يمكن من الذبح لولا امتناع مانع من الخارج واما كون قبل الفعل والنسخ لكون
الاكل لا يصور نسخ ما قصد ولذا قال امام الحرمين كل نسخ رافع وهو متعلق ما كان
يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعطف على متقدم سابق بل الغرض انه اذا ورد ورد
الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي وقت يتصل الامر به ما يتسع لفعل المامور به
والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار وهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى به
من جزء ما كما لو قال صوموا غدا السنة وصوموا غدا ونحو قال الفعل يجوز قبل ذبح والعدا لا يجوز ولا
تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو انتقال
وجعل الذبح الشاه بدلا عن ذبح الولد اذ العدا اسم لما يقوم مقام الشيء في قولهم ما يتوجه
اليه من المكروه يقال فديتك بنفسي اي قيلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح
الولد مرتفعا لم يصح الى قيام مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور
به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني
ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا واما سلم ان كان
حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فوال الوجوب لم تعادت

لزوم الصيغة تأبيد الا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز
ان يكون الحكم تأبيد يدعم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليلا بين
انتفاء وفيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام فاستمرار جميع الازمنة
واراده البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة بعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع
الازمنة كان رفعه في بعض لا زمنه من باب البداء وهو محال على الله تعالى هذا اذا كان
التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب كصوموا ابدا فالجمهور
على انه يجوز نسخه اذ لا تردد في الدلالة على جريان الزمان على كلا التقديرين اصم عدا على صوم
عد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا تناقض
بين ايجاب فعل يقيد بالابد وعدم ايجاد التكليف به كما مناقاة بين ايجاب صوم مقيدا بان
وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما قال اصم عد اثر نسخ قبله وذلك كما كلف بصوم
عد قبل موت قبل عد فلا يوجد التحقيق التكليف وتحقيقه ان قوله صوما ابدا يدل على ان
كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما نقول صم كل شهر رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا بان انقطع الوجوب قطعا ولم
يكن بقاء التعلق الوجوب شيء من الرمضانات ونادرا الخطابات لغوا والحاصل انه يجوز
ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب بتقييد الاول دون الثاني فان قيل قوله تعالى
جاعل الذين اتبعوك من قبل الانبياء فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من
جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها

قوله وذبح ابرهيم عليه السلام وذهب بعضهم الى ان اوهم عليه السلام ان يذبح الولد ونسخ
قبل وروده لفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية عنه انى ارى في المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى فامر بذبحه على

لوارث انما هو بسبب شرعيه الميراث كما قال لا وصيه لوارث فاكونه وقد يقال انما
بايه المواريث وجوب بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا يمنع
للوصيه الا السنه وذكر الامام السرخسي ان المستفاد بايه المواريث انما هو وجوب
الوصيه لا جوازها والجواز انما استفيد بقوله عليه السلام لا وصيه لوارث مروي
نفي اصل الوصيه لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحه اصليه والثابت
بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بايه المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنه
قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله يعني ان حكم قوله تعالى الا ما سكن هو في الثبوت عند
نسخ بقوله الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما كلاهما من الله وهذا منسوخ التلاوه دون
الحكم وهو الجامد من العكس والمنسوخ التلاوه وان لم يكن قرآنا متواترا اصلا امكن بانه
في المصاحف لكنه يحمل من قسم الكتاب لا السنه ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا
اني اخشى ان يقال انه زاد عمر في القرآن لكتبت الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البتة قوله
فنسخ السنه بالكتاب مشهور وفيه بحث اذ لا دليل فيه على كون التوجه الى بيت المقدس
ثابتا بالسنه سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبه
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنه مع انه لا يتلى في القرآن
للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بدهرا فان صح
التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابته بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا
فقد نسخ بالسنه حيث كان المبنى يتوجه بمكة الى الكعبه قوله وحديث عايشه
دليل على نسخ الكتاب بالسنه وفيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد
فكيف يجعل مجرد اخبار الراوي من غير نقل لفظ يدل على ذلك على ان قولها حتى
طاهر في ان كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر واجل اللاتي ايئسن

لقيام الدافع مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لان القياس
لان شرط الرجوع الى الرأي لا نص فيه قوله فلا نسخ اي بعد النبي لان الاحكام صارت
مؤبدة بانقطاع الوحي فلا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل فقد ثبت
نصيب الموالد بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر وثبت حجب الام عن الثلث الى الثلث
السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انهما انما يحجبان الاخوة دون الاخوين
قلنا نصيب الموالد سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة
النص على عدم الحجب بالاخوين مبنية على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع اثنين ولا قطع
بذلك وذكر في الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد ان الاجماع
لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما فينعقد اجماع
ناسخ لهما والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي لا يتصور بعده
بعد النبي ﷺ لا يظنون لاستلزامه اجماعهم ولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان
شرط القياس عدم مخالفة الاجماع وهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس
لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وقد قالوا ان يقول لا نسلم ان الاجماع الخالف
للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله
منسوخا به لا يقال لم يكن هذا النص الراجح الا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم دليل
دليل النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون سند اجماع الامة
فصلح ناسخا قوله وفي هذا المعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى الايصاء الذي
فرض على العباد فانه لا يتصور بعده بعمل العباد وعجزهم عن مقاديرهم فصار بيان
المواريث كالبيان الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام اعطوا كل ذي حق حقه فالاولية

كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان التحدث بالزيادة
مع المزيد عليه بحيث يرتفع العدد والاتصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم
بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعا او بثبوته
لان الزيادة على النص الواقعة للحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم
الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبته الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا
هذا مفصل المذهب على ما في اصول ابن الحاجب والمنصف عليه سواء كان احدهما
انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ايجيعة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه
وليس بخبر بانه لا حول ولا قوة الا بالله على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار والسكوت
عما هو معلوم وهو في حكم المستثنى الثانية ان ان الحاجب اورد الزيادة التي غير المؤثر
عليه بحيث يصير بوجوده كالعدم ثلاثة اسلم الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث الجهر في ثلاثة امور بعد الجهر في
امرين كالقراءة صما او عيا ثم عارضهم اواعين او الصم وقد فسرنا في المحصول غير المعنى
الاصلي بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو بقي
بعد كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف فلا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال
الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة
الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا
يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو في باحد الامرين الاولين اعني
الصوم والاعشاء فكان كما قبل من غير وجوب شيء اخر وان اقتصر في غير المؤثر
ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم والمثال الثاني يستقيم

فاشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على النسخ حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من
بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه
فان قيل يجوز ان يكون الاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد
من غير ان يقر على الخطاء قوله ودليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد شرع لا ينقطع
بصحبة حيث لم يقل فاذا تبعتموني فهذا المفصل وقبل هذا الحديث مما يخالف
كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى
ان هذا المفصل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون
منسوخ التلاوة والاعم من النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب
لا بنظمه قوله فالواو قد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل
شرعي قد يكون نسخا صريحا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب
ونحوه والاخفاء في ارتفاع ذلك عوت العلماء او ايهام الله ذلك العلم عن قلوبهم
وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يخفى بالموت وكذا حال هذا
البحث على عبارة قوله ستعرف فلا تغفل الا ما شاء الله يدل على جواز الاستثناء
الاستثناء من النفي اثبات واثبات نفي وان لم يكن كذلك عبارة وقد ثبت بما روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا
يعني ان الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع من الجمهور
في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل وسئل الله زيادة جزء او شرط او زيادة
ما يرفع معهود المخالفة واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول انه نسخ والثاني ذهب
العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ والثالث ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة
ترفع معهود المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده

كالمتقدم

قوله فانه فسوغ ان يكون بلفظ المبني للمفعول الان اي الحاجة لم يفرغها المصنف
قوله برفع اخرا الاصل قبل معنى الاخرا آه امثال الامر والخروج عن العهدة و
رفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال يفعل الاصل المرفوع
يقع وبما ارتفع وهو توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي
فالاولى ان يقال النسخ لغة الزيادة على دليلين مثلا وايضا قيل ان التخييرين الاثنين
معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام
غيرهما مقامهما فاثبات حكم الشيء الاصلي لا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق
بحسب الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز مما يطلق عليه الاسم وان لم
يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز مما اشتمل على القيد ويلزم عدم الجواز فيما
فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء الحكم الاخر فيكون النسخ وفيه بحث لانا نراد ان
المقيد يلزم عدم الجواز فيما لا يوجد في المقيد بحسب دلالة اللفظ فهو ممنوع لعدم المخالفة
وان اراد بحسب العدم الاصلي وهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي
لكان التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لان لا يكون شيء من الاحكام
شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه متوقف على عدم الحلف وفيه نظر لان نفوذ الحلف
لا ينافي الوجوب غايته ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى في شخص واحد
فيكون فريضة الصلوة والصوم مثلا ماتبتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم
الحلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الحلف فمن
ابن يلزم نفي الحكم الشرعي على ان لا يكون التوقف على عدم الحلف حكما شرعيا قوله
وايضا لما جعل الحكم المخير من قبيل الاختلاف حين التخيير في وطء ابراتين و
شاهدين يمين والمخير من الغسل والمسح ومن التيمم والوضوء بالنبيذ بطلة المصنف

اذ الثاني بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها الاقامة الحد وعلى الاشكال الثالث
لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الامرين بل يحصل الاتيان
بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض
المحققين وهو ان الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة
وهو كالعدم في اسقاط الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين
ليس من قبيل النسخ عند القائلين وان المثال الثالث نسخ عندهم لكن لا من حيث دخوله
في ضابط تغيير الاصل من حيث ان مدلولها هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم ولزمه استيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين
فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ثم
من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا انعدميا بحيث صار المزيد عليه
لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب
استيناف كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين
فزيد فعل ثالث فلم يكن نسخا لتخيير ترك الفعلين السابقين وان لا فلا وذلك كزيادة
الجلد على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في
شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة
الاحكام وفي معتمد الاصول لما قال القاضي القضاء ان الزيادة اذا كانت مغيرة
حكم المزيد عليه تغييرا انعداميا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان
يفعل قبلها لم يجزه ولزم استيناف كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة صح ولم يلزم
استيناف وانما يجب ضم شهر اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو جزنا الله بين واجبين
لكان زيادة ثالث لنسخ انتفى تركهما فظهر ان ذلك فعل ابن الحاجب لا انبياء

عليه السلام لاعرابي حين علمه في صلاته وتصل بذلك فان قيل لم يعتبر هذا وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اخبار الوصل فلا
يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفريضة بمعنى عدم الصحة دونها
فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفريضة والوجوب هنا قوات الصحة وعدمها الا ترى في ان بسيا من دلائل كيف
جاء وان قلت فعلا يرد تعريف العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه تحريض على المسارعة على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فكيف يوصف على الاطلاق بالاقل بالفعل
قلت النزاع فيما يرجع فرضا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانما يقع
فرضا واجبا مع انهما متساويان فان قيل ان الفرض ثابت بدليل قطعي قالوا
نطلق لا قطع قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة
وعند تعارض الحيثيين لا تنافاة قوله بل هو شرط الصلوة يعني ان الكلام في
كون الوضوء مفتاحا للصلوة وانما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف
انها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد الفريضة بمعنى انه لا يكون فرضا بدونهما قوله
بمعنى انه لا يجوز الصلوة بلا به لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون واجبا
بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة
صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم
اجزاء الصلوة التي هو الاصل لا انسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة
ومسح الراس ومعنى عدم اجزائهم كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان

بان الواجب في الخيار احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستحلاف واحد
معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب ولا كالغسل مثلا وكما لو صح الا ان الحلف
جعل كانه عن دلك الاصل حتى كانه لم يوجد فلهذا لم يكن الاستحلاف نسخا على التخيير
فانه نسخ لو ترك ذلك الامر الواجب لا على التعيين قوله قوله تعالى فرجل وامرأتان
خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم
بالشاهد واليمين رفعا للدليل الواجب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب
وانما المقدر فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وعلى هذا لم يفد
افادة انحصار الاستشهاد في النوعين لانه حينئذ يصح الحكم بالشاهد واليمين وما
يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا اجمل في حق الشاهد وفسرنا النوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل فايضا فيه نقل الحكم عن المعاد الى ما ليس بمعتاد من
حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيرهم ليس بمشروع وقد يقال ان غاية
الامر دل على انحصار الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الناس لكنه
لا يقتضي عدم صحة القضاء لغير ذلك قوله فلما اراد العرب بقوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والمرء
بقوله عليه السلام ابدا وايما بدا الله تعالى وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ
يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه
والاول اذى غسل في اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عليه
السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا
بطهوره والطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة
بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله

وهذا هو الواقع لما تحرر بعده من ان البيان يجب بلا اتصال الكلام قوله كالمولى يملك
جزء من عبده ببيع وشراء يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون شرطا لعتقه وعدم
الانتظار بناء على ان العبد محجور بها فلنا يرجح بما تاب الوصايا بلا لزام العرف والعاده
في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج
في القسم الثاني لعدم ثبوت البيان بلا اتصال الكلام قوله وعند الشافعي المايه محمل بعضي
ليس عطف العدد اهم عليها بغير الظاهر ان مبنى العطف على المعايرة ومبنى المفسر على الاتحاد
قوله لنا استدل على كون المعطوف عليه بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مايه ودرهم بان حذف
المعطوف عليه اي حذف تمييزه وبعضهم متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل
مايه وثلاثة اثواب حتى ان ذكر ليستحسن في العربيه وبعد ذكر اذا فصور عطف غير العدد
ايضا محمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينه المعطوف فيما اذا كان
المعطوف مقدارا بالعدد مثل مايه ودرهم او ابوزن مثل مايه وقفيز حنطه لمشابهته
العدد بخلاف نحو له علي مايه وعبدا وثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لا ولا
يشبه العدد حتى يصلح قياسا على مثل له علي مايه وثلاثة دراهم مانع اخر وهو ان يغير
المايه بالعبد والثوب لا يلائم الحفظ على الان موجبه الثبوت في الذمه ومثل العبد
والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضروره فلا يركب الا فيما صرح به كالمعطوف
دون المعطوف عليه مع انه لا يكرر العدد حتى يستحي الحذف فان قيل ليس مستقيما لان
المفسر في مثل مايه وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما
زعمتم في مثل مايه ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون
من جنس المعطوف دراهم كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغه وان ارد
ابتداء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان اللغه هو كون

المراد بالاصلي في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة احواله قوله ولم
يحمل ذلك اي الواجبات بمعنى انه يقوم دليلها في الوضوء الا ملاحظة ان اصل الربع
ومقدار الربع في الصحيح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصلا بابت
اقتباس تعبير بربع مما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت
كان فرا عد فقهه واصول ثابته وسابع فكر عالية مشتهر كمربع فقعه على المشركة
في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تخصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد
الشريكين في المال الشركة بيان الخصيب الاحوذ اقال على ان لي نصف الربح فكانه قال
ذلك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلا لحال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة
كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الاصل
ان يقول ذلك ويحمل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البرمن امثلة ظلان
الامر الذي تعلق الشارع لو لم يكن حقا لاحتج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت
عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر انما لغه جعلها نائبا لحالها التي توجب الحياء ولا حاجة
الحيف قال الرعيه في الرجال بعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا
لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحال هي الحياء والمقصود ان السكوت
جعل بيانا للحياء عن التكلم بما يحصل لها من الرضاء والاجابة وقيل معناه انه جعل بيانا
لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء تحمل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم به وهو
الاجابة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو متعلق اذ المعنى
جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرضاء
في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجابة لاجل حالها الموجبة للحياء في
الرعيه في الرجال وكذا البكر انما جعل بيانا للسكوت الحق بليه واوار ابه لاجل حالة البكل

فاتحمل الهما يسمها من ولد الملاعنة من صيغته اى ازلف الجنين وقطعه قوله
وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل ينزع كاعتقاد حقيقة كل مجتهد او كون التامل
اكبوسا او عظم قدرا او فوعلما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية
والشافعية وتكلم لسوهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا محل سكوتهم
على الرضاء لتقرر الخلاف ولا يخفى ان استقراط مضى مدة التامل انما يرفع احتمال كون
السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك
واعلم ان مما يعد الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية عموما
العام من الخصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون واستدارة
والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم
الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل الفضلات الوضوء وشمول الوجود ان لا يجب غسلها جميعا
وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبلين
ولمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض لشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الامدي
في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان
مرفوعا ما اتفق عليه القولان وهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق
الاجماع حيث ما قال كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من
المسئلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل وهو قول لم يقل به قائل
فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
مجتهد لم يسبق به قول واحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل و
الاعم لا يستلزم الاخص ثم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل

المعطوف عليه من قبل المعطوف لكون المعطوف مقتضيا للشركة في ما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في سائر الابواب بخلاف ما به دوم او لا
ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال
اجمع فلان على كذا اعزم والاتفاق ويقال 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 المجتهدين ادلا خرج بالعوام ونحوهم لان الاستدلال احترازا
عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة
وقوله في عصر خال من المجتهدين ومعناه زمان قابل اكثر وفائدة الاحتراز عما يرد على
من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع على احد الزمانين اذ لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريف
واخلو ان الحاجب فضرر الامر لعدم الشرعي ينفرج حتى يجب باتفاق اجماع آراء المجتهدين في
امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان ذلك الاتفاق ان ارتفع امر شرعي فالاولى ان يقال للوجوب
والمصنف خصه بالذكر رعاية انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدنيوية
المغيرة الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان الفعل قد يكون ظنيا فالاجماع يصيره قطعيا
كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحمل على الاستقبال قد يكون
مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهد وان من نصوصيته فيفيد الاجماع
قطعية والبحث هنا في امور كثيرة واهله ونزهه وحكمه وسببه اعني السند والناقل و
على هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي كما يدل
والابحاث هنا في امور فهذا الاعتبار هو قوله الاول في ركنه قوله لسنده ضرب المرأة
لحمايته روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال فاستحضرهم

فانحو

قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل احد يعني لاوائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انقضاء حب المحرم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عند ابن مسعود فلان الجزء الثاني اعني انقضاء الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بالعدة الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الصمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال الى قوله فلا بد من ضابط نقرر به كلا من القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحد القولين الثالث الخطأ اجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحد القولين الثالث لا يكون باطلا بالاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه من ذلك فقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما معللا بمحل واحد وقد يكون حكما معللا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون معللا بمحل واحد والقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الولاء فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراكهما في حكم واحد شرعي وافتراقهما من الامرين ويمكن ان كان الافتراق بحكم بهذا الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما ياتي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحد القولين الثالث باطل سواء كان الولد شاملا لوجودا عني ثبوت النسب منهما جميعا او يشمل العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير

تخطيه كل من القولين وبعض ما ذهب اليه وهي تخطيه للامة فيمنع قلنا الممنوع تخطيه الامة
فيما اتفقوا عليه لا تخطيه كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عده القول بالفصل فان اشتهر
في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم
بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام
ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الحربيات ولا يخفى على المناظر المتامل ان القول
الثالث هل يشتمل على دفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي الحر
تفاصيل الحربيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مسلم لحلال الاجماع على
جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشقوق بالاجماع
في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدر انه لا شئ من الشقوق يجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث المتاخرون قولا ثالثا فقال ابن سيرين الثالث كل في
زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال ابن آخرون بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس
شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل
المخرج لمخالفة احنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق
انه لا شئ ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا
غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة تحسب المتعبر عن احد الامرين بعينه ويسلمها على
سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار وفرد آخر وظاهر انه لا يلزم
منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة كما
الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاسهم قبل الوضع وكل عدد يجوز ان الجد واما
مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان لا بعدم اعتبار الجنس في العلة
كان مخالفا للاجماع والا فلا ولم يقع اتفاق الا قولا ثالثا لا على اعتبار الجنس في العلة

قوله اما

القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع
بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسلم مجمع عليها
والبيع بالشرط محل مسلم مختلف فيها لا تعاند لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا وجد
في مسئلة مختلف فيها لاحدهما بالاخرى احد القولين فاحد قولي الشافعي
يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة احد القولين فيها علة القدر مع الجنس والاخر
الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي وهو حكم
شرعي فان مدلول احد الامرين واجب بحسب الاعتياد لا بحسب العادة لا يدل لو
لاحظ الشارع بل قد يستنبط ثم يكون ان يقال ان القولين اتفقا على ابطال
في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلة رد لذلك
قوله فالتطهير واجب الاجماع قد عرفت انه لا يصدق بان التطهير على وجه
اما غسل المخرج فلخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلخالفة الشافعي فلا يصدق
ان احدهما واجب الاجماع قوله ولو جعل احكاما يعني لو اعتبر تركيب من الحكمين بكل
من القولين فيصير حكما واحدا بان يقال الاسقاض بالخروج مع عدم الاسقاض بالمس
مع عدمه الاسقاض بالخروج حكم واحد للشافعي وهذان لا يشتركان في امر واحد وهو
الاسقاض وعليه حتى يكون مخالفة ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين
اعني اسقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا
اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بعدم العدم بطلا للاجماع
لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان ما خلق من احدهم ومن الجواب ان بطلانهما ليس
مجمع عليه وانما قال والذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة
واما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان يتحدان لا تعاند بينهما اصلا وانما التعاند

السبيلين حيث انفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء وغسل المخرج وعلى
الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لحكم الشرع بان وجوب احدهما
نافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شئ
منهما كان باطلا مسطلا للاجماع السابق وان كان بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا
ان لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك
القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه
واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما سلفيا باكثر من محل فاحد فاختلاف
القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بالثبوت الحكم في
صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي
حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي بالعكس
بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض كل منهما او بعدم الانتقاض مني منهما
لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم وان اتفق
القولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق
مسطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث
ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى
والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على العدم في الثبوت في صورة
بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول
الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسلك الصاوي في الكعبة نقلا او وضعا وبجعل هذه المسلة
مسلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك

فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انعقد دليل الحكم بانتهاء المصلحة وهي الله تعالى
للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يرتفع قواعد الحكم وتبدل المصلحة قوله
وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم اللغوي لا يثبت بقياس لان الاجماع لا يكون
في صريح قول رسول الله وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا فهو له عليه السلام في قصة
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يرى الرأي في الحرب فيراجعه الصحابة وقيل
يثبت الحكم مطلقا لكن في اللغوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم
الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فعلى يكفر قيل
لا والحق ان نحو اعداد الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اما
واما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بتبين الحكم
يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل
المؤمنين بعين ما اوعد المشاقق للرسول الذي هو كفر فيحرم ان يعم سائر انواع المحرم في الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مع ذلك لا يفيد العموم فلا
يلزم حرمة اتباع كل ما اتاه رسل المؤمنين اذ يجوز ان يكون غير المؤمنين هو الكفر قلنا
قد هو عام بالاضافة الى الخمس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فكفى الاطلاق
فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على
الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي
اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل ان كان هو القياس دخل في مشاقة الرسول اي مخالفة
حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار وان قيل نعم لزم اتباع الامة في
اسناد احكامهم الى الدليل الذي المؤمنون اجماعهم اليه قلنا قد خصص دليل القطع بانه لا

في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعرف من هذا اى مما يسمى عند الغاير بالفصل لانه
يشمل ما اذا كان احدهما قابلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت
فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هواى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها امامة
على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار
ومطلق الامام لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة
ان لم تكن دعوة اليها ولكنه مشهور بها تقبل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه
فمعتبر والاصح انه كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله
بالتعصب هو عدم قبوله الخ عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا
يكفر بالمخالفة يعنى في صورة عدم الاجماع بناء على بقاء المخالف فاحد محال
اقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وقائلين دليل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من
المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين لا شرط منعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة
بعد الرجوع وقيل لا ينعقد لاحتمال الرجوع قوله لبطلان الخلاف المتقدم انما يعنى اذا
لم يكن على طريق البحث عن المذهب كما هو دأب المناظرين بل على ان يعتقده كل حق فيعتقد
اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن مجتهدنا انه لا يكون ما نقل
عن ابي حنيفة ما يسع المسح وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا من الصحابة فاجمع
التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة
انه لا ينقض فيقال هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث
ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكن لا يبقى اى لم يبق دليلا يعتد به يعمل
وعبارة غير الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي اجيب بجواز

المومنين لان معنى غير سبيل المومنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المومنين لا غير
هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المومنين
قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة الحجية وهي تقتضي اثبات
على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقة الثابتة بتعديل الله تعالى الكتاب
والميل الى جانب الباطل والاخطاء فيما ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين
المجموع وايضا ان الشاهد حقيقته هو المخبر الصدق واللفظ مطابق لمعناه والشهادة
في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قوله الامة حقا وصدقا ليحاسبهم الحكيم المخبر الشهادة
على الناس وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى
قد ركب في الانسان قوتين احديهما مبدا ادراك الحقائق والثانية السوق الى السطر في
العواقب والتميز بين المنافع والمفاسد ويعبر عنهما بالقوة العلمية والعقلية
والنفس المطمئنة والملكة الثانية مبدا جذب المنافع وطلبها كالمآكل والمناكح
وغيرها ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام
على الاهوال والسوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس
اللوامة ويحدث من اعتدال المحركة للاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة
فاميات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل ما
محسوس بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه
بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعرض عنه معرفة النفس ما لها وما عليها المشار
اليه بقوله تعالى ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فافراطها الجربزة وهي استعمال
الفكر فيما لا ينبغي كما تنتهي اليه وعلى ذمة لا ينفع كما لقه الشرائع نعوذ بالله من علم
لا ينفع وتفريطها الصاوة التي هي تعطيل القوة المفكرة بالارادة والوقوف عن الكتاب

لزوم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لكونه
مما دلت عليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبجميع ما يجب الايمان به مما دل
دليل لما خص المؤمنين بالمجتهدين من الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين
في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان
به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب
بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصات الاسباب والاشخاص
وانما يتبع النصوص ما دلت عليه ظواهرها فلا يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك
بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع وكلاهما لوجب العمل الكلام لما فعة
عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول
ويكون في محل العطف تعداد المغضوبين وجوابه انا لا نمنع دلالة من جهة انه لا يقتضي العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص بما ثبت انه اتى به الرسول عليه السلام مع
ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتعداد المغضوبين لا يرفع
التكرار كما في قولنا اتبع القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك فتامله ويمكن ايضا ان يكون
سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام لاحاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى النبي لا يدخل اتباعه ما اتى به النبي في الوعيد لان عطف
اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بهما وبه ظاهر على ان اتباع
ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا
حاجة الى ما التزمه من ان خبر الشيء ليس غيره مع انه امر انفي على بطلانه جمهور المتكلمين بعده
الامر على صحته الاجماع مع ان ما اتى به النبي على تقدير دخوله في سبل المؤمنين يصدق
عليه انه سبل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبل لا يكون

المؤمنين

الاذى فان الضلالة وبعض الاحكام مبناها على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع
ثاني كون المؤمنين العالمين بالشرائع المستنبطين للاحكام من جملة الامة لان المعروف والمنكر يستلزم
العموم مراد به منكر يعتبر او نحو جماعة لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر يجب المراعي
والاجتهاد لا الموم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على حجية
اجماع المجتهدين من عصر ثم واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلان العدالة لا تنافي
الخطاء في الاجتهاد لا صغيرة ولا هو مجوز ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم ولانه لا يعتبر تعدد المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد في
بعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار
قد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف
عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى منزلة
شجاعة علي وجود حاتم واجيب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان
سلوكها يدل على كل ما ادعى وان معناه قوله فانا اذكر وقد ذكر المصنف ما يدل
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بكمال دين الاسلام
فيجب ان لا يكون حكم من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث ما لم يرد بحكمه
الوحي فيجب ان يكون سنده بعد انقطاع الوحي بحيث لا يصل الى كل احد وح اما ان لا
يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لجنس المجتهدين ح
خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهد وح اما ان يستنبط قطعا
ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما يزعم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيمة
وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على العصر

العلوم النافعه اما النجاده فهي انقياد السبعيه الناطقه ليكون انقيادها على حسب
الرويه من غير اضطراب في الامور العامله حتى يكون فعلها جميلا وضبطها محمودا وافراطها
التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الخلو عما لا ينبغي واما
العفه فهي انقياد البهيميه للناطقه ليكون نصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقه
للسلم عن استيعاد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعه والفجور اي
الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات
بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا للاخلاق فالاوساط فضايل والاطراف رذايل
واذا اشرب الفضايل الثلاث حصلت من اجتماعها حاله نسمى بها العداله فبهذا
الاعتبار عبر عن العداله بالوساطه واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور
اوساطها والحكمه في النفس البهيميه بقدر البدن الذي هو مركب النفس الناطقه
ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها التوجه اليها في السبعيه كر البهيميه
وفرها ودفع الفساد المتوقع من اسبابها واشترط الوسط في افعالها ليلائم
الناطقه في مواهبها وتعرفانها عن كمالها ومقصدها ومثل ذلك بفارس استعد
سبعا وبهيمه للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمه للفارس واستعمالهما على
ما لا ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع للطعم والبهيمه الى
العلف والاهمال في الكل يفوت النفس الحيوانيه اراديها ما هو اعم من السبعيه والبهيميه
واما الكلام في ان هذه الثلاثه نفوس متعدده او نفس واحده مختلفه بالاعتبارات
فهوى وكمالات للنفس الانسانيه فوضعه علم آخر قوله واما غير من الايات
فلا لبس على احد في ان مجموعها في عصر واحد جمله قطعيه ليست بمؤوله اما قوله تعالى
كنتم خير امه الآيه فلان الظاهر ان الخطاب للصحابه على ما يشعر به قوله ان يقول كر

تمام لزم ان لا يحط احد عنهم من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من
عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى يكبر يعظم الكبير
وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى ايها ما وتعريف الحصر المكتسبين
من الايمان ايها ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها
بالجهل والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان تعلم كل احد وشره لاختصاص
الدلالة بنفس الزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المصنف كيف
يرد استدلالا بامر يقوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وايضا
مما يخ ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق جميع الوجوه بالكتاب حالق
له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ العتيقة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات
المذكورة لا كل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة لمجموع ايضا
قطعا قوله وايضا العلماء استدلالا جيدا الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاجماع
انما دل على حجيته لاجماع سواد المعتبر والمصنف قد منع دلالته فلا مناص هنا من ان
يقال ان العلماء لم يتفقوا على دليل بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف
وقد زعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ادعي من كونه
حجة احد الاجماعات لانه اجماع المجتهدين في عصر قد دخل فيهم المجتهدون من اهل
المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه
نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث
وما بعده فلا يكون احد الاجماعين دليلا على مطلوبنا الا ان دليلهم اشمل 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 ما ذهب اليه الاولى تنزله الاية والخبر المتواتر

قطعيين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد وحينئذ يكون اجماعهم بيانا للحكم المبين عليه
فيجب اتباعه للادلة الدالة على وجوب اتباع المبين هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل
ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكرتم لا يدل على حجية اجماع
مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المذكور في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة
من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقائد والتوفيق على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في
القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون في عصر وظاهرها انها لا تنحصر
في ذلك لان ما لو اتفق عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر
ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود والايمان ان ما اتفق
عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها
وبرهانه في نفس الامر عند له المتواترات والضروريات قوله وايضا قوله تعالى لا نزاع له
لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف المجتهدين حجة على غير المجتهدين
والكلام في كونها حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا
يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
على انه لو صح ما ذكروه لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه عين حجة
قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما الآية ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال الا الحاق الكفر بعد الهداية الى الايمان
اذ كثيرا ما يقع الخطأ كما مات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلالة والدهاء الى
غير الجوز من التفسير ومن الشيطان وانما ينفي وقوع الضلالة من الامة وايضا لو اجرى على

القطعي فيما كان خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي والاسند الاجماع
لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل اي سند
بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واسناده الاحكام الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انهم لو اشترطوا كون السند قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا
يجوز الاجماع من قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا لو اشترط كون السند قطعيا لكان
الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا
في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلا بخلاف ما اذا لم نشترط فان السند
اذا كان ظنيا فهو لا يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا وهو يفيده
التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة وانما لا
معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر
على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا الا ان احد سنده
عليه وانه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال وانما النزاع
في نقل الاجماع المتواتر فيكون بالتواتر يفيد القطع وقد يكون بالشهرة وقد يكون
بخبر الواحد يفيد الظن ويوجب العمل بوجوب اتباع الظن الدال المذكور قال
الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا ودليلا فيما نقل عن النبي واما فيما نقل
عن الامة من الاجماع فلو دل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس الذي
اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في وجوب العمل
واستدل ان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي يوجب العمل وهو قول القطعي
اولى اجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهه في الناقل والا فهو في الاصل
قطعي كالاجماع بالاولى ولا شبهة لاحد في ان خبر المسموع من النبي حجة قطعا قوله

بكر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما
فيه من الاختلاف قوله وفي قبول الاجماع يجوز التبديل ذهب عامة الاسلام الى انه يجوز
نسخ الاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه كما ذهب
المختار عند الجمهور وهو التفصيل على ما اشار اليه المصنف هو ان الاجماع القطعي السند
عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز
تبديله كما اذا اجمع الزمان الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم
او اجمع من بعدهم على خلافه وتمامه لما ان انقطاع فانه يجوز لجواز ان يستند ذلك الحكم
الثابت بالاجماع بتوفيق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه وقيل ان انقطاع
الوحي يوجب امتناع النسخ فجميع ما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك المصنف
قد يحامي عن اطلاق لفظ النسخ على لفظ التبديل بمحافظته على ظاهر كلام القوم ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما القياس ففي السند والدليل جميعا اذ محله واحد لانهما سببا
فالاول لسبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا
عن سند من دليل او اما ان لا ان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين لا دليل
خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير دليل يستحيل عادة
كالاجماع على اكل طعام واحد وقد ارتفع الاجماع بعد وجود السند سقوط الحد
وحرمة المخالفة وعبروا عن الحكم قطعيا اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه
يجوز ان يكون قياسا او نصا او اجماعا على خلافه الى كذا قياسا على ما مثله في اصله
حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك السند اما جواز كونه نصا واحد فمتفق عليه
كما في عامة الكتب وقد وقع في الايمان واصول خمس الايمة ان المذكور من الخلافي

الطبي

يتعلق عليه غرض والمعدوم ليس بشئ لا بالقوة لغظه ما عبارة عما هو اعم من الموجود
والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في النسبة قوله هل يشترط
في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ مجاوزا للشئ ومتباعدا عنه
ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح النحويين مجاوزا او مفعولا وانه لا احاجة الى هذا الا
بعد تفسير التعدية بما يشمل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا
يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا النوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية بحقيقة
ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والاحوال من الاوصاف قوله
وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص
وجعل الفرع نظيره الذي حكم بوجوده وقال ما الحكم الثابت بمثل النصوص تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه لشبه بينه وبين المنصوص عليه راى على احتمال الخطاء وهذا صريح في
ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة في
الاصل لتثبت الحكم في الفرع وذهب المصنف الى ان مراده ان العلة بالعلة ركن القياس
اى ما يقوم به ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد الركن ما هيته التي على ما
اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح للوزن وما سواه مما يتوقف
عليه اثبات الحكم مرابطة الاركان وتابعيها وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء العلة 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 احاجة على
هذا التقدير الى ما ذكر من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة
مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من
جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظر لا

الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة ويقال قست النعل
بالنعل اذا قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد تضمن معنى
الانتهاء لتضمنه معنى المشي على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علته بحكمه وذلك
انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب له ومحل ضروري والمقصود اثبات ذلك
الحكم في ذلك المحل الضروري في محل آخر يقاس هذا به وكان هذا اولى وذلك اصلا لاحتياجه
اليه وابقائه عليه ولا يمكن ذلك فكل شيئين لا ذاكان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان العين
الشخصي لا يقوم بمحلين وبدليله يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في
عبارة القوم اثر تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليها بانه
منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف
لو سلم ويلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا
يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال والمصنف زاد قيد
العلة عالما بانه يرد بحد اللغة احترازا عن دلالة النص في الفرع وبهذا خرج الجواب
عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه
قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس
عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا
للاصل والفرع لغة انما قصد به ان المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه
لاشتمال الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكما في الفرع سمي
فسادا الذرع على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لاشتمالها على الحكم
لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما

حيث استدل عليه بدلائل من الكتاب والسنة المشهورة والاجماع قوله المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المتمثل صور الكائنات على
ما هي عليه منه يطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا
الاستدلال ظاهر ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن ولا استدلال ايضا على القراءة
المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف
على ورقة في قوله تعالى وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي وما يسقط من رطب
ولا يابس وفسر ابن عباس ليثبت وغيره يثبت ولا معنى للتعميم المراد وهو مثل
قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس لا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتدا
دون العطف على محل من ورقة لكان فيه عمل يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان
كل شيء وهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قولنا
لكل شيء حكم القياس فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس ظاهرا على انه لو سلم عمكم
لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكلام في القرآن الا انه لا يعلم الا النبي
او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرف المجتهد قوله اولا السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الحواري سريات مولدة لهم اولادا
سريعا فلم يثبتوا ما فيه شبهة احترازا عن الاجماع او لا شبهة فيه وانما خبر
الولد فقوي بان من حق السارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طرق الاثبات
البشاعة هذا بخلاف حقوق العباد فانها ينبت بما فيه شبهة كالشهادات احترازا عن
عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحروب حاصله انا نمنع العمل بالراي والقياس
فيمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه الحس ولا بالعقل

نص فيه وشرط التي تعلم عليه فكيف يكون زائدا لما اجيب بان المراد ان كون التعدية بحكم
القياس وانما شرطه لانه ان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا القياس نفسه وهو
وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال الدليل اثبات حرمة الوطء قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى الغير وان
بالمقصود لانه ينبني على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم ويجعل ظاهر
على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والوجه ما سبق من ان حكم
الفرع ثابت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع
وعدم اختصاصه بالاصل وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح قوله الاظهر ان مفسر
التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره او منصور ان القياس لما بنى حكم احد المذكورين
بمثله علته في الآخر قوله واصحاب الظواهر ينفون اي القياس بمعنى انه ليس للعقل
حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من المعقليات والاصول
الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل دلالة في الاحكام الشرعية
خاصة اما الامامية عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والعظام واما الاشاعرة
سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب المذهب الاخير ولم يتبين
للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت ساواه فرع الاصل في علة حكمه
فاثبت فيه مثل حكمه والعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره فلم اختلف القائلون
بعدم امتناع القياس عقلا قيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام والنص
لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز
التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز لم اختلفوا في وقوعه فقيل العقل
ورد بالسمع فلم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل قطعي وقيل قطعي وبسبب كلام الصنف

المقيد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند اسقاطها كذا ما قيل
ممنوع الصغرى ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند اسقاط الصفة منوطا بحكم الاصل
اذ الاصل هو الجواز لرجوعه الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع
الحنطة مباح الا ان يجاب المماثلة فيه واجبة كما ان احد الرهنين جائز والقبض واجب
فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستفيد منه عن فيه
اولا وجوب بيع الحنطة بوصف المماثلة ولا احد الرهنين بوصف القبض قلت يراد
ان الامر مصروف الى ايجاب الوصف وهو واجب قيل اذا بيعت الحنطة فاعلم انها
واذا احد الرهنين فاقضوا قوله وايضا حديث معاذ مشهور يثبت به الاصل
فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية
العلة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة فلا دلالة على الجواز للغير
معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية
على تقدير تسليم احتياجهما الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية
فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت المتنازع لقلة كثير من
الاحكام وهي التي يبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان بما
اجتهاده فثبت وغير صدد لانه البعض وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
قوله وقد رددنا في اخوابا بانه احاد يدل على انه عليه السلام كان يعول في بعض الاحكام
بالقياس وهي وان كانت اخبارا احادا الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام
كان يعمل بالقياس وربما عمل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام معللة
ولو لم يكن الحاق غير المنصوص عليه لما كان لذكر العلة فائدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام معللة
لا يوجب صحة العمل بالقياس الى قابلها مع ورد الحكم والعلة معا اذا وقع في النفس وارجح في

اذ لو ادرك به لصار قطعيا قوله ولما قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره ليحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا
يشمل الاعتبار والقياس العقلي والشرعي ولانسلم ان سوق الآية للاعتبار يفيد انه علة عبارة
وعلى القياس الثاني فاول الاعتبار هو الانتباه وحقيقته تنبيه الشيء بالشيء على ما
يشهد به الاستعمال ونقل الائمة اللغة وقد استعمل في القياس في الامور العقلية
كما يقال في اثبات الصانع اعتبر العالم وعقل لكن بعد تنبيهها بغير صانع واطلق بالعالم
ولا يفهم احد من مثل اعتبر فحص الدرهم بالحك فلنا لو سلم يدل على ان القياس الشرعي مطلوب
ولا نسلم ان ما يشعر به آية التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر باعتبار علة الامر
الاعتبار بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان العامل مع الشرط واجزاء العلة الناقصة حتى يلزم ان يكون
علما بوجوب الاعتبار هو القصة السابقة عليه بما 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 الاكابر من العلماء فكيف يحمل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد بينا انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يعني
فيه شرائط القياس وما نافاه فقيه الآية وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره
والفور والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والامة مكلفة
بتلك الامور وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجواب ان اعتبروا في معنى
افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير
عدم العموم فالاطلاق كاف في لفظ اولي الابصار مع المجتهدين بالانواع والاعتبار بالي الاحوال
والاقاصي التمسك بالبعض من الصور ف له ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة و

من شهد لخزيمة وهو حسبه وذلك انه شهد للنبي ﷺ انه اوفى الاعرابي ثمن فرسه اولم
يبع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار
امر وهم من الحاضرين من وراء الشهادة للرسول بناء على ان حزيمة بمنزلة المعاينة
قوله وان لا يكون معدوا اي معدة ولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يجعل ان يعمل
من العدالة وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح
الوقاع ناسيا على الاكل في عدة فساد الصوم قلنا الموجب ذلك بالقياس لولا الاثر
للعلم بان تقاصر الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوص الاكل
وكتقوم المنافع من اسئلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم لانه تغيير
تعني على التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى كما ذكرت في الاجان بقوله تعالى
وانوهن اجورهن وقوله اجبارا على ان ما جرى مجرى في قوله عليه السلام اعطوا الاجير
حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من اسئلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو
ايضا مستقيم لان التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكر الاسبيجابي
في احكام من ان المعدول عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ان
يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او كان كذلك ليكون سببا
لكاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وما شابهها مما لا سبيل
اليه ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص
السفر او لا كتعريف الدية على العاقلة فان يكون المعدى فيه اسعد بانه شرط ان لا
يكون حكم الاصل منسوخا او لا تعديه لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة
اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اعتبر ما علة في
القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يعتبر بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة

القبول ولا يلزم ان يكون دليلا يحجه القياس قوله وعمل الصحابة امارة الدليل على حجة
القياس توجيهه لعلهما انه ثبت التواتر عن كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص
وان كان تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة
وان لم تعلم بالتعيين وثانيهما ان علمهم بالقياس ومباحثهم فيه يرجح العمل على البعض
تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجة القياس وما نقل من ذم الرأي
عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم
شرائط القياس وشيوع الامر الكثير بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل
كان بها بظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا دليل لهما
فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت في بحر
من الزيبق مع انه لا دليل عليهما لان الاصل في الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم وفي
الاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم البراءة الاصلية آيل
فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة فصل
في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون مخصوصا بحكمه بنص
آخر او في الشرط الاول ان لا يكون المقيس عليه مفردا بحكمه بسبب نص آخر او على الاصح
وذلك كاختصاص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقال خص زيدا بالذكر
اذا ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف الله
تعبد خصك بالعبادة لا تتعبد غيرك واما استعمال الباء في المخصوص عليه فقليل
كما في قولهم تاز يدا لا فاير ان تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتعاد راليه الوهم كثيرا حتى ابى
بعض الاستعمال الشايع على القلب فلهذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا
يكون حكم الاصل مخصوصا بكاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقول عليه السلام

فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بلا دليل وكالايجاب الحد بغير الخمر
من المسكرات وقد توهم بعضهم ان مثاله دليل قوله بحريان القياس في اللغة وليس
كذلك وههنا بحث وهو ان الدليل كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق الحكم
وهو باطل لان قياس السمآء على البيت في الحدوث جامع التأليف وقياس كينونة
الاعلم على العسل جامع الحلاوة وامثاله دليل مما ليست بقيد شرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع
القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي
على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او نحويا مثلا
لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة لا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ
حرام لانه مسكر فوجب الحد كالخمر بوجب الاسكار او كالبيض حرام لانه مكان باطلا من القول
خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات والافعال وقد مر نظيره مما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقيس اليه في
الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا قياس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا
لفظ الاصلي لتوريدون القياس والاجماع وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول
الناظر لا بد من بيان دليله في المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اي لفظ العام على سائر
الاسم به مجازا عند ادراة معناه الحقيقي فوذلك الاطلاق لا يلزم الجمع الحقيقة
والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على سبيل مجاز العقل فيشمل العقار وغيره بطريق
عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم المساوي يعني ان الحكم في الاصل حين
ينتفي بالمساوي الكيل فان قيل قد ثبت الحرمة في جميع المثلي بعينه وجميع الدقيق الحنطة
مع انها لا يشمل الكيل قلنا بطلان الاشعار بالكيل اما بارز من وضع العبد وهو المثلي

التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا لعلة الكيل
والجنس ثم اريد قياس آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان
ذكر الذرة قضاياعا ولم يصح قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة
لاشتماله على الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او
تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار
غير ذلك مما يتطرق الى الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المتعدى حكما
موصوفا بما ذكر متعدى الى فرع هو نظير له ولا يستقيم تعلقه بالمتعدى المذكور اما
لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظيرا لاصل ولا
اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه حينئذ ان يشترط ان
يكون الحكم المتعدى الى فرع هو نظير له حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله
فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره
لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا
او عرفيا وذلك كالطلاق المجرى على غير العقار من المسكرات اذا حملنا المحالف بالدوران
بالقياس الشرعي اجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علية
الطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وان العدة في حمله القياس الشرعي هو
الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على المسكين بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار على
ما حققه المصنف من دلالته بوجوه اما نسلم ان دعاية المعنى سبب للاطلاق على
سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سيتلى ولا نزاع في صحة الاطلاق عما ذا عنده
وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاستعمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني

فافهم

بهذه الامثلة وغيرها قصد الى ان فيها تعبير النص الرأى فتفهم السائر حوالها اسئلة
لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعتبروا بان المعبر في هذه الامثلة
انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم في الحديث من اراد منكم ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فجوز الشافعي السلم الحال
قياسا على المؤجل لجامع دفع الحرج باحصار المسمع مكان العقد ورد هذا القياس
لوجهين احدهما ان النص دل على عدم مشروعيته السلم الحال بحكم مفهوم الغاية
اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس لغير بحكم النص الا ان مخالفة المفهوم رسما في
جزء واحد غير قادحة وبهذا القياس يعتد الشافعي وثانيهما ان محل المسمع يجب ان
يكون مملوكا مقدورا 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 يثبت على جعل الاجل المعلوم مقطوعا عن
وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس سلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس
فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير
تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو
الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون بحقيقة الاجل لا غير او يكون ولما الجواز
لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد الى الاجل
ورد عاجاب بان اقامته على عقد السلم دليل على ان عنده مسمى لحاجة اخرى
فيكون بمنزلة العدم كالماء المسمى للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ رعا يكون
لدفع الحرج في احضار المسمع وغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الصرف ورد قوله
وانما كان تغييرا اوجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين

والخطأ لا بيان الشرع انما انتفاها تساهيه بالمساواة كلا اعتد بالقليل والخطأ قوله
والمساوي المعتد به غير معتبر شرعا قيل عليه ان المساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف
في انتهاء الحرمة قوله لان عدم اي عدم الخطأ دون عدم النسيان لامكان الاحتراز
عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه مساوي محض جعل عليه الانسان
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس
لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا
ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس قوله وان كان مخالفا بطل القياس الجلي الدال على الخطأ ان اليمين الغموس على
المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال حنث من الكبائر لا
كفارة فيها وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص لا طعام
هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا
على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق
المعلوم من النص وهذا الكلام ظاهر فان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان
هو النص في الحكم الاصلي او غيره كان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى
فتحرير رقبة لعل لسبب حكم الاصل لحكم الفرع فعلى هذا الاضافة الى هذا القيد
لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المتعدي
في الفرع لا ان الاطلاق يدل على احوالها فالطعام على الاباحة وعلى احوال الرقبة الكافرة
وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال سلمنا ان لغير القياس حكم نص لا يدل على نوع
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وغير في الاسلام عن هذا الشرط ان بقي الحكم في
الاصل على ما كان قبله ثم قال واما اشتراط دلالة ان تغيير حكم النص في نفسه باطل فرسل

ولا النص الآمر بايتاء حق الفقراء وهذا المعنى يقارن التعليل في حكم آخر هو صلاحية
للصرف فليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تعيين النص اصلا او لا نص دل على عدم صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير فصار التعيين مع التعليل لا التعليل والمتبع هو المعين
بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار وقوله معا حالا وخبر صار وقوله بالنص خبر بعد
خبر فعلى ما ذكر المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع هو القيمة والحكم الصلاحية
والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع
هو نفس الاموال والعلة المقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان الجملة قد
يعتبر من جانب الصرف وهي الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب وهي المقوم
وان المستبدل يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالمقوم وان
يعتبر ما له القيمة فعلل بالمقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة
وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك
النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف ولا حاجة الى
التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء
حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في ايام السالفة بخلاف ايجاب
الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا منصوص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما
فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتبر في دفع الحاجة حتى لو اسكن
الفقير دار مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء للفقير
بقاء فلا بد من بقائها لله تعالى ولا من صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا فحي

بعلة دفع حاجة الفقير وهذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة
وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في فضائل
العباد واحسانهم الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تعالى والاحب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم واجبار
لهم اذا ابوا عنه كالاجير والاخفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة شلا وانما تندفع
بمطلق المالية فجعل الشارع تعالى الصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية فذا دليل على جواز
الاستبدال والقاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل فعلم ان ذكر اسم الشاة انما
هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاشياء من جنس النصاب اسهل ورده اليه
اوصل ولكونها معيارا لمقدار 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 آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت
بحاصل الحلقة حتى يتبع تعليله لحكم شرعي ثابت النص الدال على وجوب الشاة لان المراد
صلاحيته حديث بعده ما كانت عاطفة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كان يقتل الفراس الاحرار ايضا بحال التصرفات انما يعرف
شرعا كصلاحيته المحل بحلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمنا بالحاجة
اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى نحو الشاة وبعلمها
صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة شديدة وهي لحاجة ادفع فصار الحاصل
ان ههنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وانما نص على صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف فليس
فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي

ملكا للاجناس المذكورة ولا مقنع له الا ما ذكرنا قوله على ان اريد هذا اى توزيع
جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب
التعريف الى الجميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا الظاهر ابطلنا فلم يعد الى توزيع الجميع على
الجميع قلت لانه ادعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى الجمع فان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي الاحاد بالاحاد فابطل دلالة ايضا وسكت عما هو ظاهر
البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا
الاستعمال لدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة وجوده كون الماء آلة
ضائعة للازالة الحكم شرعي معلل بكونه مزيلا فعدي الى كل مايع يشاركه في المزيل
كونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجسه الا بالملاقاة والماء يحدث الازالة
بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالة النجاسة
ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث
بمعنى زوال المانع الشرعي ليس معقول المعنى اذ المحسوس منه لا يحس به شيء ومن شرط
القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مايشاركه الا ما الى
نجسه ولا يخرج عن كونه خارجا بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة الى
بعد تحقق العلة في الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث فان قلت
قد ذكرت في بحث المناقضة ان تطهير الماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول
هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة فاما الحدث فمعقول قلت اني جوابي في بحث
المناقضة وذكر في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل
فلا يحتاج في تصيره مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ما ملوث الا ان الشرع

الشاة مثلا بتسكلا الامر بالبعض وفي تعميمه بتا الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاسبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقاء حق الفقير وقضاء حق الجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة غنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق
قوله وذكر الاوصاف وجه السؤال انكم جوزتم فرض الزكوة الى صنف واحد قياسا
على من صرفها الى الكل بجامع الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وفي
ليس كذلك كما مر من ان الزكوة خالص حق الله ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدل عام
اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما الحال دليل على غيره لان كون اللام
فيه مجازا بعيدا لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وقد امكن حمل اللام على الاباحة
والدلالة على ان المصارف انما هو هذه الاصناف لا غير معناه انه لا يجوز الصرف الى
غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فالصرف الى
البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة
ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك البعض الى غير فتفوت
الصنف لا يجاوز عن ضعف لانه قد تبين ان بطلان الجمعية وثبوت الحل على الجنب
انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عند الامكان ان زاد بالصرف الجميع
بطلان الجمعية الا وبعد الاستغراق ما يأتي في البيان تسامح وايضا المطلق
فيها جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء الجمعية
او الجنسية فلا يدخل ما ذكر من ان الفقراء الجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك لجواز ان يقوم الجمع المضمم بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكوة

العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب
القصاص وجود الحكم مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها
ايجاد وما اثر قلت معنى تاثيرها عندنا انها ان العقل يحكم بوجوب القصاص من مجرد
العلم العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما نحقق عندهم
انه علة قوله كلما وجد دليل الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قيل كيف من العلل الشرعية
مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت
معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى دلالته حكم بانه كلما يوجد الشيء
الذي آيته يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله وقبل ورود الشرع لا حكم بالطبية فلا وجوب
عقيب وجود دلالة الشيء قوله لا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب
للاحكام هو الله لا ان الايجاب لما كان غنيا عنا وعن عاجزون عن ذلك جعل الشارع
المعلل موجبا للاحكام في حق العمل وسبب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن
انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي بالهند آية الخلق لا زمها وكذا ظهور
اظهار المعجز على يد النبي تصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لا سيما الملزوم باسقاط
اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريبا مما ذكره الامام
في المحصول ان الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا والمراد
بالنفع اللذة او ما يكون طريقا اليها وبالضرر الالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب
بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول اقول من جعل الاحكام كلها
بالنصوص متعللة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال الغاضي امام الحرمين
وجد المناسب ما اذا عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا
الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا

جعل مطهرا عند ارادة الصلوة فيقع الى البئر فان قيل هب ان رفع الحدث
ازالة بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء وما للاواني
فلا يأس في ذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملزوم بضرورة رفع الحاجة قوله
وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي السؤر لا لسؤر الكلب قوله ولان الماء مطهر
طبعا تعليل لمقدر اي ازالة الماء للحدث في ذلك ارفق لطافته ورقة ازالته ورفع
مقدره وسهولة سخونه وبرودته فيرفع الحدث ويحدث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه
مطهر باعتبار القطع والازالة فيرفع الحدث لا بناية على الرفع والقلع وذلك
الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود
الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم ومعنى
ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع للدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج
المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم بها لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب
عليه المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها متأخرا عن معرفة
الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المقدر عليها هو حكم الاصل والمعرف
بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في ماهيته
ولوازمها قلت لا ينافي كون احدهما اعلى من الاخر بعارض قوله بل في الوجوب
الحادث لعاله ان يقول الوجوب الحادث على تارك عشر اثر الخطاب القديم وما ثبت
به فكيف يكون اثرا للشيء آخر هو فعل حادث كالفعل مثلا وجوابه ما اشار اليه من
ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا
لا بعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق
الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية موجبة بذواتها جعل

العلل

التعليل وانه لابد من دليل يبين الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل
والتبيين من دليل يدل على ان النص الذي يريد استخراج علة معلل في الجملة لان الظاهر
وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وذلك المذهب
البالغ لحاجة الى دليل بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص
توجب الحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص والعلل
يتنقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من مدلول الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة
فلا صار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود
هو التعدية وبمنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز
في الجملة واما ببعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل التعليل
وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا
قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فنسلم
تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا ويشتركان في وصف ما لكن يراد
كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيقتضي الى التناقض اي التعدية وعدمها
لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم نتعرض ههنا لهذا القسم
ووجه الثاني ان الادلة قائمة على جميع القياس من غير تفرقة بين بعض وبعض فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا البعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل
وصف لا ان يقوم مانع كما لو نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف للحس ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب
حسر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع
وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اتفاق الصحابة في الفروع لا صلاة لهم في العلة

ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان
القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار للحرمة الخمر
ويعود ايراد على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس
القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو بالامر لافعال العقلاء ولا هو مقصود
من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما جلب نفع واما دفع
فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل هو على التفسير الذي ذكره الامدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم
على وفق 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 اشار اليه
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابن الحاجب
اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول
ما هو المقصود منه لفعله وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر القاطع
او رعاية قول الخصم فيما لا يبلغه عقله بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى من ليس
الاحتجاج بقبول الغير على احد من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا
ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل في الخصوص عند التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب
فقيل الاصل التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح
لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد
من دليل يميز من بين الاوصاف وينسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه
ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص

التعليل

لان ربوا الفضل وهي مبنية على تعليله وجوب المماثلة شرعا وتحققا من ربوا
النسيئة وهي مبنية على تعليله وجوب التعيين لان قضية الفضل اعتبار مرابحة
على الشبيه وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهه والحاصل ان تعليل هذا
النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في
ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في
النسيئة وان النبي نهى عن بيع الربوا والربيبة والمراد بالربيبة الربوا فالدليل
على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليل اخر ونحن
نذهب الآخره 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 او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط
في العلة المؤثرة اي اعتبار الشارع عينها او نوعها في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت
عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا والجملة مشروطة
انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة النوع وربما
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص
معللا فاثبات ذلك به دور قوله ضنا ما قالوا انما قال انما توهم من ورود الاشكال
وكان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في
الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء
الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد ستوان من التعليل والتعبد عدم
النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط دليلا على انتفاء
مناقضة في السؤال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اي ان الى التعيين رابط

يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو المعقود دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل
فلا بد من مميز واحتاج التعيين والتمييز الى الدليل لا يناقي كون التعليل هو الاصل
فبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على
جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل الفاسد
يوجب عدم التعدية بل غايته ان لا يوجب التعدية ولا دليل على ثبوت الحكم في
المنصوص على تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالتعدية ويكون الفاسد لتأكيد
الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما اشتهر من ان بيع الربوي في التعدية يعلل عند
الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم قوله نظير 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 الربوا والاحتراز عنه كوجوب
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين
شرط في باب الصرف تعيين احد البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد حددنا
وجوب التعيين متعديا عن بيع المكيل الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة
بالشعير حتى لو خرج بيع حنطة بعينها شعيرا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد المجلس
او اختلف لحصول التعيين فثبت باجماعهم على تعديه وجوب التعيين الجواب المعارضة
ان نفي الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تقدير بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في وجوب المماثلة بطريق الالزام الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات

التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الخلي فالمعنى الى غير ذلك فيثبت
المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه العام بنفسه بل
كون الخارج من المستحاضة دم عرق منجرا ان يتعلق بجنس لاسم المختلف باختلاف
اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشار الى الجواب عن استدلال
الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة
الا ما يثبت به الشيء ولا شيء مما يثبت بها سوى الحكم ولم يتعد الى الفرع بان حال
ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت منه ايضا وعند التعدي
لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في
الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل
واضافة الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت هو النص وهي على اصله لضعف كونه
ملغيا للشارع على شرع الحكم واما جاز التعدي الى الفرع لما في التعليل من تعميم الحكم
وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص وهي
ولان العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله واما جواز
التعليل بغير المنصوصة احتاج على اشتراع التعليل بالعلة القاصرة واما جاز التعليل
بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة
كان ذلك اذنا ببيان حكمه لاحكام لاجل القياس فبقي بيان الحكم بالقاصرة على
الاشتراع حتى يرد بها نص الشارع قوله واذا الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم
لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه
فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون من مرعة الاركان وزيادة الاطمئنان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في بعضها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم

اعتبارها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منضبطا على ليس
بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل العارض لان انفكاك يوجب انتفاء الحكم
والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاضافة ولا يخفى كرضاء المتعاقدين في
شرط حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى و
الاعتبار بالقوة اولى ولا يعتبر المنضبط لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من
وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ويحمل كونه علة ساقطا على الزهو والحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم بالملازم
وهو كون العلة صفة المجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له
وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بآخر واحد فيكون هو
العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن ارجح
منه وظاهره ان كانت بعقل الكلام اليها والى كيفيته فيأتي بالمجموع وتسلسل
والجواب انه لا يعني لكون الوصف علة لاقتضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة
وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجه الوجه من
الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم
شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول عن علته
فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية و
الجواب 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 بالعلل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظاهر بطلان الادلة
على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة صحة القياس ويجب

التعليل

او عدم الحكم على فاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا يتم
وجود هذا الوصف في الفرع الذي الاخ لا هو صفة مجرد الملك قوله او يثبت عطف
على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف عليها مع الاجماع على ثبوت الحكم
في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قبول الاب بالكتابة هو كونه عبدا او الجهل
بان يجوز استيفاء القصاص هو السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه
هل هذا بقي بدل الكتابة ام لا قوله اذ ابعض البدل عوض والعوض مانع من
جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قيل هذا ليس من قبيل التعليل
بوصف يقع به الفرق اذ ابعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي
لم يؤد شيأ فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف
يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وح
لا اشكال قوله الثالث لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير مدرك
فلا بد في اثباته من دليل فله مسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها والبحث
بكل منها فالمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة فالنص اما صريح
وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح لازم بين
منها ما صرح فيه بالعلية مثل اعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه
حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لكذا بكذا وان كان كذا فان مثل هذه الحروف
قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة والمصاحبة وان استعملت في مجرد الشرط
والاستجلاب ومنها ما ورد فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زيد لوم
بكاء يعمرو دمآيهم فانهم يحسرون واودا عهم نحب واما في الحكم نحو السارق

او التعليل لا يكون الا لاجلها الجواز ان يكون لغاية اخرى متعلقة بالشرع فلا
يلزم العبث وقد يقال ان تعليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل
بالقاصر لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه فاجب البعض والاطلاع على
الحكمة من باب الحكم العلم ولا يعتبر في حد التعليل المفيد للظن وجواز ان التعليل
بالقاصر ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو
يوجب شرعا الاذعان وشد الاطمئنان وايضا سنقوم على التعليل بالقاصر المنصوص
بعض ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة لانه ان
اريد الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بعد ما غلب على راي المجتهد علية
الوصف القاصر ونزح عنه دليلا بانا نمنع في استنباط العلل لم يصح نفي
الظن وما بالى انه يجرد دعوى على ما ادعى المصنف واما عند علمه وجدان ذلك او
عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله
فان قلت بتقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها
موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على
ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية
بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم
بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور قوله وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم
اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية ثبتا ولا تكون علة قوله وهذه المسئلة
مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقصاره الوصف على مورد النص وعدم حصوله
في صور اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك ببعض او اجماع
قوله ويكون زمانها عين علة وصف اخر قيل عليه لا يتصور في العلل تحقق ان ثبت البعض

في اسئله الايمآء ويعتذر عنه بانه صرح باعتبار ان والفآء فيما ذكر باعتبار ترتب
الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونه على حذف اللام
فبعيد لانه انما يكون فيما يصح فيه ذلك واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه
كان ينبغي ان يقدم المنع ثم حكم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الاقتران يدعون
انه يدل على العليه قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر فاسدا وفي كلامهم
ما يدعون فيه الظن فظهور العليه دفعا للاستبعاد والغاير والاستغنا
وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلل القاصرة التي لا يمكن بها القياس فخارج
بقولنا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل قوله صلى الله عليه وسلم
النمر والسارق فاقطعوا والقاتل لا يرث والقاذف سهمان فانه مسوق
لبيان وجوب دلالة النص على العليه سواء امكن بها القياس او لم يمكن واما انها
المناسبة فهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع
ضرر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر الصوم الحيوانيه فانه نفع بحسب الشرع
وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها
وما يتفرع عليها وللمصنف في تحقيق هذا الكلام تعليق اورد فيه غايرا ما ادى اليه نظر
فحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم عسى ان تعثر في اثنائه على اطلاعك على احلا
كلامهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن
تبعه ان جمهور العلمآء على ان الوصف لا يصير علما حتى يعلم الاخوات دليل لا بد لذلك من معنى
يعقل بان يكون صالحا للحكم فيكون معللا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيه
الشهاده بالعقل والبلوغ والحريه والاسلام فراعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات
الدين لكذا لا بد لجعل الوصف علما من صلاحيه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود

والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكم فيه ان الفا للترتيب والباعث مقدم في الفعل
متاخر في الخارج مجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون
ما قبله لان الفا للتعقيب وهذه لانه على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفا في
لفظ الراوي مثل سهى وتحدث وفي ما عزز بمر وهذا دون ما قبله لاحتمال العطف
الا انه لا يبقى الظهور واما الايماء وهو ان يقترن الحكم بالركن هو او نظيره
للعليل لكان بعيدا فحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه
من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم خلاء
السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال معادا في الجواب
كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة الاعتاق لا ان الفا للتعقيب
محققة ليكون متى حال معدة فيكون ايماء لاحتمال عدم قصد الجواب كقول
العبد طلعت الشمس فيقول السيد استقبلني بالاوراد وكحديث الخثعمية فانها سالت
عليا السلام عن دين قد كر نظرها وهو دين الادمي فيه على كونه علة للقضاء و
الا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كما ذكر ابن الحاجب وقد تصرح بان
سؤال قوله عليه السلام فانه يجزيه لما سمع قبل التصريح على ما ذكره المصنف دون
الايماء على ما وقع في المحصول والمراد كما ان يدون الفاء مثل انها من الطوافين
فالمذكور في اكثر الكتب انها سمع قبل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها
في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء وتغني عنها وهان جعلها بعضهم من قبيل
الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لقوة الحالة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ان يسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
لا صريح وبالجملة كلما ان مع الفا او بدونها قد تورد في السبب الصريح وقد تورد في

كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
لمصلحة ما وليس بلازم لو قبل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يجز لانه تعليل
بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد فلا بد من
خصوصيه اعتبرها الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم وقد يكون قريبا
كالواسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا
الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا
وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس
من اقوى واقبل اجرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال
الآمدي في الاحكام ان اكل من الوصف والحكم اجناسا عاليه وقريبه ومتوسطة
فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم
الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا مناطا للاحكام
به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا والاشك
ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم اكثر مما ان الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
السافل وهو غالب على الظن وما كان بالعالي وهو بعيد وما كان بالمتوسط هو
متوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس ما يكون علة
منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه
في عين الحكم وجنسه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم لما سبق تحقيقه وما ذكر
المصنف من المراد بالملائم يناسب هذا الاصطلاح لولا الملاق الجنس ههنا اثره له
ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة

التاثير والتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة
لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي والملائمة
شرط لجواز التعليل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل وبالجواز قال من عمل
بها قبل ظهور التاثير نقد ذكر بعضهم ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة الحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون تابعا عنه كاضافة ثبوت القهر في اسلام الزوجين الى اباء
الآخر عن الاسلام لا مناسبة لا الى وصف الاسلام لانه تابع عنه لان الاسلام عرف غالبا
للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء
من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام المناسبة عندهم ومن هذا
ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من
غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده او عدمه عند عدمه على الجملة
الرازي والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه
انتظم كالاكرام لزهير الخمر بخلاف كونها مما يعاقب بالربد ويحفظ في الدن وان من الدنان
ملاما وغير ملاما فخلط المصنف كلام القوم ببعض وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع لحفظ النفس والمال والدين والعقل ونحو ذلك مما سيذكر
والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسرها بغيرها ويكون اخص منها وقد فسرها
القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية فظن المصنف ان المراد منه اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه
متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد هنا بان يكون
اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي

عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
دليل الوصف من غير عرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل
ولا يجب في اناثها شهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادعى ما ينفي
شيء في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تركيبه
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه
متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من شانه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه او عينه فيوجب العمل بالملائم مجردا كونه مخيلا اي مؤثرا
في الغلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها مجرد الاخالة تستفي
بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه ان يعين
العلم في الاصل مجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا باجماع
ثم قالوا والمناسبة ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما ان يعتبر شرعا او لا اما
المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا يثبت الحكم على وفقه
فقط وذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار
جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت وهو الملائم وان لم يثبت وهو الغريب واما
غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا يثبت الحكم على وفقه وهو المرسل وينقسم الى ما علم
الغاؤه والى ما لا يعلم والذي ينقسم الى ملائم وقد علم اعتبار عينه في جنس الحكم
وجنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان
غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين و
الامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا للا ان يكون ضروريا لا ظنيا
وقطعيا لا ظنيا وكليا لا جزئيا اي محصلة لشخص فعلم انه ليس في محل الضرورة

ملاءما وقالوا ايضا الملازم ما ارتبط على الوصف وعين الحكم كما ارتبط الوصف بجنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملازم هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملازم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه ولم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الخاص في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا خلاف قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف قوله والملازم كالضرر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرر وهو في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يدفع به الضرر واعترض المصنف بانه يجب في الملازم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرر بل من ضرر حفظ النفس ونحو ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النجاسة الغائطة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين بانع بعد الاحرار فيها عن تطهير العضو كالضرر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فالحكم الذي هو الجنس للطعان والولاية هو الحكم الذي يدفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائل بوجوب العمل بالملازم وقفان لم يترتب العمل بالملازم بشرط شهادة الاصول على ان القائل بموجب الشرع فيما ظهر له الغاء عن المناقضة اعني ابطال نفسه باورد نص او اجماع او بايراد تخلف الحكم

عن الوصف

لن العموميات الواردة في المنع عن القتل بغير حق كما تعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية
على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه
مصلحة مرسلة لكنها رابعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع
المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة هو من ادلة
واحد بل ادلة كثيرة لا تحصوها من الكتاب والسنة ومن الاجماع والتعارف والامارات
سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعضنا قسم الناس الى
مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم لشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا
كما ان القائل لو ورد فيه معارض لم ينقيض قصده ومناسب لشهد له اصل معين
لكن لا بالاثر وهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد وغريب لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في اشياء
مخصوصة اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا الاعتبار للجنس لا بعد
وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال لاعتبار الشارع حصول النفع الكثير في محل
الضرر اليسير وجميع المكلفين شرعيته مبنية على ذلك قوله والمؤثر عندنا اقسام
عندنا الا ان اصحاب الشافعي خص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الوصف في عين ذلك الحكم فانا نقول الامام اذا علم ان المؤثر مقبول بالنص والقياس
وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر مثالا عرف بها انه قبل
الا فرق لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو
الذي يقال له في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس
اذ لا فرق الا بعد المحل الثاني ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه

وحوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الذي لكونه ظنيا وافقا بعض اهل السفينة
نجاة البعض لا يجوز لان المصلحة حرسه فاتلاف كعين الصفة المعتبر في جنس الولاية
اجماعا وكجنس الخارج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الخابية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص في الغرب كما يعارض نقيض مقصود الغار فيحكم بارث رو
قياسا على القاتل حيث عورض نقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه هذا له
وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي زجره عن الفعل الحرام
لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بعض او الجماع فما علم الغاء وكتعيين اياب الصوم في
الكفارة من يشهد عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة هي الزجر لكن
علم عدم اعتباره الشارع لقال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره
وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك
وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد
بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما
يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية
وكل ما يفوتها وهي مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المناسب المخيل او المناسب في
باب القياس او نابها هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بها
ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي فاذا اعتضد باصل
وهو قياس او اما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يوحي اليه راي مجتهد وان لم يشهد
له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان قليل
القتل مقصود الشارع كمعه بالكلية لكن قليل من لم يرتب عرب لم يشهد له اصل معين
ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصيص وهذا الحكم

والاجناس باقسامها مما يتغير في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات
فالحاصل ان الوصف المؤثر ربما يغلب واجماع عليه ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالجر بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او على جنس
ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او عليه
ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل اذ فان الجر والصغر
عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليه
جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير الجر بسبب عدم العقل
في سقوط ما يحتاج الى النية واما المسئلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر
والصغر من قبيل المركب ولما ستعرف من ان المراد ههنا الجنس القريب والصغر والمعتوه
ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بلازم فضلا عن المؤثر وقد يترك بعض
لاخفاء في ان اقسام الجنس اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر
في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ويلزم انحصار المركب
في احد عشر لان المركب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما
الثلاثي فاربعة لانه اما يصير ثلاثيا بانضمام من الرباعي فكذلك الواحد اما ان
يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام
الاربعة للاول يتركب مع كل من الاقسام الثلاثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب
الاربعة في الثلاثة فيسقط منه لوجوب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما
ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار
الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فاذا قلت
اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس لا يستمر

المناسب الغريب او الجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات
الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف
اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما
ظهر تاثيره عينه وقيد الجنس للغريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين
النوع ليلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر الحاصل
بالخمر والجرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف
الوصف الذي يجعل علما لاطلاق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب بالقياس اطلاق
الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف الحكم ولا بأس
فرق من علة السكر الحرمة وعلة الضرورة التخفيف فاضاف النوع الى الوصف بعض
من البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد بين الاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى
الوصف والحكم وهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم ملائم
الانسان عن الاثبات لما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للضرر الحاصل
على عنده الحرج والضرر فخرج الصبي الغير العاقل نوع وغير المجنون نوع احترز بهما
الغريب عديم العقل وفوقه الجنس الذي هو الغرق بسبب ضعف القوى العوامل من الظاهر
والباطنة على ما يسهل المريض وفوقه الجنس الذي هو الغرق الناشي من الفاعل على ما
المسافر ايضا وفوقه مطلق الغرق الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن عمل الفعل وعن الخارج
وهكذا في جانب الحكم فلنعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق انواع

والاجماع

اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الخمر على الخمرة الصلوح وهذا ما تبر النوع
في النوع وايضا على الجنس وهو حرمة الفواة اعم من ان يكون في الصلوح او غيرها
وجنسه وهو الخروج من السبيلين ما تبر في الحرمة الصلوح لكن ليس له تاثير في الجنس
وهو حرمة الفواة مطلقا واما المركب من الاثنين والمركب من اعتبار النوع في النوع
مع الجنس في النوع كما في طعام سورة الحمار فان الطواف علة للطهارة لقوله
عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يسيرة لا حتراز عنها
للطهارة كما بار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس
كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذلك الاعطاء
بسبب الضرر واما المركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كالنكاح
للمجنون جونا مطبقا فانه من حيث انه عرى عن سبب عدم العقل مؤثر في
مطلق الولاية ومن حيث انه عرى عن سبب عدم العقل على الولاية جنس النكاح
الحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس
كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما
في البدن هي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في
الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان الصغر عدم
العقل مؤثر في سقوط العبادة لاحتياج الى البنية ثم الجنس وهو العجز الحال
في القوى مؤثر في سقوط العبادة كما ذكره المصنف قوله ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع يعني ان نوع الوصف انما هو بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع وكما قوى الاعتبار قوى الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والكل
من اجزاء اكبر اقوى من المركب من اجزاء اقل فاذا جبر بانه انما يستقيم فيما سوى

الافراد الا فى اعتبار الجنس فى الجنس واما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب
الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت
المراد الاعتبار قصدا لا اعتباحتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة
مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى
هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر عن ان
يكون خمرا يكا حرمة او دبسا يكا حد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة
فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان
الجنس وهو الحرج بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط الاحتياج
وفى النوع كقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان
التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب بعض الخاصات وايضا عدم وجدان الماء
وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعمال الكن النوع وهو خوف الفوت لا
يؤثر فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع
كما فى التيمم اذا لم تجد الا ماء يحتاج الى المشرب فان الحرج الحكمى بحسب المحل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج وهذا تاثير الجنس فى الجنس ثم النوع
مؤثر فى النوع كقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء
هو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعمال لدفع الهلاك لكن الجنس غير مؤثر
فى النوع لان الحرج المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار
النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان وهذا تاثير النوع فى النوع وجنسه وهو
الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى

اعتبار

لها 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 البعض
بل عند البعض يكون المعلل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد
يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يقال قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ما
قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد
بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف عريا لعدم تاثير فلا
يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد بالاصل
ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم وهو احد الانواع
الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب
في جنس القريب على ما مر في نفس المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد في الغريب
يعني غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف
احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول الاربعة
غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتبار ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو
مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه
الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار
النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار
النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة
لاختصاصه في الانواع الاربعة وما يترتب منها وفيه نظر لان التحقيق بدون كل واحد
من الاربعة لا يستلزم جواز التحقيق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار

اعتبار النوع في النوع فانه اقوى لكل لكونه بمنزلة النص حتى كاد يفهم منكروا
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غير لا يكون اقوى منه قوله وقد
سمى البعض ذكر في اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم
ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربويات فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في
ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات فالاول
هو الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان
يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل
ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما
قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل معين او لا يكون لما ذكرنا ان كلا من
اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم
شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص مطلقا واما اعتبار النوع في الجنس
او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل لما 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 يقاس فالاصل الشاهد يقاس عليه فكذا
التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه اذا كان مع شهادة
الاصل فاما اذا كان بدونها وهو تعليل مشروع مقبول الا انه لم يكن عند بعضهم يسمى
قياسا وعند بعضهم يكون قياسا لا لعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي ان
التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان
علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان شل هذا الوصف

لا يصلح للقيام مريدي الوضوء الطاهر اوما في عده كونه خارجا فلان الخارج نجب
عادة دائبة في بني آدم خلقها الله تعالى في ارحامهن والخارج دم العرق ليس
كذلك فلا يكون خبيثا موجبا في الخارج الوجوب لاسقاط السلوة والوضوء واما في
كونه مرضا فلانه ليس في وسعها اسكاره ورد فيكون كالتاثير في الصفيف بل حكم
مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة بالضرورة اذ
لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تقم للصلوة
فطعن في قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان يضرها بعده قضاء
الشهوة بين اثر في عدم انتقاض الصوم وكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ليست
في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة البطن الفرج وليس في معنى الجماع
لاضرورة لعدم الالحاق فرج في فرج فلا يعدى لعدم الاول فمحل مسئلة المذكور
ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اى وكغير المذكور
من القبلة المنى واقبلة الصحابية كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصوم
على نبي هاشم ارايت لو كنت ساريه كذا اورده غر الاسلام وغايره توهم ان هذا
تعليل بمعنى موثر وهو ان الصوم مطهر لاوزار الانام فكانت وحايمنزله
الما المستعمل الحق بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيما واكراما
واختصاصا من معالي الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخوة واختلف
فريق يميل مستمل على معنى موثر هو القرابة بين الجانبين او الاتصال المنسوب بطرف
الجهة فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل نهر انبثق عنه ثلثة انهار
تفرع من الغيض فغار فالغرب بين الغربين اولى من الغرب بين الغربين والاصل
لان العصبة بين الغربين والاصل واسطة ولا واسطة بين الغربين وهذا لمعنى

ان يوجد في الاخر وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير وقوله
واما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس بوجهين احدهما ان القياس امر
شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة
والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة فاجيب عن الاول بان كون القياس امرا
شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما
فسر به التاثير ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك
العلة كيف وقد جوز العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانا لا نسلم ان الاقيسة
المنقولة كلها مبنية على علل معقولة بل اكثرها ليس كذلك سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون التاثير في ذلك لمجرد المعنى
المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولو بحسب اعتبار الوصف بعضا واجماعا بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم
بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لا هذا
الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا فح يتم الاستدلال
وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقويم التاثير في المسالك المذكورة
فقوله عليه السلام انعاس الطوافين عليكم الطوف وهو الضرورة اي في الشرع
في التخفيف واباحة الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا
يجب عليه غسل اليد والفم لضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يكن
الاحتراز عن سؤرها الا حرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في
سلس البول ونحوه وفي قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم حيضا
ونفاسا وكثيرا من صلاة الازمنة مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد

لا يصح

احدها بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف
ويصدق بان بحثه لم يبلغ من عمق غور ادلو وجد لما خفي عليه اولا
الاصل عدم الغير ويرجح المعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يطلع عليه
والا لما تم الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكفي في ذلك ايضا الظن بذلك لوجوب الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو
استدل بالعلة لاستغنى الحكم باستغنائه المانع كون الوصف مما علم النافع في الشرع
مطلقا كالاسلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المحكوم عنه فيه كالاحلال
بالركن والا توثر في العلم الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول
بحثت فلم اجد له مناسبة فلا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان
القدر انه عدل اخيرا الا طريق الى معرفته الا جرم وح للمعترض ان يدعي دليلا
الوصف الذي يدعي المستدل انه علة يحتاج الى الترجيح والمتكون بالسبر والتقسيم
لا يشترطون اثبات التعليل في كل بل يكفي عندهم ان الاصل في الصور
التعليل فان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة
واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في
الاحكام فالحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر
اثبات عدم الغير بنفي واحد لحصول الظن بدون ذلك كما بينا واما على ما ذكره
المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه
اليهما وهذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاحالة هي المناسبة وهي
المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما الى التقسيم بانه لا بد للحكم
من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت

احدها

دحان الاخ على الجد الا ان من الموسى والاصل جزيه وبعضه ليست من الارض
بقسمها وكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الحاضر
كمثل نهر يشعب منه نهر يشعب من هذا النهر جدول ومثال الاخوين كمثل
نهرين يشعبان من وادٍ فالقرب بين النهرين المشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس لا ابقى احد زيد بن ثابت
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا اضرب لحد طرفي القرابة وهو طرف الاصل
بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو
اعتبار التاثير جوابه في قياسنا في المسائل المختلفة فيها فعللنا بالعلل المؤثرة
فان للصحيح اولى في التخفيف فانه ايسر من العمل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه
استيعاب المحل كما في المعمولات بخلاف الركعة فانه لا اثر لها في التكرار وابطال
التخفيف وكون الثلث سنة الاشهر الا ان يقال ان الركعة تنبئ عن القوة و
الحصانة ووجوب الاحتياط فاسب التكرار ليحصل اليقين او يطمئن به
وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر
للمولى عليه فاعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة
وكذا تعين صوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية
في العبادات انما هو التمييز من العبادة والعادة وانما انما هو للتمييز من
الجهات المتزاحمة فحيث لا مزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانها لا تعقل
تاثيرها في اسقاط التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من
مسائل العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة
للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هنا مقامان

احدهما

النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون ارجح موجب لانتفاء الاسباب
والاسباب والاصلا سلاما الرجوع الى الضابط بل قد لم يتناوله النص لاعدم القائلين
بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل
الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم المستند الذي هو
عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في
حال الغضب دون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب
وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم
حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة لاجله
او النصوص المطلقة في القضاء وتحمل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند
الوجود لكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الدال
على العلية لجواز ان يكون دليلا بطريق التعاقب وكلي ولازم تعاكس ويكون المراد بكون
العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات
كثيرة وقد يقال انا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او
تاخر كما في المعلول وغيرها كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن
بل القطع بالعلية كما اذا رأى انسان اسم مغضب يغضب ثم ترك فلم يغضب وكرر
ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة ان سبب الغضب حتى ان من لا يتأنى منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك ومنعوه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه
بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو مما ذكر فرض المسألة ممنوع
اذ لولا اسقاط هو غير ذلك انا بانه بحث عنه فلم يوجد فانا لان الاصل عدمه
لما حصل الظن غايته ان يفيد تقويه الظن الحاصل بغيره ودعايقال ان هذا الكلام

الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان السبر والاجتهاد في مناط الحكم الى
علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط وهو النظر و
الاجتهاد 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 و
اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين
بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار ان كما تبين في قصة الاعرابي ان لا
مدخل لذي وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك مما يحتاج تعيين
وعلى المكلف الصابر في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان قربه اكثر مسكرى
القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي
دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة
الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس وقد البلوان
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا
ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالخمر مع السكر فان
الخمر حرام اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال السكر وبصيرورته خلا وشرط
البعض وجود النص في حالتي وجود النص وعدمه والحالة الثانية لاحكم لاي النص
وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان
الحرمة يثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عنه عند زوال الشدة فاذا
كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف الشبيه عليه الاسم وتعين
عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قلت لكن بعمل هذا الحكم حكم النص محالا
جوان عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا كون

النص

بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالعكس لما ترتب وجوب التيمم على وجود
الحدث عند فقد الماء فظهر ان وجوب الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما
ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضايه وجوب الوضوء عند كل كلام قيام فيه في
كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او
اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التشبيه من النوم
والنوم دليل الحدث فعلى الاول ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني
فالظاهر من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من
النص او هو من قبيل المساكلة والمغلبة او باعتبار ان القيام من المضجع لما ابدل على
النوم دلالة الاعيان وهذا اقرب فان قيل للبدل حكم الاصل فكان مقتضى الترتيب
ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء وكفى بالدلالة في وجوب التيمم قلنا وعكس
احد توجيهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دل على وجود الحكمة
المقصودة الى ازالتها بخلاف اجاب استعمال التراب غاية ملوث لا يقتضي حدث
فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نفس الوضوء اشارة الى ان
الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى الظاهر اطلاق الامر وتحقيقه
المعلوم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون
الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم
الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن غسل لكل
صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث دفعا لما يتبادر الى افهام
قاصريهم من الوجوب لا على ان تبادل الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد
من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان يكون الوضوء للحدث

للضرورى وقدح فى جميع المجربات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال
بما ذكره فرق اهل النظر كالجمعين على ذلك الا شئ كادعوى عدم النسل ان دوران الشئ مع الشئ
آخر كون المراد على المدار ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال
بخلاف احكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان علتها من مناسبة او اعتبار
من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح لباب الجهل بالتصرف فى الشرع قوله ولا يشترط لها
ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم العلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يحصل
الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم غايتها حقيقة وان لا
يبعد عند عدمها بناء على ثبوت بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم
وغيرهما الا ان قد يقال فى تقرير هذا الفساد الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصفة
والفساد قوله وقيام النقض الى اثنين الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما
اشترطوا من قيام النقض فى الحالين من غير حكمة امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر
فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت
العلية على وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لا نسلم فى المثالين
المذكورين قيام النقض فى الحالين مع عدم حكمة اما فى الاول فلانا لا نسلم قيام النقض
بدون الحكم حال سقاء الحدث واما يلزم ذلك لو لم يكن النقض مقيدا بالحدث
ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وتبانه من وجهين احدهما ان اسم
الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط
له فى وجوب الاصل وهو الوضوء البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه

بحاله

لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب
والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق
واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت
في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي وعلم
يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النبيذ في
الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النبيذ في التيمم فذهب كثير من علمائنا المتقدمين
الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام وابناء قلدا احتاجوا الى
التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انهما يجوز ان يثبت بالتعليل
ان وجد اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول
من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد
معرفة علم الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان العرف لا يختلف وان اراد
الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في
الجميع وان اراد القياس ليس بثابت فسلم فالجميع سواء فانه لا يثبت شيء منها في
القياس بل بالعرف صير السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور
في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور هما بين القوم مسطور في كتبهم

وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال الحكم اثبتوا القياس عليه بمجرد
الجنس كحرمة الربوا وعلة الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلة الفعل السفلي
لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد واجاب بانا لو ثبت ذلك بالقياس بل
بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يرد

وقد تقرر في موضعه ان سبب ارادة القتل لا الحدث فعلت هو مبني على التقدير
اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكر وما في الحديث فلا
لا نسلم انتفاء حكم البغي وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يلزم
ذلك لو وجد بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب ان صفة بالمعنى
المحل غضبان على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور زوال القلب ما دام غضبان وهذا محل
المقصود وهو منع قيام البغي في الحالين مع عدم حكمه لان الكل يشتغل بانتفاء البعض
الا ترى ان قرض في الشرح مجال العلة ايضا زيادة لتحقيق المقصود نعم لا نسلم ان من حكم
هذا البغي حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم
المخالفة وهو ممنوع **فصل** ذكر في الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل لا لتعدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا فعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة
الوصول الى الاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
بالمنصوص ثم حمل ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني
اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم
بصفة الى محل آخر يماثله في التعليل والتعليل يحتمل التعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب
او صفة لانه اثبات الشرع بالراي والاثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث يثبت
الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ بالراي والاثبات حكم او صفته ابتداء
لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشرع اصل
صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط
او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل

لاثبات

العلة هي الجنس أحد الجنس شبهه العلة من حيث انه شطر العلة فانتبنا بشبهه
الربوا حيا طافت سببه الجنس لزمة النسيه بدلالة النص الوجب لسببيه القدر
والجنس لزمة حقيقه الفضل قوله والحق في مسلك اثبات العلة انه اثبت عليه
حكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء تحقق
فيه دليل المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون مؤثرا هذا
من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الاصل
والفرع بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل فلا 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 يثبت ان على ذلك الذي حكم سمي على اسمه الا على ذلك المعنى بل يوجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم ليصلح الحكم بعليته سمي اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا
على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذا لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب قياسا ولا
سلامة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بحكم العلة
بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملائمة **فصل** في الاستحسان وهو
في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثرت فيه الروايات والرد على المدافعين ومنشأها عدم
تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجهالة وقلة المبالاة فان
القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه و
القائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما انه مستحسن عنده
من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق
انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح

خر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب مسئلة وجوب
القضاء بالقتل لان كلا منهما من قبيل ترك المفروض والقياس مستمر على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لانها تندرئ بالشبهات والشروط لان مذهب
فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس واذا وجد له اصل
في الشرع وهما الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يرد هذا الاشكال على اثبات السبب بالعلل فيما لا يوجد له اصل
وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات
السبب بالقياس واورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبني سببية القتل بالمثقل
قياسا على سببية القتل بالسيف لجواز ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف
او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مسئلة
الاكل والاحتمال اما بتغير الطعم الاول اي بان اثبات الوجب فضل وطعم في الجنس باعتبار
انه يكثر المبيعة وهذا خلاف وضع الموجب للحكم فلا يصح ابانه ولا نفيه بالراي اذ لا
يجد اصلا يقيسه عليه ليجب الكلام فيه بالنفي عيانا او اثبانا او دلالة او اقتضاء
وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة في
القدر او الجنس ووجدنا لحرمة الربا حكما سوى شبهة بحقيقته لما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الربوا بالربوا وللاجماع على جواز السلم بجائز فكبيع بمر خنطة بصبر خنطة
باعتبار نسا وبهما في راي المتابعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد
فاعتبر كما في بيع الخنطة المبلولة بغير المبلولة لا كما لا احتراز عنه بخلاف الفضل
من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان

العلة

وهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف قرأته على شيخنا في أصول الاصول على
القياس الخفي خاصة كما على اسم القياس على القياس الجلي من القياسين
وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في
مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص
او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التفسير والجواب انه لا يتمسك به الا عند
عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكروا ان تسمية الصحة تقارب الاثر والضعف
يقارب الفساد وهذا الاعتبار يتحقق بقال القسمين في كل من الاستحسان و
القياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى ما يقابله
فساده والخفي وهو الا يأتي خفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد
بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان يتضمن الوجه القياس معنى دقيق
يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نحو الاسلام انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من الباذي والصقر
ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب بجامع الطباب
المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان سباع البهائم لا يطهرها الذكاة
لان الحرمة فيها يصلح للعلة اذ الركن المضمون والاستحسان والاحترام الثابت
الا انها اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو ظاهر كالجلد والعظم والعصب في الشعر
وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ههنا ما شبهها فان جعل له حكم من الحالة
والطهارة الخصوصيتين ان حكم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به
ويجعل نجاسة سباع الطير ايضا على هذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع

وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال الخبر ما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وسبيل
الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين درهما
واستحسن ترك شيء للكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل
ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح التبيين فلا
نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك
فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى منه يرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى وذهب فيه التخصيص
والنسخ وقال ابو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل ليشمل الاطلاق
بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل
عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا
قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وارد على هذه القيود ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف اجيب بانه انما يكون بانضمام معنى
اخر الى القياس يرجحه وانما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع
انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير
وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجمل بمعناه
مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما
استقرت الاراء على انه اسم لدليل منقدح عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او
وجه في مقابلته قياس جلي او امر حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير معارض

فهو

مقصوده وهذا لا يلزم بالبدن كالطهارة وانما المقصود هو التواضع بمخالفة
المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا اشترط العباد واستقبال
القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو
مغاير للركوع فيمتنع ان ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلبية مع
قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بحرمة اخرى بخلاف الركوع
في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة بعدم
تأدية المأمور به بغير وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع
ساقطة به كما يسقط الطهارة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا وله وبالتسبيب العملي يسمى القياس والاستحسان تارة
باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فلما
ان يكون قوي الاثر او ضعيف الاثر فالقياس قوي والاستحسان ضعيفا او بالعكس
ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية ينتفي عدم رجحان الاستحسان
واما رجحان القياس ففي الاول والثالث بين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان
والقياس لضعفهما وتشبيه الاستحسان في جميع الاقسام بكون باعتبار خفاء
الا انه لكل مما ذكر في الاسلام من انا مينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره
استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن
فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع كون القياس جليا معنى
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة

البهائم دون الطيور فاجتنب فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الا قليل الصحة
لتصور على التجنيس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الا فيقتضي
طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبل الاستذفار الابلاغ والمنقار عظم طاهر
لانه جاف لا رطوبة فيه فلا تنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي
والمأكول الطير لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الامة الثانية
الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة
قوله والماني لما كان عدم نادي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا
وعكسه خفيا استنبه على المصنف بحمله جعل نادي السجدة بالركوع قياسا
وعدم نادي بها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع
مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء
اقامته مقام فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون
قياسا الا ان الاستحسان الاتيان به كالسجدة الصلاتية لانادي بالركوع
لان الامر الذي يقتضي حسنه لذاته ويكون مطلوبا بعينه فلا ينادي بغيره
وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم
نادي المأمور به لغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من نادية به قياسا
على جواز اقامة ام الشيء مقام اسم غيره والاولى ان يقال لما اشتمل كل من الركوع
والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان ينادى بالركوع
كما ينادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة وهذا صحح التعبير عنه بالركوع
في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا وهذا قياس جلي غير ان ظاهر هو
العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحيحه هي ان سجدة التلاوة لم يجب تربة

مقصوده

حماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك
ثم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة
لكان احد القسمين مستدركا قوله والمستحسن ويسمى الاستحسان دليلا يقابل قياسا
جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا اربعة الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صور اخرى لان من سان القياس
التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف
المتبايعان في مقدار الثمن والقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده لانه لا يدعي شيأ حتى يكون البائع ايضا منكرا وهذا قياس جلي على سائر الشرائع
الا انه ترك بالاستحسان المخالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما
قبل قبض المبيع فالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع ما اورثه المشتري
من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر
التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فلا نص وهو قوله عليه
السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا اوجب التحالف قبل
القبض بعد الى دار البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول فيه
كذا يعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجر قبل
احد القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ
وفي التحالف فرط الشبه دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا
يتعدى الى الوارث ولا الى الهلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ الوارث لا ينكر
شيأ فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين بحال قيام السلعة وما روي من

عشر وحاصله من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة
للاستحسان والقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس
الفاسد الظاهر والباطن لكون مردودا بالنسبة الى الاكل فيقع غايته اوجه ثمانية
من ضرب اقسام الاستحسانين في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما
ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة وحاصله
من ضرب اجري الاستحسانين في اخيري القياس الاول لتعارض الاستحسان الصحيح
الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس
والثالث تعارض الاستحسانين صحيح الظاهر وفاسد الباطن باتحاد النوع واختلافهما
في ذلك باختلاف النوع وقياس كذلك والرابع الاستحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر
وقياس كذلك وسمي بعضا والقياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن
باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم رجحان الاستحسان في الوجه
الثاني من هذه الاربعة ورجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر
امتناع المعارض من قياس واستحسان متفقان في نوع الاثر او صحة الباطن بناء
كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد
علم من الاستدلال المذكور من سوق الكلام بالاحرى ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة
كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع
في ان يعارض قياس ضعيف وصحيح الظاهر فقط والاستحسان كذلك قوله بالمعنى
المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم
قوله وبما ذكرنا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما
اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ اما ان يراعى ان

الحكم عن العلة في صورة النقض الرابع الرفع بالعرض وهو ان يقول الفرض التسوية بين
الاصل والفرع كما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم
قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فوقص الفليل
يعني لو كان البعض من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من رأس
الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ولا يعد عدم السيلان ظهرا لنجاسة
بزوال الحدود الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالظهور
بالخروج قوله وهي اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه
اللغوي دل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول
المعنى فاتى بامر المسح لعدم الامر بالاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير
الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد التطهير المعقول كالغسل
فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة العين
النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وهو معنى الكلام
ان كون المراد لعدم سنية التثليث كراهة ليكون حكما شرعيا فيعلل قوله فاجاب
في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة الفقه ودفع الحرج وفي المدبر النظر لعدم
قابليته للملك يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما
بعد خروج الوقت ولهذا يلزم الطهارة للصلوة الاخرى بعد خروج الوقت
ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر
كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين حر ومدبر صح في الحر بحصته من الثمن بخلاف

قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا وهو ايضا يقبل التقييد
بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ
الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط المقيد ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم ايلاء
الاستحسان كوجوب اليمين على النكرة في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجوب
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف المعدى
اليه اذ لا وجود في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين النكرة هذه الكيفية وهو
ان يرد عليه التناكر بين في قضية واحدة قوله الاستحسان ليس من تخصيص العلة على
ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر التصرفات
وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان بعد
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة لا لوجوب بخاصة سؤره سباع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة السارية ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم للعلة وهذا معنى قولهم القياس الجلي الضعيف الاثر يدل قوي هو قياس خفي قوي
الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي
الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع
وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض
صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف
وهو منع وجود العلة في صور النقض والثاني الرفع بعض الوصف وهو منع
وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الرفع بالحكم وهو منع تخلف

الحكم

سروح توجه الخطاب بادآء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيل يكون حدا
ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع اسفاء الحكم
وذلك لان المناقض يدعى امرين ثبوت العلة واسفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع
احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العليل المؤثر لان
التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور مناقضة فيهما بان ثبوت التاثير
فد يكون ظنيا فيسع الاعتراض بالنقض وصح ان يدفع باحد الطرق المذكورة فعدم
التعليل والا اما ان توجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد
فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم
يبطل التعليل اما اولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف
العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى
التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما ثانيا بان يعد المانع جزء العلة او شرطها
والى هذا ذهب شيخ الاسلام وتبعه المصنف محاميا عن القول بتخصيص العلة
بعده المانع عندهم شرط العلة الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عند العلة
فاسفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج
القايلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص
لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كون
من الادلة الشرعية او بجمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده
كنسبة العلة الى مواردها والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص
مانع عن ثبوت الحكم فى البعض الثانى ان العلة فى القياس الجلى ما ظهر بصورة الاحسان

الجمع بين قول ابن الماجشون في المدبر المانع اورد غرة الاسلام عدم المنافاة
على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم
القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقدير ان الحكم المدعى وجوب
الضمان والعلة حمل الاتلاف والاصل صون المحصنة والفرع صون الحمل القائم
والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا يصح لمنع اسقاط الحكم فيه اذ لا نزاع في
وجوب الضمان فيه فلا يكون هذا الصون نظير الدفع بالحكم وايضا حمل
الاتلاف لا يلازم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني هو
ان يحمل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حمل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا يسقط عصمة الحمل القائم بالمحلة قبله لا بقاء الروح المصون عليه كما في
المحصنة والعلة حمل الاتلاف فوقص مال الباغي حيث وجدت العلة وهي حمل الاتلاف
مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت
العصمة فلم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع اسقاط الحكم في صورة النقض
اي لا نسلم تحقق منافاة حمل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة
متحقق الا ان العصمة اسقطها البغي وعدم المنافاة من الشيئين لا يوجب التلازم
بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما اسقاط الآخر بسبب من الاسباب واعترض الصفي
بان حمل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة
حتى يقتضا وذلك لانه لا يلازم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره
قبله والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حمل الاتلاف علة موثرة ويكفي
في التمثيل التقدير والتقدير قوله فانه اي الخارج البعض حدث في السبيلين لكن
اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة والبول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة

صفحة

الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام
التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة القطعية الى الفرع اعني العلل
لان التخصيص يلزم المجاز والمجاز من خواص اللفظ والخصائص اللازمة التي توجب خواص
ملزوماتها والملزوم وجود الملزوم مردون اللازم وهو محاله وربما يعترض عليه بانا لا
نسلم ان التخصيص في الالفاظ مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك
ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض
افرادها كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله
في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة و
المجاز وعن الاحتجاج الثاني بانا نثبت الحكم بطريق الاستحسان وترك القياس بدليل
اقوى وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انها الحكم لمانع مع تحقق العلة من حيث
احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق
من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء 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 تعدية المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم لم يعتد
عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه ضالحا لان يحمل دليلا مستقلا
على بطلان تخصيص العلة اشار بقوله مع ان هذا التقييد واجب الترك وتقرير
انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد
بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد
ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على

ولا يعني تخصيص العلة الا هذا الثابت ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في
العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين ان المانع فيجب قبوله لاز
بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع كالاحراق
بالنار عن الحشب الملقاة في النار المحلول قوله ذكر القائلون تخصيص العلة في هذا
المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما اختلفوا في تعداد الموانع اوردوا بها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم مع وجبان علة الحكم بعد تحقق العلة والمصنف عبر عنها بهم وعبر عن
موانع الحكم مع وجبان علة الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا وانما ما
والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء المذكور في الصور اربعة لانه ان كان بحيث
لا يحدث معه شيء من الاجزاء هو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع
من التمام وكل منهما في العلة بالدوام بل التمام كما في خروج المحلة للحدث ثم المقصود
من العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين كزيادة الوضوح وفي كون
امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة القطع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم
القتل وهو غير ثابت وان اريد الجرح وهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة القطع
وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالمانع
حال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش
فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالبرء
ويحتمل ان يصير لا زما فضاء به الى القتل فاذا صار طعامه منع دلالة اضافته
الى القتل فكان مانعا للزوم الحكم ثم لا يخفى انه يسيل منه على الساعة لا الا المرمى علة
للخفي والمعنى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة علة لسيلان الدم وهو لا هو في

اذ ليس معنى تاثيرها الا ايجاده وقد سبق جوابان المنوعي اذا حصل بها القول والمانط
والوصف ويعود الى حاصل كل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو
ان يعترض على الاصل وصف لا مدخل له في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصلة
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من
اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه عصب منصب التعليل اذ
السائل جاهل مسترشد في موقف الاكارة داعليه شيء آخر ووقف موقف الدعوى
وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل والمعارض صح لا متى سائلا
لم يصر مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع صدلي يقصدون به عدم وقوع الجملة في
البحث والا فهو واقع في اطهار الصواب وثانيهما ان العلل بعد ما ثبت كونها آلة
المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او
لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض بيّن في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع
وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو ثبت الفارق على وجه
يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بامتناع عدم
وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع فلا يكون
لا يجاب الفرق ما قلنا من ان قضية الجناية بالخطاء لا توجب المثل الكامل لو
المال خلفا عنه فاوجب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ
الدية لا يكون مما لا لانه ثبوت المراد دون الخلف فيه اذ الخلف لا مر الاصل
ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس ايجاب مثل حكم الاصل في الفرع
وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطا ايجاب خلفيه المال عن القصاص
وفي الفرع وهو العمد ايجاب مراحمه له قوله ومنه المانعة وهي منع مقدمة الدليل

انه شرط للعلة او شطرها عند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها
او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلة سواء استلزم الحكم او لا
ولم تسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل ابن رابطة وجود كثير منها عدم
المانع وايضا كيف يتبع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العلل العوم
واجب والمراد عند عدم المخصص قوله فرعدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
على ما حصل علته بان يكون علته مشروطة بعدم ذلك الوصف فيتنفي بوجوده
كالبيع المطلق اي غير المقيد شرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا
فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق
على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها
فيلتفي الكل بانتفاء جزئه او شرائطها كالخارج النجس فانه مانع عند الخروج عليه
لانعارض الوضوء عند وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي
ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح ليس فيه استيعاب فلا يستحب
فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع
قبل ثبوت العلة والا فيمنع من الشارح اعتبار الوصف في النفي ونقيضه قوله ومنه
اي من العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح
في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه
علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه يلزم في العلل الشرعية

يكون مقصورا على الحكم بخلاف مقتضى الوضع فانه لا يعمل بعد ظهور المانع ولهذا
حمل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالمنافاة او المعارضة صحيحا وبالنقض وفساد
الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى
الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض يتوجه على ان يرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض
عدم الالزام بمنعه عن اثبات دليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة
وبسلامته عن المعارض ليفيد شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم
احدهما وهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بمقابلها
وبمنع ثبوت حكمها فانه لا يكون من الفصلين لا يتعلق مقصود الاعتراض فالنقض
فساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس 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 سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة
عن النقض ومرجعهما الى المنافاة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من
غير تعيين وتخلف الحكم عن علته السندية فان قيل يجب ان لا يكون المعارضة من
اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي
تمام الدليل ونقاد شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما
كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن عصيانا لان السائل قد قام
عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون

امامع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على
مقدمات هي كون الوصف علة وجود في الاصل وفي الفرع وتحقق سرايط العليل
بان لا يفيد حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق وصلوح
العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان
ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا
وجودها في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق سرايط العليل او تحقق وصلوح العلة
واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق اصل بفرع بجامع وقد
حصل فلا تكلفا باثبات ما ادعاه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية ولا
لا دراي المسئل كل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا
فلا بد ان يقال الخل ما يرفع الحدث كالماء فلذا احتاج المصنف في جواز ان الممانعة
في نفس الحجة الى ان يقوله لاحتمال ان يكون مسكا لا يصلح دليلا كالطرد والعليل
بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكر وان كان صالحا للعلية
بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في
الاصل اعني الكاتب كونه عبدا بل حالة المسمى انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في
مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعدم ورود ما
على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المسئل في التنصيص عليها الى
سالك العلة وهي كثيرة على كل منها ابحاث مطولة القيل والقال وبكثرة الجواب الرابح
ترتيبها ان يكون الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة
الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها الجواز ان يثبت الجنس او الاجماع تاثير
الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم عنده او

يكون

يكون الدليل الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل فرد ليل
المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزم نقيض او ما
ان يكون دليل اخر وهي المعارضة الخالصة وانما لنقيض الحكم اما ان يكون
بعينه او بنقيض ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كان
يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة منها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبته المستدل عليه وقد يكون
لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى محل عليه او مختلف فيه
وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما
ظهر بالتبركيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة
بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير و
ربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بدليل والمناقاة انما
هي من التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل لدليل وهما
حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له
قوله وان كان بزيادة شيء عليه بعني زيادة مفيدة تقريرا وتغييرا لا مثل
وتغيير المكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب
سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا لنقد ما كان شاهدا عليه او عكسا
وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورايه على طريقه الاول فقيل رد
اول الشيء الى اخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلوة النفل
عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فقول الحنفي
المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيها الندر والشروع كما

بحسب الظاهر والقصد في الدليل اما في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من
مقدمات الدليل وهو المانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او
بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل
لصح جميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون اقامة الدليل
على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون لعدم 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 بعد كل من المعلل
والسائل عما كان فيه وصلاحهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بنا على ان اهلا
حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من
غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يليق واما اقامة
الدليل على خلافه وهو المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم
المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى
يسمى معارضة في الحكم والثانية معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى
تمام الدليل قوله اما الاولى اي المعارضة في الحكم اما ان يكون دليل المعلل
ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة وفيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن
حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة
تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا ذا قلت يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت في كل معارضة بمعنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المسلم لضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تعارض الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان

يكون

الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لان من جهة الصورة واللفظ ان الاستواء في الاصل اعني في الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا يلتفت هذا في كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام خواهر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك ان قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما العلل الاولى فالقلب وبقابله العكس وهو القلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء جعلته متكئا وقلبته ظهرا لبطن وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا للاعدام كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة كما استعمل في مقابلة القلب الحق هذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنن الاول وهو تعليل الترجيح بالعلل لانه على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا تفسد فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم يسقط التسوية ليكون اثباتا مقابلا فعاد دعواه والدليل لم يكن من هذا الباب في الحقيقة لان الاستواء حكم محل ولا حكم يخالف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع ولا ثالث في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فعال ركن فلا يسن

في الوصف وذلك اما لشمول العدم او يشمول الوجود والاول باطل لانها يجب بالنذر
اجماعا وهو ينقض حكم المعلل فالمعترض اثبت دليل المعلل وجوب الاستواء الذي
لزم منه وجوب صلوح النفل بالشروع وهو ينقض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها
بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة يجب بالشروع
يجب المضي فيها عند الفساد فيلزمها حكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي
فيها في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا سر ان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوصول ما ذكر في الاسلام من ان الشروع
مع النذر في الايجاب بمنزلة نوعين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الشارع عهد
ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عهد على الامام
فلزمه الاتمام صيانة لما ادعى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر بالشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلوح النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا
التقرير غير وافٍ بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان غيره تقررها
الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علة الوصف لكن
لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان الغلبة اقوى من العكس
لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل الثاني ان
العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود ونمو العدم والقالب
جاء بحكم مفسر هو نقيض دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم

الاصل

نفي علته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم
من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على بقاء الحكم على
ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد ان مخلص الجواب عن هذا الباب ورد
بل الاجواد عن وروده ودليله بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر
بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاجواد لا امتناع في جعل المعلول
دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذا حسبه فلا سنه النار لانها
محرقة وهذا التخصيص بعض الاغلاط لانه محو مر وهذا التخلص انما يكون عندنا وفي
الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر يصح الاستدلال كما في
المذبر والمشروع كالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القرابة
في الاولين والاخوين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف
والمال مبذل 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 كلا اكل اصدقاء عملا
النفس فانها بالحاجة الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
لعدم الكفو بعد دلالة ولا يحتاج في المال لكثرته نفسا وما قوله فان كان ظاهر
لا يعمل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا لامر عدمي وذلك كما اذا قلنا الحدية
موروث مقابل بالحبس فلا يجوز متقاصا كالذهب والفضة فمعارض بان الاصل
في الاصل هو التمييز دون الوزن ويقبل عند السائغي لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف العلل فاذا ابين عليه وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية

مثليه كالعسل وهذا الحد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي منها ما قصده
نظروا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل حمل دليل المستدل عليه لا على نقيض مدعاه فيكون
ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة يبقى
دليل المستدل بعينه وايضا حمل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسم العكس قوله وهذا
اقوى الوجوه لانه مبني على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم العلل
بعينه قوله وكقولنا في صغير يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم العلل
بغير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لها من الاخ في
صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على
ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالعلل اثبت بطلان
الولاية والعارض لم ينف هاهنا نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تعبيره بالنفي
بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اوجب القرابات بعد الولاد نفي ولايته
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحته
قوله وهواي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهة حقيقة
الشيء اولى بالاعتبار من شبهته ورعاية الاول في الحضور حقيقة النسب لان الولد
من مائه قوله وهي قلبا ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل
وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما
يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو
مما لا نعه مع السند على ما صرح به عبارة المصنف ثم لو اثبت كون العلة معلولا لزم

نفي

وثبت صحته عليه وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند العقلاء فلا
يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علة احد الوصفين اثير في فساد عليه
الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال كل واحد منهما وقوع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى
يوجبه وفيه نظر لان علة تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا نفي فساد
احدهما وصحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما
ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا يعني بفساد العلة الا هذا وهو انه لم
يغلب الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجح

فصل في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا يظهر
تاثير علتها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا
وعدما وينبغي ان يراد بالطرد ههنا ما ليس بمؤثر ليعم المناسب والملائم
فيصح الحصر في المؤثر والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص
كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في المانعة والمناقضة
وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل
نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول الموجب العلل الطردية بل هي فيها
اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول الموجب بالعلل
الطرد حيث قال انه يطلب في العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل الكلام بالموجب
دعوى المعترض ان المعلل بصف الدليل نفي عين محل النزاع وهذا مما لا اختصاص
له بالطردية وهو اي القول بموجب العلة الزام السائل بما يلزم المعلل
تعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم من تسلم ما ادعى

ق وضع العلل الطردية
القول بالموجب

وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
المعترض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل الجزء وبهذا
يدفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى المجمع عليه من انه يجوز ان
يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وبهذا
كان في عرض المعترض اعني المعترض في علته وصف المعلل لا تعال الكلام فيما اذا ثبت عليه
الوصف وطعن بانه لا نقول بهم ولكن لا قطع بل ظنا ويجوز ان يكون بان عليه
وصف آخر موجبا لزوال الظن بعليته وصف المعلل استقلالا لا محالة وان تعدى اي
الى الآخر الذي ادعى المعترض عليه الفرع مختلف فيه كما اذا قاس الحنفي بكيل
قول بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى
العواكر وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه
فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعترض والمعلل قد اتفقا على ان الوصف انما
هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع فيها نزاع في الفرع المحلل
فيه فاثبات عليه احدهما يوجب نفي عليه الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى
الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا ولا يبعد
العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن فيلزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة ليتعدى الى الارز ولكنه لا يمكنه ان يلزم ان الطعم ايضا علة لانه يمكن
جريان الربوا في الملح مثلا فان علت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل
وتابره فاسقاط ثبوت عليه وصفا المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد
ان ثبوت عليه كل منهما يستلزم اسقاط عليه الآخر بناء على ان العلة واحدا غير
فلا يصح الحكم بعليته احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل عليه وصف المعلل

وبطل

دلالة فلا عبرة في القول بالموجب لزام لا يلزم المعلل بتعليله وهو ههنا لا يلزم
الاعدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد لزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان الصفة
لو اورد مكان مسلة تعيين المبيه مسلة مسح الرقبة او نحوها لكون تنبيها على
الاصابع بالاولى لكان اسب قوله فالاستيعاب سليف زيادة لان التسليف ضم
المثلين في الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر وان قدر
باقل من الربع واتحاد المحل ليس مفروضا لم السليف بل من ضرورة التكرار والنص
الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في
القراءة والركوع والسجود بخلاف التسليف ان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع
يزيد على مقدار الفرض فيكون تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان
التكرار انما يصير عسلا زيادة توضيح وتحقيقه كون المسنون هو التكميل بالاطالة
دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا تناسب الغاية قوله الثاني
المانعة وهي منع كون الوصف في الاصل او الفرع 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 للمدلول من
غير قدح في الدليل فلا يكون موجبا فلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع
فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع
ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح راس طهارة مسح فليس بمسنون كالاستجاء
فيعترض ان الاستجاء ليس بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما
في الفرع فكما يقال الكفارة الافطار بعقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب الا على الحد

المستدل بحكم الدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه
الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل
النزاع ولا ملازمه اما تصريح بما ان المعلل كما اذا قال القتل المتعمد يقتل عالما
فلا يقتل في القصاص كالقتل بالمثقل فيجاب بان النزاع ليس في عدم المساواة بل في
ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث
المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات
وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة اسئلة
والتعيين اعم من ان يكون تعيينا بقصد الصائم او تعيينه بتعيين الشارع
لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بتعيين المانعة والثاني ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الحكم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا
اعتقاد اباحة وتاويل موجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد
بمنزلة الاراءة في اسقاط الضمان والثالث ان يمنع المعلل عن بعض المقدمات لشهرة
والسائل يسلم المقدمة المذكورة وسعي النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يتنع مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير
قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل
والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا بد ان يدخل تحت الغسل والسائل يريد بها غاية للاسقاط
فلا يدخل في الاسقاط فينتفي داخله تحت الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين
سقوطه لا يخفى ان هذا السؤال ليس من قبيل القوادح فضلا ان يكون العلة طردية
وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تحصل القياس لعموم الادلة فان لم يكن هذا
السؤال من القول الموجب العلة انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم

المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد المناقضة والا فلا فدفع المناقضة
بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف
على قوله لارتفاع الفرقة وعدل عن البقاء الى الدفع مع حق المقام بقاء ارتداد احدهما للغير
ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح
قبل انقضاء العدة وعدم كون التي قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح
في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح ولا فساد وضع ثم لو قيل النكاح مبني على العصمة
والردة قاطعة لها فكون منافيه للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي كان استدلالا
واسندا على ابطال ان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق به قصود المقام اذ ليس هنا
بيان ان العصمة قد يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا سلمه الخ بنيه الفعل فان المنافي
دفعا الى ان يقع عن الفرض كما اذا جيء به مطلقا لان مطلق البيع في العبادة التي
يتنوع الى الفرض والنفل يصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم غير رمضان فاذا
استحق المطلق للفرض دل على استحقاق به النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع
بمعنى ان ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه لا بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق فانه لا حمل
به اصلا وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ايضا ان الوضع وعلى
احد هما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وانهما كون
الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما ذكر وصف بشعر بالتغليظ في الزوم
التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم مشعر
ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص فكان النكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان
الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة اشبه به بالحرم والتضييق

الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه جناية
منكاملة فالاصل عدم الزنا في الفرع كفارة الصوم والحكم عنده الوجوب بالاكل والوصف
المعقوبة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا
منع للنسبة للحكم الى الوصف بمعنى ان ترتب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار
وكما يقال بيع الفاكهة بالفاكهتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة
مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الجزء فلا
نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الحبة بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون
عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم شيوعها في الفرع اعني
بيع الفاكهة بالفاكهتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في
المثال الاول معين وفي الثاني مبني على احد المقادير قوله وان اردت عنها الى ان ارتب
حرمة غير متساويه بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة
فانهما اذ كلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل الرابع
مطلق الحرمة من غير اعتبار التساوي وعنده اجيب ان شرط القياس تماثل الحكمين
والذات في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المساوي بالمساواة وهو
غير ممكن في الفرع قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما
يقتضيه وهو بطلان العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الفرع لا
يترتب عليه القضاء فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فلا
يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام في نوع عبير ويعاد في تغيير كما يعاد
الوضوء لطعام كالتيمم يشترط فيه السنة فينقض بطهارة الخف مجازا بان المراد
انها مطهرة ان جاز ان لا يرد النقض بطهارة الخف والمراد بالاحتراز عن ورود

المناقضة

تفتقر الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا لتقربها الى الله وتمييز للعبادة
عن العادة اشارة الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء فهو ممنوع وان من الوضوء
ما هو مفتاح للصلوة فقط مثل غسل البدن عن الجنب وان اريد البعض فلا نم
انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يعبر قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تقف
على وضوء موقوف على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا
للقيام بين يدي الرب فان قلت هو ما مور بالغسل وهو فعل اختياري مستوي الطرفين
فلا يحصل بالامتثال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتوضأ
معناه ناهيا له فيكون معنى الامر اذا اردت القيام الى الصلوة فتوضأ للنهي قلت
الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تقف
عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالماء
وغيره لان الماء مطهر بحلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بشرط الذي ورد به
الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كبراء ما
يظنون ان المامور به من الوضوء ما دي بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة
والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت
لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن
من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس
لان التطهير مجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة في
طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الراس بذلك لما في غسله
من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو
الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث و

ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتب
اشتراط المقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي
ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله والوضوء والتيمم طهارتان نقل عن
الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف
افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط
النية صرح به المصنف ونقض تطهير البدن والثوب عن النجاسة الخفيفة
فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التعرض عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير
حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي
نجاسة تزال ولهذا لا يغسل الماء بل افاضة وانما عليها امر مقدر اعتبر الشارع مانعا
لصحة الصلوة عند قدرة العبد وحكم بان الوضوء رفعه فيشترط النية تحقيقا
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فان حقيقة ما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى
او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء
حكم غير معقول ممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مروي وقد خلق الله للطهارة
في اصله فيحصل ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب
فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكميها حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى
مانعيته له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان طهورا في اشتراط النية
طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب باسقاط الاثم عن
استحقاق الثواب لقوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة هي

مغفرة

السبيلين في الحكم بكون الخارج المخصوص منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلا يوجب صحة قياس سائر
المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث لان الكلام في
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة وهو ان مراد فخر
الاسلام بعدم معقوليته زوال الطهارة عن محل النجس لان العقل لا يستقل
بادراك ذلك من غير ورود الشرع او لا يعقل ان نجس البدن والوجه تزول النجاسة
من السبيلين ومراد صاحب الهداية معقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن
البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا
الوصف فانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده واما حل الانكاير
فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل
وجوب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات
على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قائمة مقامه منزلة منزلته وهذا لا يوجد
في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قيامه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي
مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي حل الماء مطهرا عن الحدث
غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال فاذا لا ازالة حقيقة ولا
تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالة النجاسة بالماء امر معقول فيصح التعدي
الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ناقض ما سبق

افادة الطهارة في المريد من القوم لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف
لكونها حكمية بخلاف الحيث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بالذكر
ودفعا للحرج فان قيل هذا تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكن لا يفيد
استنعاء الوضوء عن الغسل لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة ومسح
الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير
معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية احد الحدثين جميع البدن بحكم الشرع
فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا
الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثر في ثوب النجاسة الحكمية
ليست معقولة فيجاب لا يحمل بد وزانه كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان اقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء والحد
الذي يعتاد تكرره وكثرة وقوعه فالاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء
وبعاياتها ظاهرا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومنظر الاموال
مع انها سلطنة لاصابة النجاسة وتمكنه لسهولة الغسل امر معقول لسان بقبوله
الاذهان فيستغني عن البيان فاحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالبول والحيض فانه
قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض قوله
واعلم ما يدل هذا الكلام بيان المنافاة من كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية وهذا
المقام وابراد الاشكال على كل من الكلامين فرفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة
فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل واسقاله من الطعام الى الحدث
غير معقول فذكر صاحب الهداية ان تاثير مزوج النجاسة في زوال الطعام معقول
واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يقع قياس غير السبيلين على

الطهارة لما بينهما من التنافي لاستلزام النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه
البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت شئ
وان كان المتصف بها جميع الذات كالبياض والسمع والبصر وانما لم يحكم بنجاسة الماء بملاقاة
الخبث او الحدث لكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم
الشارع بذلك وفي هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
واما الشافعي فهنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة حين يذهب صاحبها الى ان
الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق
سائر النجاسات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان يرد الاشكال على
الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق
المعدة من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعدية انما
يثبت في ضمن حكم معقول هو ثبوت الحكم بخروج النجس وهذا جار سواء كان سنة الجنب
مع الردى في باب الوضوء تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند
التفاضل وابا حتها عند التساوي وتحقيقه ما مر ان من شرط القياس تماثل
الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة
فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا لتماثله ويرد كلا
الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان غير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة منقول لانا نقول المراد بعدم
المعقولية ان العقل لا يستقل بذلك بعد الاباحة في جواز القياس لانا نقول لم يتطبق
الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاستباح الى الشبه او الاستغناء عنها هو كون

من ان تطهير النجاسة الحكمية وان انها معقولة في الخبث والحدث الا ان العلة
في الخبث هي العلم الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير الا تقع
وهي 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 المائعات
الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر
المائعات امر لا على انه لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر
اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا ان فخر الاسلام انما اورد الكلام
المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه
فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه
مطهر بطبعه وانما يعني بالوصف الذي لا يعقل وصف محل المعلل من الطهارة
الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على
حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ انما يعتبر بالنص اي ان اثبات
بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا
خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بمعنى الحكم
المنصوص عليه وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم وانا
ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير
معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف بعض
الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكر فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله
وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال

فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي منزله الانتقال من تنبيه الى تنبيه لاثبات
حقوق الناس وهو معقول الاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فلم يجز ترك الانتقال لخلل المناظر بالانتقال المعلل
دليل الى دليل فلم يظهر الصواب واقابل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب
لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق اى دليل كان وليس في وسع
المعلل الانتقال من دليل الى اخر لخلل نعم يلزم لو انتقل في معرض الاستدلال
الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه وهو يكون انقطاعا له
واما قصة الخليل صلوات الله عليه جواب عن سؤال الفرق الاول وتقريره
ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا
صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا لانه استدل على تلبيس ما يشبه على
بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل فان معارضة
اللعين كانت باطلا لان طلاق المسحون وتزوجها لا حيلة فيه ليس باحياء لان معناه
اعطاء حين وجعل الجماد حيا الى ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر
ليكون نورا على نور واضاءة على اضاءة ومع ذلك لم يجعل الانتقال حاملا عن توكيد
الاول وتوضيح وتبكيت الخصم وتفضيحه كما قال المراد بالاحياء اعادة الروح
الى البدن والشمس بمنزلة روح العالم لاضاءتها واطلاعه لنوره بها فان كنت
تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من مغاربها

فصل عقب بحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج
بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيطلع انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة
وهذا غير المسكات الفاسدة لانها تسلم بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير

الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اى علته
او بدله لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون
المراد بقوله لكن نطهرها بالماء معقولا ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل
العقل بادراكه وهو خفاء فى فساد ذلك قوله وفى هذا الفصل اى فصل دفع العلل
الطردية فروع اخر مذكورة فى اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل
اى الزيادة على المقصود لان الفائدة فان مقصوده ليس سوى فروع الاحكام وهو
يكفى فى توضيح المطلوب واراد بالتين قوله فصل فى اسقال القياس فى
قياس من كلام الكلام اخر والكلام المستقل اليه ان كان علة او حكم وهو حسن
فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة
والحكم جميعا والاسقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او
لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان اسقالا فى العلة والحكم جميعا والاسقال
فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس وهو حسن فى القياس خارج
عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج الى حكم القياس فلا بد من ان يكون لاثبات العلة
القياس وان كان اسقالا فى العلة والحكم جميعا والاسقال فى العلة والحكم يجب
ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حسوا فى القياس فصار الاقسام
الاسقالات المعتبرة فى المناظرة اربعة الاول الاسقال الى علة لاثبات علة القياس
الثانى الاسقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الاسقال الى علة اخرى لاثبات حكم
اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الاسقال الى علة يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت
بعلة القياس بعد انقطاعها فى عرف النظار اما ان الى ان ذلك من مصطلحات
اهل المناظرة واذا تم فى البحث كيلا يطول الكلام بالاسقال من دليل الى دليل والا

قطعا الى زمان نزول الناسخ وعلم بان المبنى للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو
نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه ومن النافى بان المعدوم المذكور
ليثبت بقيه على الاستصحاب لعلى ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما معتمدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى
وذلك عجيب وضع الشارع قواعد الاحكام مستندة الى تعقب هذه الافعال
مع عدم ظهور المناقض لا لكون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافى
على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان لا يستصحاب لا يصح حجة
للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا دل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ
غير وجوده ولا عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا للحكم
حتى دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان
اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا يدعى ان موجب الحكم
يدل على البقاء لان بقاء الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء فمن
لم يفد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا ظهر ان قوله وكلاهما لا يدل
على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس فى دليل وكيف يحكم بالشئ بدون دليل
وانما الكلام فى ان بقاء الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع هل هو دليل على البقاء
قوله والصلح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى لان كون الاصل
براءة الاصل حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فمنع
ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا ثبوت الالزام المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه

للشك فمن ابطل الفاسدة الاستصحاب وهو حكم بقاء امر كان في الزمان الاول
ولم يظن بقاءه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي كل امر تيقنا كونا وانبانا ثبت
وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وهو
عندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل فما دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود
اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع
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 ثم ادعى
خلافه يظهر معارض يدله فان لم نظن بقاءه ضروري وهذا ارسل العقلاء
اهاليهم وبلادهم لما كانوا يشاركونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي
زمانا من التجارات والقروض والديون والاجرون استبعد وادعوى الضروري
في محل الخلاف فمنكو ابوجهين احدهما ان الاحكام استصحاب لو لم يكن حجة لما وقع
الجزم بالظن ببقاء الشرع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع
عيسى عليه السلام الى زمن نبينا وببقاء شرعنا ابدا وانما هما الاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والخطبة الملكية والزوجية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طريان المسقط عن الاول اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها
بدليل آخر وهو في شريعة عيسى نوازن نقلها ونوطبع جميع امته على العمل بها الى زمن نبينا
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على ان لا ناسخ لشريعته فان قيل هذا انما يقع
فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه حال وجوده
وهو الاستصحاب لا غير قلت قد يبنى في بحث النسخ ان النص يدل على تأبيد ما تضمنه من حكمه

قطعة

كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الاصحاب وارد اعلى ما ورد
عليه المنفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتعاير محل المنكوحة محل
امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل الحكم
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق المناقض وجوابه ان
اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر
في باب المناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم المعارض لا
يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لامتناع
التعاوض في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا
فهو اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لو لا
مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وبعد 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 ابدا
ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة
التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني
بامر يقوى على معارضه واشتراط ان يكون زائدا حتى لو قوى احدهما بما
هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهاره وزيادة احد المثلين على الاخر
وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانبا الموزون حتى
ان ما لم تعتبره فلا بد من قيام المماثل ولا تثبت الزيادة بما هو بمنزلة المتابع

ومنه المعلل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه
البعضيه كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة
مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان تحقق كل منهما
بعلة اخرى للهم اذا ثبت الاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدم احدهما عدم
الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان
بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير والعلم انه لا فائدة بان
التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل ايضا
مثل يقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة
بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة وهو استدلال
صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافر فيستدل
من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من
ثبوت احدى المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح بعد
الاحد القياسين لاجل مزاحمتها والله اعلم

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض ولا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وكان
معرفة هذا من اعظم مباحث الادلة بحث المعارض 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 تابع واختلف بالجهة
المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها والجهة الزمان من حل على وحل النكوح
قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالتيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات

عن الكتاب والسنة المشهورة وهو ليس من قبيل تعارض المساوي بل المقدم
راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مختلف من الحكم او المحل او الزمان
فذاك فالا يترك العمل بالدليلين ويجب ان يكون المصير من الكتاب الى السنة ومنها
الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقدر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين وهذا مختص بتقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين
الاجماع وبين دليل اخر قطعي منه نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف
لقطعي وانه لا ترتيب بين القياسين وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة
يعمل باحدهما بشرط النظر كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي قد
لوح بذلك بالقياس يجب المصير اليه اولا ترى الى القياس على ما ذكر في الاسلام
في خرج المقوم مسئلة ان وقع التعارض بين قياسين فاميل الى قول الصحابة
وان وقع بينهما فاميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين وقول الصحابي
مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قول النبي عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له ومثال المصير الى القياس عند تعارض
السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما
تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلى الله عليه وسلم صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر
الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان كثرة الادلة ترجح المتن
لو كان في جانبه آية وفي جانب اثنان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا

والوصف بحيث لا يقوم به المماثل ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد
عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في
احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها
رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام الوزن وزن
مكة والمكيال مكيال المدينة رجح وانا معاشر الانبياء أمرنا ان نقضي راجح زد عليه فضلا
قليلا ليكون نائبا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر يقصد بالوزن
عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون عينه لبطلان هذا الشرع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه الشافعي
لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت
شيء والاخر على انتفائه فاما ان تساويا في القوة او على النافي اما ان يكون زائدا
احدهما فاما من نزل الشايع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي
الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة ولا ترجيح
لانتفاء على المعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين
ايتين او خبرين او كالتعارض بين ايه وخبرين او سنة وسنتين او قياس وقياسين
فان ذلك من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح لاحد القوة كثرة الادلة حتى كان ترك الدليل
الى احد الدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بهما ما امكن فان كان
بين آيتين او قراءتين او سنتين قولين او فعلين او مختلفين او ايه وسنة نسخ فيهما كالمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصح المتأخر ناسخا لكان الى الخطاء

عن الكمال

وتعارض الاخبار على ما روى عن جابر ان النبي سئل ان نتوضى بماء اقتصلت الحمر
قال نعم وبماء اقتصلت السباع وروى انس ان النبي نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها
رجس وهذا يوجب نجاسة السور لما لطخه اللعاب المتولد من لحم الحمر فان تؤثر
الطعام قياسا على العرق في طاهر الروايات واثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح
الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار والماشية
والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لما لطخه اللعاب المتولد منه وهذا
ضعيف لان دليل الاباحة لا تساوي دليل الحرمة في القوة حتى ان حرمة ما كاد
يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل النجاسة راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة
سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف
الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على المقدورين هو ان يحكم بنجاسة
الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا يقينا والمتوضى محدثا فلا يزول بالشك
طهارة الماء ولا حدث المتوضى وانما الحكم ببقاء الطهارة لانه يلزم من رفع الحكم
بزوال الحدث بالشك اولا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين
بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من اهدار شئ عدولا عن الاصل المردود اتباع
الحكم ببقاء الطهورية وانى ما ذكرنا من تعارض الشك في الطهارة والنجاسة
او الطهورية وعدمها يسبر كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في
الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا
يزول الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم
غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار
حيث لا ماء سواه لم يعلم اليهم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ

يترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن
السنة الى القياس ولا يرجح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين
وهذا بعيد لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس
فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن معارضه وكذا في السنة غاية ما
يمكن في هذا المقام ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فترجيحه تحملا
انما لم او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان
يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي قوله لانه
انما تحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين
وتناقضهما موقوف على اتحاد زمان ورودهما او التكلم بهما على ما يسبق الى
بعض الاوهام العامة منه ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم
بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قائم الآن وزيد ليس بقائم بعد لم يكن متناقضا ولو قيل زيد قائم يوم كذا ثم
قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان متناقضا فالمقصود ان
الدليلين المتدافعين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى خلاص اذا لم يعلم تقدم
احدهما على الآخر اذ لو علم كان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين
المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمام مثلا
السل في الطعام لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس و

تعارض

نصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمنع لكن للتنبيه على وجوب الاقتصار
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل
هو المقدر الذي يدل عليه الواو والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
وانما حمل على ذلك لاشتهار ان النبي واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء
مع ان في الغسل سحا وزيادة او لانه اساله بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء
هو التطهير ودلالة في الغسل ومسح الواسع خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل
جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للاحتياط وخروج عن العهدة بيقين
قوله والملخص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا انتفى
المتعارضان ولم يمكن بقوة احدهما ابطال الخالص من قبل الحكم او المحل او الزمان
بان يدفع اتحاده اما الاول اي الخالص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع
بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى
بين المدعيين بحيث يصيبهما وثانيهما التعاريب بان يبين معارض ثبت باحد الدليلين الباقي
بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة
على اليمين المعقودة لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها
لانها من اللغو وهو ما لا يكون لتركه قيد اذ قيد اليمين المنعقدة تحقيق البر والقصد
ودليل الانتفاء في اللغو والملخص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على اليمين
هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله
بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ومرجع الكفارة بقوله فكفارته عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم الآية وقد تعاريبوا المؤاخذتان لدفع التعارض وبعد الساعي

الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كالجنس
عند تطهر بتراب واحد نجاسة فانه طاهر لان الكلام في حرمة تحريما لحاجب الحرمة
الا انه لرجس المأمور به من الضرورة والبلوى اذا عم وربط في الدور والاقنية و
يشرب في الاواني الا ان الحرج تدخل المصانع فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار ملحق
في الضرورة بالحرج حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عداه الضرورة بالكلب
حتى يحكم بنجاسة سؤره ففي امره اشكال وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لا يرخص
يمم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا اولا وهو اما بين اثنين
او قراءتين يعني قراءة واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثانية تقتضي غسلها على ما هو المذهب
فان قيل الجر محمول على الجوار فان كان عطفا على الغسل فهو فيما بين القراءتين كما في
قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقوله هير شعر لعساً لاباح بها وغيرها
يعدي سوائي المور والقطر فان القطر معطوف على سوائي فالجر بالجوار
وقول الفرزدق وهل انت ماتت انا لله راكب الا ان بسطام ابن قيس فخاطب بجعفر خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول
على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا
على اختيار المحققين من النحاة وهو ان اعراب المحل تابع مستفيض مع منافرة
اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين
معطوفا على وسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشكل كما في قوله قلت لمجوا
لوجه وتيمما وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف

والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمخصص الاخر انما هي المواخذة
التي هي العقوبات وجواز الامر اجيب بالمنع بل هو مبني على طريقة نفي المواخذة
في الاخرة اي ان حصل الامر باليمين المعقد فوجه دفعه وتصير الطعام عشرة مساكين
الى آخره واعلم ان اللازم نظم الكلام عند قولنا لا يواخذكم الله بكذا ان يكون الثاني
مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج اللغو في العمد و
عقد تمرة لا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية حلوا عن المعنى اللغوي فان قيل قد
علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذا اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيا
والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي او الاختلاف في المفهوم بل في الافراد اعتبارا
التعلق بعضها بالفاعل من حيث وجوب الفعل فيكون المعنى لا يواخذكم بما من المواخذة
عقوبة كانت او كفارة في اللغو لكن يواخذكم بها او احدهما في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث قوله فالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والطاهر بحمله حل الوطء
بعد حصول الطهر بها حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشكل
الحمل مستفاد من قوله حتى يطهرن لا مفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد
الحمل كان ثابتا والنهي قد انقطع فمتى الحمل الثابت لعدم تناول النهي اياه بعبارة
عن عدم رفع الاباحة الحمل ابحاها اياه بجوازا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف
حصول الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن
اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن تغسلن اما على قراءة التشديد
فظاهر واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم
الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلوم من قوله فاعتزلوا
النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الا بهذا لسان انها المحيض الحرمة وعود

بحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل اللغو ويصير معنى
الايمان واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك
لان كسب القلب مفسر والعقد محتمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ويرد ذلك
بوجوه الاول انه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح من الفقهاء الماضي من عقد احد الحكمين الاخر
بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى
الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني وهو في الآية مجاز لا محالة على
ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشتهر في اللغة
من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان مع اقتران الكسب
بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق العباد
سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على ان العقد بكرار
الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الآية الثانية
لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايمين
هو الخالي عن القصد والمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في
المعقودة وفي اللغو فلا يرد الاول اوجبنا المؤاخذة على الغموس والثانية لم نوجب
لها الا عنيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث
قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى والتبس في الغموس والمراد منها الامر ونفي
المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة هناك بالكفارة
وفي الغموس بالامر وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية
ايضا على الامر تأسيا على ان دار المؤاخذة هي الاخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة

قال الشيخ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي بناء
على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة
فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه وهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال
وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء
من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغداديه وبعض الشيعة والتوقف
عند الاشعري والصيرفي وعمل الاحناف هي الافعال الاختياريه التي لا تقتضي العقل
فيها حسن وقبح وهو عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح
لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها
فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا
فمباح وهذا يرد في اصول الشافعيه والاشاعرة على النزول الى مذهبنا المعتزلة من ان
للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام
الا ان هذا فيقال على المسح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا
نزاع وان اردت خطاب الشارع في الاول بذلك فليس بمعلوم ولا يسلم استقامة
لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل ان الله
خلق العبد وما ينفعه فالحكم يقتضي اباحته وكل ما هو ملك الغير يحرم عقلا
لا يكون ملكا له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو
نقض بجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه رضا خلقهما
لشبهه فصرفه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم
ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم واذا التقدير انه لا محرم و
لا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يرد الشرع بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع

الحل الجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل المكثر وتعظم في صفات الله فيحمل عليه تقوية
التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز للمرئي الزوج على الاغتسال وقيل
معناه يوضان اي صوبن اعلا للمصلوق وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما
دون العشر صونا للخطاب الى ما هو الغالب واستعانة الجهة فيما دون العشر انما
يكون الاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان
ذلك كله عدول عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا
انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني الحيض والمحيض والى هذا
اشار بقوله فاما اذا ورد المحرم اما ان يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قدر وجودها ان كان قد ورد
او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي السابق على زمان ورود النص المحرم والمبيح
دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل بعدما على ورود
النص المحرم فالمبيح ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا
تبين ان بقوة الدليل لو جاز الايراد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس تاما لان عدم
العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع
الاشياء فنعين بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا اخرج المحرم عن دليل
اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عسا يتكرر الشيخ هذا المعنى
اي تكرر الغيبة فلا يثبت بالسلم قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا
مبيح اسناد الى مسلك حكم الانتقال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد محرم ولا مبيح
فيكون واجبا او مسنونا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة
قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه

في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما له وبالجملة ان الفعل ممنوع في حكم الله فمحرم او
غير ممنوع فمباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله يستلزم الاباحة
فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام
الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك
كما في افعال البهائم واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاحتمال انما
هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد الا
اذن الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز الاسقاط عنا عن امارة المفسدة
واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فيما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
منع كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو
ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل حسنه
حسن كالفواكه مثلا وهل للعقل ان يحكم حكما ما بانه في حكم الشارع لا
يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا
حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرسل الشارع العبد تعلقه الى ان يرد دليل
فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون
معناه ان دليل العقل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج في الفعل والترك
بان يدل دليلا بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو الوقف بمعنى
عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى او لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله
تعالى في كل حكم فعلا اما المنع عنه او عدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا ما قض
بين الحكم بالمنع وعدم الحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما واما المناقض من الحكم

وان اريد العقاب على الامتناع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الامتناع يستلزمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر
لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عند الحرمة معلوم قطعا
فان من يملك بحرا لا يتصرف وهو في غاية واجبي مملوكه فطرح من ذلك البحر لا يدري
تحريمها وان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوع عنها يدل على
السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه
عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يرد به الشرع بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم
فكيف يصح القول بكونه اباحة قلت المراد بالاباحة جواز الامتناع خاليا عن لحوق
المدح وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه فكيف يحقق صيرورة
صفة حسنه او قبحه واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم
بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدري ان هناك حكما امر لا واما
بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم ما في الجملة اي لا يدري ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم
فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار
العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل العمل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا
يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلقه بالعمل على البعثة
لا يوجب التوقف سوى التجويز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم
الوقوع فيه ولو سلم فلا نسلم ثبوت تعلق الحكم بالعمل قبل البعثة لجواز ان
يمنع سبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء على مذهبه

كما في معرفة الصحابة للسمعاني قوله وانما في القياس فلا يحل على الفسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان اسباب مدرك الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم وهو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يصلحان حجة في حق اصابة الحق لقلب المؤمن لو يريد اشتباه ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه قوله وكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا الحظ الى الدليل صح ورد ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل فان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واجب في العمل والعلم جميعا الجواز النسخ **فصل** ما يقع به الترجيح كثيرة يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فبقوة المتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن النبي المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره وعايته على ما ثبت لذلك كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما وافق القياس على ما لا يوافق القياس وكل واحد من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او وصفه او عليه امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من احوال الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على

الشارح للتابع وصف الشارح للعمل غير صحيح الطالب

وعلة الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم
بان حكمه الاباحة او الحظر فمرادا التعدد انه لا دليل من الشارع ولا عمال من العقل
وهذا يساوى القول بالاباحة من حيث اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا
على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا
علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف
يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم
العقاب قول بالاباحة لان معناها على ما فسرها فلا توقف قوله والقول على السلب
دليل آخر على جعل الحرمة اباحة للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة قوله فالمثبت اولى بان يجعل الثانى اولى يلزم قوله النسخ بتغيير المثبت للحكم
الاصلى لم النافى للانبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح
والتعديل فجعل الجرح اولى والمثبت هو س والنافى مؤكد والتاسيس خير من
التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب المرجح من وجه آخر
وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتاج
المصنف الى بيان الضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى
ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا
وان احتمل الامر ين يطرأ لبس الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية ترجح
الشهادة على النفى ان تساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل وعدم المثبت
ان علم ان النفى بحسب الاصل والا يطرقه لبس قوله واتفقوا على انه لو كرر فى
الحد الاصلى كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى بعث بارانع كن
ورجلا من الانصار فى رجاه يمر بهما الحارث ورسول الله بالمدينة قبل ان يرجع

قياسا على الذى تحته من جامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق وتعزل الاهلية
بخلاف ما اذا لم تكن لطول الحرم وحتى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه لا عبرة عن
الارقاق وفيه بخلاف ما اذا قدر العبد على كاح الحرة فيرجح امة فانه ليس لغا
لما قيل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا اروح حرة
على امة فانه يبقى كاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يجوز كالرق
يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هيهنا حكم الابتداء قلنا كاح الامة مع طول الحرة
كاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا
من الارقاق مع الاستغناء لان الحرم من صفات الكمال فينبغى ان يكون اثرها
فى الاخلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من اوصاف النقصان
فينبغى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فاتساع المحل الذى هو من باب الكرامة للعبد
وتصدقه على الحر لا يجوز لكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكسه
المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز ان كان اصل
البشر فوق الاربع وقد يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف
تزوج الخسيس مع ما فيه من سلطنة الارقاق وذلك كما جاز كاح الحرة الكافر
دون المسلم فى الحر وتضييع الماء اشارة الى وجه ضعف فى قياس الشافعى الاول
ان الارقاق الذى هو اهلا لا حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه الا فى حقيقة ادنى
الارقاق فلا يجوز لصفة الحرية مع انه امر وهمى يزال بالعتق فى العزل
يفوت اصل الولد فاذا لم يجز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن الكسب
حيا لوجود فى الارقاق سائر المسبب على وجه يفضى الى هلاكه قلنا فى
التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل

ما عرف علته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على
عكس ما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسب لما فيها من الاخلال و
لان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس
القرب ثم الاقرب فالاقرب فان اعتبار سائر الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار
سائر العلة فيرجح تاثير جنس العلة بتقديم الحكم على تاثير النوع العلة في جنس الحكم
وعند التركيب ما يتركب من الراجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح
كتقديم 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 تا
ومرجوح تقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في الامثلة
السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس فقدم
الاثر وقوة الثبات في الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان
من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذا العبرة للتاثير
وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالمقاومة فيه توجب
التعارض في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها تصير حجة بالعدالة فيحتاج فيها
الى الاولوية الثابتة بالحجة وهي مما لا تقاوم واما اشترط العدالة لظهور
الصدق وقد قال ان العدالة مما يختلف بالشدة والضعف لا بد ان ترجح على جميع
ما يعتقد فيه الحرمة والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرم الى الفناء والعدد
على تروح الطول والاصل الطول على الحرم الى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم
اضيف المصدر الى المفعول فالخبر الذي لطول الحرم لا يجوز تروح الامة عند الشافعي

محلفتان متعدد تان بحقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا
بد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا ثم جعل نصف
الطلاق واحدا منكملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان البعد
كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف الطلقات الثلث وذلك
في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكمل النصف الواحد
وجعل نصف الثلث اثنين لان في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد
الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسعى لمزيد المسئلة زيادة تحقيق في
فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم ما ذكره لكنه في الثلث
فتأثير المسح في التحقيق اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح مخصوصا مسح الراس بعض المحل
مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا بالتخفيف واما الثلث فقد وجد بدون
التركيب كما في المضمضة والاستنشاق والسكر كما في اركان الصلوة قوله والايمان جمع
في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الميم يعني لا يشترط فيه التعدد في الايمان
بالله بان يحلف مرتين مثلا في الفرض مع انه اقوى الفروض على ما مر بيانه بتبع
في الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رفع الايمان
بالفتح جمع يمين قوله ونحوها كصدقة النصاب على الفقير بدون نية الزكوة
كاطلاق النية في الخ قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال
كالعين والتفاوت الحاصل بالعيب والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب
المنفعة فتقرر ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاسواقهما
يعني التفاوت فيما وراء الهيئة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجنس
واللون وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجواز اسنادا الى صاحب

هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر به فتزوج الامه امتناع عن مباشرة سبب
وجود الحر بغير مخلوق رقيقا لانه ينتقل من الحر الى الرق ومعنى العقوبة و
الاهلاك انما هو فى ارقاق الحر الثانى ان يصفا رقاقا والماء مع الاستغناء
غير مطرد لوجوده فيمن له سرية اوام ولد مع حوان نكاح الامه له وفيه نظر لان
الحرية لو كانت قادرة على ان يشترى امه لاجل ان نكاح الامة عند الشافعى يكره
اذا كان له سرية اوام ولد وكما فى نكاح الامه الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند
الشافعى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حر اما الاول فلان الرق
اثر فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما فى نكاح الحرة
المسلم فاذا اجتمع الرق والكفر قوى المنع كنكاح المجوسية فلا يحل للمسلم واما
الثانى فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح
الامة المسلمة اذ لم يخف العنت من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة
الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا من الاولين لما سبق ولما الثانى فلان ان
الرق انما هو فى التمليك دون التحريم فان قيل هذا لا يستقيم فى المرأة فان طلاقها
على المملوكة والرق يزيدها الا ترى انها قبل الاسر قادرة على الابا النكاح وبعد ملك
بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلنا محل النكاح نصف من الجانبين فينتصف فيها
كما ينتصف رقه فصل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة
ولهذا لا يطالبه بالوطى ولا يستحق عليه شيأ قوله واما فى المقارنة فقد علمت
الحرمة فان قيل لا حاجة لهذا الا مكان تحقيق التنصيف بان يملك الجارية
حالتان مالة الانفراد عن الحرة وذلك بالبين وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والماء
علت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والماء حالتان

وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله
مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه وهو تعيين المبيع والحكم علم اشتراط قبضه
وهو منتف عندما انتفى الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم
وفي السلم ليلزم من بيع الكلي الكلي ان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين
في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال وان تعين
غالبا فليكون دينا فان قيل قد تتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة اناء من
فضته وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعلم
ان معاوضة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين
بالدين وهو بيع الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق وان قيل المبيع
في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس مبيعا حتى
يجب احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبضه بدليله ويعكس الى قولنا
كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبضه لازم يعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا
فيه المبيع لا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط
صحة العقد او شرط بقاءه على الصحة والى كل اشار محمد بقوله على الاول
سؤال وهو ان شروط الجواز تكون متقارنا كالسهود في النكاح لا ما تقدم
من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ
لما فيه من ابطال المبيع على ملك الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام العقد
وجعل القبض الواقع فيه وما تعلق به حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله سليم المتعاقدين
كما يقع من الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذا لما يقع من وجوه الترجيح بان يكون احد
من القياسين ترجح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما

لصاحب الشرع لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة والاضافة الى ان الضمان بحسب
يقتضيه العامى وهو باب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول الى يوجد
جنس الوصف او نوعه كاثر وصف المسح فى التحقيق يوجد فى التيمم ومسح الخف
والجبيرة فترجح على اثر وصف الركبة فى الليث لانه فى الغسل فقط وذلك لان
كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيجعل كغيره قوة
كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان المجتهد هى الخبر
لا كثرة الرواة وهذا وجه من الثانى اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بهذه
الوصف للحكم بان يوجد كثيرة بل التحقيق ان الملائمة راجعة الى قوة التاثير لكن هذه
الاثرة بالنظر الى الوصف قوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال الحسن الاربعة اما من نوع من
هذه الانواع اذا فوزته فى مسلك الاوسبن به امكان تقرير النوع عند الاجتهاد فيه
وقال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى نوع
الحكم وهو مستلزم لشهادة الاصل فى الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم
الاخر فضلا عما هو من وجه ولذا قال هو وجه من الثانى قوله الرابع العكس وهو
الاطراد فى العلة انه كلما انتفى وجد الحكم وهو معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة
انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا الاصطلاح متعارف المصنفين
المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كلما
انسان ضاحك وبالعكس اى كلما ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم
لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم

لا يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث

فصل كاتم مباحث الادلة الصحيحة الادلة الفاسدة كما لا يخفى كذلك كتم بعض المرجحات المقبولة المرجحات المردودة والمذكور منها ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه والاقتران بزيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح بسلامة الوصف لسهولة اثباته والامن على صحته والكل فاسد اما الاول فلان المراد من معنى الوصف وهو مؤثر وما يؤثر لا يصور به الا ان يكثر الاوصاف ويكون محل الوصف مستنبطا من النص فيكون وجوده وعدمه الاجزاء فيه بمنزلة الاجزاء في العلة ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجب على المستنبط ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام والعام اذا يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن ويكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر اواعم او اسلم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تساهلا او تركيبا قليل من حيث وكان من قبيل المشكل وانما ان يكون بمعنى واحد لا جزء له قوله لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وزيادة ما يصلح وصفا تبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير ادعوى التي انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل المغير وهو الانضمام اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على سلامة فيتساقطا فكل المتعارضين وهذا معنى تساوي وجود المغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة يكون لا نسلم انه لا يحصل الدليل بانضمام المغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله ملائما لامن مسعود في الاخير وهو اذا

ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه
وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجح اذا فلا يتغير ما عدد
بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في علي
الذات والحال اذ قد يتعدد حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن
قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او
اجزايه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة
والعبادة للامساك فان الاول بحسب امر خارج لم يجز اداء والثاني بحسب الشارع وانما
قال اي الترجح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي ولا يمكن ان يعد
حال الامساك كحال الكثرة قوله وذكر والراي الترجيح بالوصف الذاتي لامله اجرى
منها مسلة انقطاع حال المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب من
خياطة او صياغة او طبخ بحيث زاد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف
الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين وكالى ابقاء الشركة
لاختلاف الجنسين فلا بد من ازالة احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لايجاد
الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة
بالمغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قايمة من
كل وجه ومضافة الى المغصوب منها بخلاف المغصوب فانه قايم من وجه هالك
من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القايمة به وصار
وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الذي به صار هالكا فمعنى ان نعمل اعتبار
كل واحد في وجود الثوب بهذه الصنعة منها ومنها ترجح ان الاول اخ على الثاني في المغصوب
لان بقاءه في ذات الغاصب لانها قوله اخوه ورجحان العلم في حال القرابة وهي زيادة العلم

العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة الاصل وهذا
وعلى هذا يعنى كان كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا يفتقر الى الآخر
ولا عضد به ليفيد القوة ثم من ذلك فى اعمال الحسبة للاحكام الشرعية الى وقوع
الاجماع على عدم ترجح كثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر وذلك كما فى سدس
عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد بنات من جسمها فان الدية عليهما نصفان
فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لم لم يعتبر موجبه
لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت بجراحات
كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى سدس السقعة
وهو دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها والآخر ثلثها والثالث سدسها فباع صاحب
النصف نصفه وطلب لاجل السقعة لم يرجح جانب الثلث بحيث ينفرد
باستحقاق السقعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سقعها علة مستقلة
فى استحقاق سقعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى
لا تصلح للترجيح فعند ذلك يكون نصف المبيع بينهما انصافا لتعذر الحكم على العلة المتحققة
فى كل جانب وعند الثانى لهما ثلاثة لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث
لان حق السقعة من مرافق المنازل اى منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان
المشترك فيقسم بعدد الملك والحوائط ان الدار المشفوعة علة فاعلة لثبوتها
السقعة لا علة مادية يتولد منها المعلول ولهذا لا يسمى الشجر والحيوان والدار فى علم الكلام
ان تاثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التولد بل بمحض ارادة الله تعالى اياه عقيبها فلا
يكون تعدد اسقعة على العلة كتعدد الثمرة على الشجرة والولد على الحيوان فالشارع
قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء

ترك ابني عم احدهما اخ من ام وابن تزوج عمة امه فولدت له ابنا فصندبن مسعود المال
كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة
الامومة اليها ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها
من جنس العصوبة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يستقل بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب قام مقام الزوجية فانها ليست من جنس القرابة ولا يصلح للترجيح وعند الجمهور
سدس المال للاخ لام بالفريضة والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لاخ
لام وخمسة للاخ لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها مستقل
باستحقاق الارث وليست من جنس العصوبة مثل قرابة فلا يصح تبعا لها فلا يصلح مرجحا
بخلاف الاخوة فانها من جنس واحد بتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الابوة
اذ لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفريضة
قوله ما لم يبلغ حد التواتر تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فانما ترجح
الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد التواتر المعنوي والمعتبر بالمرجح هو الاول
المشهور احد معنى المتواتر على راي تعرض له في الشرح للمتواتر وحاصل الكلام في هذا
المقام ان الكثرة وان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي
الا تراها صالحة للترجيح لان الترجيح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا تكثر الحوالة العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئيات
كما في المضاربة او المقادير واحدا واما الرجوع الى المسند او القياس عند تعارض
النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس على
آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة
كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس بحقيقة الا عند تعدد

المؤلفون فيه من ائمة الحديث كالبخاري ومسلم والمعوي والصغاني وغيرهم
من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن الحديث السنة بمعانيه العربية وشرعيه
وما اشبهها من الخاص والعام وغيرهما المالك وجوه القياس بشرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود وكل دليل يتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى
ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه المجتهد في اجتهاده
ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجاهل بالاسلام الجاهل
بعلم الفقه لانه ينتجه الاجتهاد وتمرينه ولا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في
زماننا انما يحصل بممارسة الفروع وهي طريق اليه في هذا الزمان وكان الطريق في
زمان الصحابة دليلا ويمكن الان سلوك طريق الصحابة فهذه الشرائط انما هي في حق
المجتهد المطلق الذي يتعلق في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فيشترط معرفة
ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكر الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق
بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا النص او اجماعا قلت بعد معرفة
جميع ما يتعلق بذلك لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك
الحكم ولا حاجة الى الشاق مثل الاجتهاد في حكم متعلق بالقصاص لا يتعلق على معرفة
جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد عليه الظن
بالحكم مع احتمال الخطاء ولا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب الاعتقاد
الجازم من غير اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في دلالة ما ذكر على اختلافهم في ان حكم كل حادثة من الحوادث
امر الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني
يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان يكون فيها

من المعاول نصب للشرع بالراى وهو فاسد ولما كان بحث
الاصولى عن الادلة من حيث يستنبط منه الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد
ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وبهذا المراد نقول
بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل غاية الطاقة بحيث
من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى
وبذل الفقيه قطعى او فى الظن بحكم غير شرعى فبشرط الاجتهاد ان يحوى العلم
بامور ثلاثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرف معانيه لغة وشريعة اما الاول فبان
يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها من الافادة فيفتقر الى اللغة والنحو
والصرف والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما الثانى
فبان يعرف المعانى التى تدور فى الاحكام شلا يعرف فى قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط ان المراد من الغائط الحدث وان علة الحكم خروج الخارج عن سبيل
الانسان المعتاد وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير
ذلك مما سيذكر بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ
الى غير ذلك ولا يخفى ان هذا معيار لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق
بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن بالرجوع اليها عند طلب
الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها
بمتنها وهو متن الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او
آحاد وفى ذلك معرفة حال الرواة فى الجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال
الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر وكثير من الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة

وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا الان المصيب باستقبال القبلة فلم يكن جميع
الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما تادى فرض احداهن الجهة
الكعبة واللازم باطل لانه لا يوجب اعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم
اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب والحظر وهو محال اجيب بانا ان اردتم
بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اردتم بالنسبة الى شخصين
فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجتمع على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اخلاف
الرسل بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام مجوز ان
يكون التي واجبا على مجتهد وعلى من الزمه تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه
ثم اختلف القايلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية
وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بالمعنى ان من ادى اجتهاده الى عدم
وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على عدم تعدد
الحق في المسايل الاجتهادية هو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد
لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي
فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو لم تساوت
الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير رعاية في
بدل المجهود وطلب الدليل المراد وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا
فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق
الحكم واما ثانيا فلانا وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد
ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره كما لو ترك الاجتهاد وقلد
مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد

تعالى في الحكم معين قبل اجتهاد المجتهد ولا يكون وجدانا ان لا يدل عليه دليل
او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهبا الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد
واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في
الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وبنسب ذلك الى الاشعري يعني انه لم
يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قد يوصف الثاني ان الحكم معين
ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فمن اصاب احرز اجرين ومن اخطا
احرز اجرا واحدا واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه طائفة من المتكلمين واختلفوا
في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطا هل ينقض الرابع
ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد اصاب وان فقد اخطا والمجتهد
غير مكلف باصابتها لعموم نهيها ولخفائها ولذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا والسلف
هولاء في ان المخطئ محطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند
المصنف قوله لهم اجمع القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية والمراد
كل مجتهد بين احدهما انه لو تعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو
باطل لما مر وبيان اللازمة ان المجتهدين مكلفون قبل الحق واصابة الصواب اذ
لا طريق للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه
وظاهر ان ليس دليلا في وسعه لتنوع طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم
كاجتهاد المصلي في ان القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق

واما قولنا

ظهر بهم منه اضاسهما في فصل الخصوصات في العلم بامور الدين وتوجيه
ما نقل انه قال سليمان غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حتى يكون غير الحق
واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من حيث المعنى والامر
يصلح للاستدلال به على الاصول واما ما دل الاجماع وهو ان القياس مظهر لا مثبت
فما ثابت بالقياس ثابت بالنص معنى فان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان
الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا
مظهر وان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او غيره من الادلة الظنية
كخصوص الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار
في الجميع ولا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان
كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب مع انتفاء
اتصاف الشيء بالخصوصين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم انتفاء
ذلك بالنسبة الى شخصين لان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع
بين المتناقضين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه
مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص او بمعناها من غير
تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء لا يخفى ان انشاء هذا
الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة
بالنصوص واحد اجماعا والاصوبان يقول بلزوم الجمع بين المتناقضين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا استفتى عالمين لزوم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يرجح احدهما

اى حق تاره لا بدون الاجتهاد لمعلم تعدد الحق فيمكن اختيار احد المجتهدين اذ ليس كل مسئلة
اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الامة على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو
بدون الاجتهاد لا يتصور والعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوى الخصوم لثبت
الحق مجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مسالغة وطلب اجتهاد
يتساوى ما ياتى الخ فى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر فى
المقول انه لو تساوت الخصوم لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البادى لكل مجتهد فى
الطلب الى عذر بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا اجمع على ان
الحق واحد والمجتهد يخطى ويصيب بالكتاب والسنة والاتزود كالة الاجماع و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى
ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم
وسليمان حكم بان الغنم لصاحب الحرث ينتفع به ويقوم اصحاب الغنم على الحرث
حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحى
والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا
لكان كل منهما اصاب الحكم وذهبه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجهة فانه وان لم
يدل على نفى الحكم عما عداه لكن فى هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة
بخواص التركيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم وبما
ثبت ذلك فى موضعه وقد يجاب ان المعنى ففهمنا سليمان الفتوى او الحكم
الذى هو احوط وافضل فيكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ينبغى الخ قوله تعالى ولقد اتينا حكما وعلما،

دلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل
وجه لما كان حكما ولما استحق بالحمد خطأ وقد قال الا ترى دلالة في اباحة الحكم والفتوى على ان
اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان
لذكرها في هذا المقام فائدة ولا يستبعد على احد ان النبي قد وفى علما وحكما في الجملة قوله
ويتنصف اجر المخطئ في الاجتهاد فنقول عليه ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد
يدل على ان مخطئ ابتداء وانتهاء وان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان نوابه نصف
ثواب المصيب كان خطؤه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الابتداء والانتهاء وهذا ضعيف لان اجر
المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد فامثال الامر قوله واما قوله المعارضون بان المجتهد مخطئ
ابتداء وانتهاء فمسكوا توهمن اسدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان اخطأ فله
فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء فاشبهما
قوله تعالى ولا كتاب من الله سبق لآية اى لولا كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر
وان يجعل لهم الغنائم وان لا يعذب فيما لا بعد تأكيد وتقديم النفي لمسكر عذاب
عظيم في اتباع الاجتهاد والخطأ الذي هو اخف المعذبين فلو كان صوابا من وجه
لما استحقوا بالباعه العذاب العظيم لوجود امثال الامر في الجملة ولما كان ضعف
الوجه الاول بناء الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل
الاصول لم نعرض لجوابه فاجاب عن الثاني بان الغرامة وحكم الامساري كان هو المبني
او الفصل وقد خص النبي في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء
فالرخصة لمسكر العذاب بترك الغرامة ووجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن
المعلق على غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب لسبب الخطأ في الاجتهاد
هذا تمام كلامه وفيه نظر لان لولا لامتناع الشيء لوجود غيره فدل على ان فداء الفداء

عدم ولم يستقر على حتى منعهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان يقول الاول
حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد
اذا صار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتجه الحرج لزم التكليف
بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف
بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز للمقلد والاجتهاد حقيقة مرادف للنظر الى الدليل
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف بهذا لا حرج
ووجوب العمل موجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده
وكل مامور به وهو حق واجب ان يكون في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل
ويجب ظن المجتهد فيه ان كان خطا عند الله كما اذا قام نص على خلاف ما ادى اجتهاد
لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه
وان كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد
العمل باجتهاده فيحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم
ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على هذا
هو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوح من خالف الامام
عالما بحاله الاصابتهما جميعا في جهة الكعبة قوله او هو وجه الله تعالى اي المقصود
هي الجهة رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بالعوائق
الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي النظر الى الدليل مخطئ انتهاء
الى النظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض
المطالب والاحكام مع رعاية الشروط قدر الوسع والطاقة وهذا وصف الله تعالى
اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والانسان مع كونه خطاء

واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات فمفيد للكثير فضلا
واحدا الى ما احتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام
ما هي مندرجة كالرخص فانها بالنسبة الى العزيمة والرخصة وما هما ليس دائرا
بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له
وانا القي اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم
اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر لها فان
كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا
اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل باعتباره
تارة الى صحيح وباطل وفاسد واخرى الى منعقد وغير منعقد وثالثة الى لازم
وغير لازم والثاني لا يطلب اصلا او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل فيه من
الترك او التارك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع
الترك بقطع او فرض او نظني واجب والا فان كان الفعل طريقه سلوكه في الدين
فسنة والا فمندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث
مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون
اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا
فهي اربعة اقسام فان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في
الشيء فركن والا فان كان شرطا فيه فعلة والا فان كان موجبا له في الجملة فسبب
والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو الى الحاكم وهو الله تعالى
فان قلت الحكم متناول للعباس المحتمل للخطاب فكيف ينسب الى الله قلت الحاكم في
المسئلة الاجتهادية هو الله الا انه لم يحكم الا بالصواب والحكم المنسوب اليه هو الذي

على المخطئ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الخطأ حتى لو تحقق
ولو لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العقاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه
وعدم وقوع العقاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله
والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا
ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم يبق الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل
الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصيره منه وتركه المبالغة في الاجتهاد
فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل هي من الاجتهاديات
كان مبناه على ان الطرق الى الصواب من في دعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان
المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا القطعي
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز
رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم
من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجب كفير المخالف كقوله خلق
القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقيق الحرج
عن مجتهدي التكليف لا حقيقة كل من القولين قوله الفصل الثاني من الكتاب قد وقع
الفراغ من مباحث الادلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير
الحكم ومباحث الاحكام الحكم وتنبيه الكلام ههنا على ثلثة ابواب في مباحث الحكم
نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان الطوائف
من القواعد الاصلية تورث المحكوم به لان الخطاب متعلق به اولا وبواسطته يضاف
الى المكلف وعبارة عن فعل من افعال المكلف محكوما عليه وحاول في الباب
الاول اخراج تفسير خاص يرى مناسبا لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم

وانما

هذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره
وعلى الاثر المترتب على المقصود والمسوغ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا
بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فنقول الاول اى ما هو صفة فعل المكلف
اما ان يعتبر فيه اى في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة في الدنيا
كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة في الآخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد الاعتبار الاولى
لا يقدح في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس
المراد باعتبار المقصود الدنيوي انما الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والاخرة
اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكم اخر
ولا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا
ليس حاصرا اذ ليس النفي والاثبات بل بحسب الوضع فان قيل ليس في صحة الوائلة
تفريغ الذمة قلنا الزمت بالشروع فصار اداؤها تفريغ الذمة واما اعداد البيع
فهو حكم المستثنى تاسيسي ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير
وفي المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك
الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المتعة في الاجارة والبضعية
في الطلاق وكما معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها ثم رجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق
بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه صحيح والا فان كان بعد اتصاله اليه
من جهة خلل اركانه وشرائطه فاسد والا فباطل والمتصف بالصحة والفساد
حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى

الذى لا يخرج حوله الباطل وما وقع من الخطا للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا
وهو معذور فيه فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المصلى
والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت فليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به
ما فى الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم
به ما تعلق به الخطاب كما يقال الحكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف
كالوجوب ونحوه وفيما هو منقطع كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله
سبب لشئ او شرط او غيره واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المتعة
وثبوت الدين فى الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا فعلنا الملك
نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح ليحكم به فان قلت قد ذكر فيما سيوان الحكم التكليفى
كالوجوب والحرمة ونحوهما واما الوضعى كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد ان الكلفى
ما تعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف
به كالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة سهوا تغليبا
لكونها احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة فى الاصطلاح فان قلت المراد
بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت على ما ذكره فى صدر الكتاب واما ما كان الجزء الملك
ونحوه حكما لا انه اثر ثابت بفعل المكلف لا الخطاب فلم لم يكن ثبوت الملك المبيع مثلا
بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا
يكون حكما يتعلق بنبى او يكون سمعا ان مراده بالحكم اسناد امرا الى اخر بصدور ذلك
حكمت حكما لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغى ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى
اسناد الشارع امرا الى امر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص
او دلالة كالاجماع والقياس ففى جعل الوجوب والملك ونحوه من اقسام الحكم

الترتيب لا ترتيب عليه ثم على تاركه الشافعي اعم من اللازم والمتعدي اعم من اللازم ولا
يظهر فرق بين الصحيح والشافعي قوله فالفعل فيه اشار الى ان المقتضى للوجوب
الحرمة ونحوها من فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الاسباب للحرمة
ونحوها بمعنى ان الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التفسير وقع للفعل اولا وبما
يفهم منه تفسير الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك
وتعريف الوجوب والحرمة ونحوهما بمعنى اولوية الفعل والترك اولويته
عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم متبع نقضه
كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح
استواهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بما يدل ان الكلام في متعلق
الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان في المجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك
من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك
قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدود او لوسلم فعلى الاولوية والاستواء
اشارة الى مقتضى الثواب والعقاب فان قلت فلم يكن الوجوب والحرمة ونحو ذلك
من اقسام ذلك ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع و
حرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي ايضا صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ولا يخفى ان الحكم بغير
الاصلي اعني الذي يتوقف على اعداد العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا حاجة للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض يلزم
عليه اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره او
اعتقاد كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومتى لم تعتقد

انها ابتدا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير
من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع
اباحة الانتفاع بالبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع ويعضدهم على انها من
خطاب الوضع لمعنى انه حكم يتعلق بشيء تعلقا ابداعيا على المتعلق الذي لا يوجد
في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع يتعلق الصحة بهذا الشيء
وتعلق البطلان او الفساد بذلك ويعضدهم على انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم
بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها فمرجع الحكم كون
المتحقق موصلا او غير موصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
فحاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا
باصله ولا وصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى
قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والـ
الفاسد ما يكون مشروعا في نفسه فات المعنى من وجه الملازمة لما ليس بمشروع
اياه كحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فات 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 اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة للاحتجاج
عليه نفيا واثباتا والدليل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى
المقصود لم يكن مقابلا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة
بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل قد

الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب
انما هو الوجبة والوجب فراستعمال الفرض فيما ثبت بقطعي
شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض في تعديل الاركان فرض ونحو ذلك ومنها
عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض
علما وعلى الصلوة الفجر وعلى الحنث هو فرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفه
رحمه الله حتى يضع بتركه حتة الفجر كتركه العشاء وعلى الحنث هو دون الفرض في
العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد تركها لكن يجب بترك السهو
والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب
ابي حنيفه على سنة النبي وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها
وعلى عزمها ولا يحمل على سنة النبي بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى
ان الكلام في السنة المطلقة وهذا مقيد وبهذا يخرج الجواب عن قوله على السنة
من سنة حسنة الحديث فان قوله من سن من قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي
ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء
في ان المجرد عن القرائن ينصرف الى الشرعي السنة التي للعرف الطاري كانصراف
مطلق الطاعة الى طاعة الله ورسوله ومراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفه
ان الوتر سنة وعليه عمل قولهم عندان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي فاجمع
بالسنة والنفل بيان فاعلم اي مستحق الثواب ولا يذم تاركه بمثل حكم النفل
وبعضهم عرفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلاة
فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا عن

على اليقين لكن لزم العمل بموجبه للدليل الدال على وجوب اتباع الظن فحاصله لا يكفر
وتارك العمل به ان كان ماولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف
والا فان كان تحفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن موولا لا
تحفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما اوجب عليه والى هذا اشار بقوله
ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة
الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على
العفو والمغفرة لانه حق الله تعالى فيجوز العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران
بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله قوله والشافعي لم يفرق
بين الفرض والواجب في اللغة ولا نزاع للشافعي في تفاوت معنوي الفرض
والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت
بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك
العمل بالاول ماول او فاسق دون الثاني وانما زعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان مستعملان من حيث معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله
ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا حاجة
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 تقدر
علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدورا والمعلوم
القطعي ساقطا علينا لان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة مفهومه اللغوي فلا
نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل
قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الخوان

لما لزم الدور لانا نقول هو وارد معه بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة فانه
لا يسبق احدهما على الآخر وان كان ذات الاب سابقة فكذا ههنا يتوقف تحقق كل جزء
من افعالنا على الآخر مع تعدد ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعتد عبادة
بشرط فعل الباقي الذهاب الى الله لكن بقاءها الوصف يتوقف على انعقاد الجزء
الثاني عبادة وانعقاده بالجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول على كونه
عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى وهو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور
فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لو سئل الجزء الاول نفسه فصلا عن وصف الصحة
والعبادة فلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت النص والاجماع على الحكم بالبقاء والا
يجوز ان يقال فعل فرمات في اثناء العبادة بمعنى ان لا ثواب له تحقق شرط بقاء
المؤدى عبادة فلنا الموت مسقط لا مبطل فعل العبادة كما انا هذا القدر يثبت لنا
عبادة الى الدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم
الباقي في آخر كون لزوم الباقي فعلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضان
فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا
من باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما لاحتمال البقاء
والبطلان يترجح على ما هو بتقدير تحققه وحكما وهو غير المؤدى لجاز ان المتدرج
قد صار لله تسميه منزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم
ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ايقاء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تسميه فلان يجب اسهل
الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى

الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فاعتبرت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت
قوله تعالى فاقوا ما يتيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب
القضاء ويعاقب على تركها دكن ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت
طريقه مسلوكة في الدين وسنن النبي بخلاف النفل وهو اي النفل لا يلزم
بالشروع عندنا خلافا للشافعي حتى لو مرض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان
حكم النفل التحريمة فاذا شرع وهو مخير فيما بين تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل
لا يتقلب فرضا وانما لا يكون اسقاطا لواجب لان النفل ولهذا يباح الافطار
بعذر الزيادة الضيافة واذا كان مخيرا فيما بين فله ترك تحقيقا لمعنى التخيير
وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للخلوص عن القصد
كمن سعى زرع فاسد زرع الغير الزامه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في
النفل بعد الشروع فانه عين الزام وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب القضاء به
ويعاقب على تركه لوجوب الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادخاله امر مباح له وهو ترك النفل
قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كيف ذن مملوك له فيه ولا شك
ان بطلانه اتى بما سوى النفل انما حصل بفعل المناقض للعبادة اذ الترك لا يصلح سواء
بخلاف فساد زرع الغير فانه مضاف الى دخان الارض لا الى فعله الذي هو سعي ارضه
الثاني ان الحرمة الذي اداه صار عبادة لله تعالى فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير
بالافساد حرام وكل ما يفوت الصيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون
الباقي لان كل عبادة واحد مما بها يحصل استحقاق الثواب لا بمال صحة الاجزاء الباقي
وكونهما عبادة موقوفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكيما عبادة فلو بقي قضاء

لا كلها في الجملة بان يأكل ما لا يحل اكله لان الحل قد خرج عن ان اليه الفعل ولزم
من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فعلى الحرام لغيبة المحل اصلا والفعل تبع بمعنى ان
الفعل اخرج الامر من حيز الفعل ومع ترضا الفعل ممنوعا ومحرما عن الاعيان وخص
شيخ الحرمة واضافها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك الا باطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد المشية اكلها لما
في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لجواز
ان يراد اضافة الحرمة فيه الى المحل بكون على حذف المضاف واطلاق المحل على الحال اذا
قلنا المشية حرام فمعناه ان المشية نفسها الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام
فمعناه ان اكله حرام او مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسال القرية
على ان على حذف المضاف اي لعل القرية وبان على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا
محل على الحال وهما سفاران وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة سفا فعل لا صفتا
على الفعل لكن حتى يجب الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليهما لانهما سببية كما يقال
هوى الشهر لانه سبب الجريان وطرق يجوى فيه فيقال اجرمها المشية لانها حرمة لمعنى فيها
ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك تولد وهو الى الحل اقرب
بمعنى انه لا ضاف فاعله اصلا لكن يتبادر ذكره اذ في ثوابه ومعنى القرب الى الحرمة
انه يستحق به محمدة ودون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة متروك الواجب حرام
يستحق العقوبة بالنار وترك السنة الموكدة قريب من الحرام ليستحق حرمان الشفاعة لقوله
عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ابن المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب
بل هو حرام غير حتمه بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا
سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت دليله بقطعي سمي فرضا والا سمي

قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الخمر والميتة والامهات
ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو مبني
على حذف المضاف اي حرمة اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لان المعقول
المقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة
بافعال العباد والمقصود الاظهر من الخمر اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه سور مكة
وحرم البر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله
ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبل منع الرجل
عن الشيء كما يقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل
بان يغيب الماء مثلا وهو اركد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون
محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن
الاعتبار يتحقق فيها فلا تكون مجازا او خروج العين عن ان تكون محلا للفعل المستلزم
لمنع الفعل بطريق اولى كما في الامر بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فتفي الفعل فيه وان كان
يبقى القوى من غيبة اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بنا على ان الحرمة
في الشرع تعقل عن معناها اللغوي الى الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب
فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان يقتضيه حل كحرمة الميتة والخمر
دون البعض كحرمة شرب الغير سلك المصنف في ذلك طريقة وسطة وهو ان يحمل
الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب
الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال
الغير فانها ليست لعين ذلك المال بل لكونه ملك الغير فاكل حرام ممنوع لكن المحل قابل

للاكل

لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا وآخر
منافيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة لوكان
كذلك الطرف المقابل له اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
لما سبق العذر هو الرخصة والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم
الاصلي الذي تعلق به الحرمة او الكراهة حرمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل
ان الطرف الذي تعلق به الحرمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي تعلق به
الرخصة لا يكون مساويا له ليكون مباحا لا مرجوحا ليكون حراما ومكروها والراجح
اما فرض او واجب او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان
الحرمة لو كانت ثابتة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا والعفو
وثابتا لا يجاب كاكل مال الغير عند خوف التلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
الحرمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون
اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام وتباح عند الاكراه وكثير من اكفر
بدعة المتابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار
كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الامراض والاعمال
الحرمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك
اكل الميتة وكذلك فان الترك قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك
كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لا نقول هذا باطل لما مر ومع ذلك فهو
غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة وكما ثبت ان الحرمة لا الوجوب
فاسلم انه لو جوب الترك لا يناسب كونه الحرمة والا ارتفع الحرمة من بين الاحكام
لجواز ان الحرمة يشتمل الاحكام كلها على ما قاله صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام

واجيب قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فهي رخصة
وبقيا لما العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحته للكره
رخصة لانه حكم اصلي ل بني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تصير لازما كالقصر
والوجوب فهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم ان يكون حكما اصليا بنى من الاعتبارات اجيب
بان تخصيص الوجوب بالعزيمة ونحوها انما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون مطرد او كذا
والحكم لازما مرد به المصنف وهو مخالف الاصطلاح القوم وانما وقع في الاصل القسم
الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصودا حوى يمكن ان يعتبر في الذي في فهو
اعتبارا او بانبساطها وانتاسل في عبارات القوم في تعبيرها ففي اصول الشافعية ان
الرخصة ما شرع من الاحكام عذرا مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وزاد
حاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان المكلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف
لولاه لثبت الحرمة في حقه وهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او بخلاف دليل او تخصيصا
من بعض محرم وذكر فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر
ان الرخصة ترك المأخذ بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المأخذ بترك
الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما يتغير عن الامر
الاصلي الى التخفيف ويسر تيسيرها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم
العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما لم يكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله وهي قوله
حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل اعني قبل ورود الرخصة واما
بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض فانها هلاك فان تركه واجب فعلى
هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة بابا واحدا ولا مكروها اما الاول فلانها

المبنية ومعنى بزهوق الروح اى خروجه من البدن قوله حسنة اى طلبا للثواب
وهى اسم من الاحتساب وانما كان الاحلة بالعربية اولى لما فيه من مطابقة حول الله تعالى
سورة ومعنى تعويب حق نفسه صوت ومعنى لما روى ان مسيلمة الكذاب احد رجلين
من اصحاب النبى فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال
من ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ما تقول فى قال
انا اصم فاعاد ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول
فقد اخذ برخصة الله واما الثانى فقد صاع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر
المعروف به بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل
او الى كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر المعروف فانه قرض الدلائل الدالة على ان يكون
تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو مال الغير المحرم فانه يرد
الحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لاحتياجه بالضمان فيستباح عند الاكراه
وفى التمثيل به اشارة الى النصوص الدالة على اولية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى
العباد انفسهم فيما يرجع الى اعذار الدين لكن حق العبادة ايضا كذلك فاسأل ما فى دلالة
من اظهار النصب فى الدين ببذل نفسه فى الاحتساب عن المحرمات ولهذا قال محمد فيه
كان مأجورا انشاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض وتوجيه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على
الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة
حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشار الى ما ذكر فى الاسلام ان العمل بالرخصة
اولى عند الشافعى وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل

الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان الحرمة اسم
للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل فنقول
قوله اما الاول فالاستباحة مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشكل احصاء
حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم احصار الحرمة في الحرمة لانها نقيضها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او رجحان
فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة التحريم 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 اعم من ان يكون ذلك في طرف
الفعل او طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم توجيه ان يقال
يلزم احصار الحرمة في الفرض والواجب والحرام لانها تنافي ما سبق من انها قد يكون
سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل وسنته كونها مندوبة فاعترضت
حالة لترتب الملام على تركها 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 ومع هذا يرد الاشكال فان قبل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة
يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة
في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن
ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قبل المحرم قد يرخص في النسيان جميعا فكيف اقتضى تاييد الحرمة في الاول
دون الثاني قلنا العلل الشرعية اما ان تكون بمعنى التراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك
فيحمل عليه لدليل دل على وجوب الايمان فانها قطعية عقلية لا تصور فيها التراخي عقلا ولا
شرعا فتقوم الحرمة بعينها وان يدوم بدوامها قوله ولكن حق العمل يتوهم صورة كتاب

البيوع

بعلى النهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان المعنى عام مشروعه
في السلم حتى يفسد السلم في المعين كما ثبت الرخصة مجازا ومن حيث ان المعنى به مشروعه
في البيع في الجملة كان البيع بحقيقته الرخصة قوله فان الاصل في البيع الا في عينا
لتحقق القدرة على التسليم لانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع
الكالي بالكالي وهذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي يتحقق كونه رخصة وانما قربنا
المعين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لساعد ساوى من
غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان الحرمة عند الكل
باقية ساقطة الا ان الحرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة اعنا للمحجة كما في
اجراء الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص
الحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل
بدليل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الى غير ذلك من الادلة الدالة على ان الاشياء
في الاصل على الاباحة الا ما خرج بدليل خاص وانما قلنا ان الاستثناء من الاباحة
لا من الحرمة لان الحرمة باقية حالة الاضطرار بدليل انه قوله الا ما اضطررتم
استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لا عن المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم
اي وقد فصل لكم الاشياء التي اكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم وعلى ان يكون عائدا
على ان ما في ما اضطررتم اليه مصدرية وضميره 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 عهدة البيان لانه يقال لمن ان يكون اخراج اكلة الكفر ايضا
بياما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام
الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت
ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان

عند قوله واحدا عند عدم العذر حتى انه وقع في مناهج الاصول ان الافطار مباح
بعذر انه سماوي للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يطهره رواية يدل على تساويهما والاظهر
افضل ان تصوروا الا فالصوم من غير خلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه
على الافطار فان الكره اذا لم يفطر حتى قتل فركن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
الظالم والمكره في الصوم مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من لا صبر
هو العقل الذي يأمر صاحبه اي يحبسه عن الحوادث جعل مثلا لعقل بكليهم ومونته
سلم 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
الخاطية وقرض موضع النجاسة نحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث
انها كانت واجبة على عبرنا ان لم يجب علينا توسعة وتخفيفا سابها الرخصة قوله
فيها كلي لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة
بل مجازا فقوله لان الاصل لم يشرع مشروعا الصلا دليل على صحة تسميته رخصة و
على كونه مجازا كما ملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يشرع واما الثاني
فلانه لم يشرع مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت
مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه
صار غير مشروع في حقه قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني
ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قايم و
الحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في حق الرخصة الا انه
بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان
الحكم لم يشرع اصلا فكان كما ملا في المجاز به بعيدا من الحقيقة قوله كقول الراوي

خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد واستصحاب ما يجوز
الامام لا على انه مفهوم من العقد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان
مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض باسا ان حتى جعل سؤال عمر دليلا على ان المعلق
لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دليلا عليه لفهمه فلم يسأله وهو مدفوع
بجواز ان يكون السؤال مبنيا على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة
وكذا استدلاله 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 الهم 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 نحو الاسلام الى
ان اسقط الحكم عند انتفاء الشرط لانه المتبادر وان لم يكن مدلول اللفظ والا
لكان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتاب المعلق بالشرط استحباب الكتابة
وهو متوقف عند عدم الغير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال ولا
يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان في الآية قصر اخوال المعلق والتصدق
بها لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احتج بقوله ما لا يحتمل التمليك عن
التصدق به كالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين
يحتمل التمليك من عليه الدين ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفعا ولا
يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه
اما في الجمعة فلاعتياد حضور الاكثرين واما في الظهر فلاعتياد عدم الخطبة والسعي
ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل فانه مخير بين صوم السنة
فورية مقصود دخاله من معنى الزجر والعقوبة وبين صوم الثلثة كفارة مقصوده

الحرمة باقية فان المنع هو الامر المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار
ما يقع من تناول العدد الزايد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر نهاية
قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء
الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك بعد فوات النفس اى النفس الانسانية لفوات
القوى الغايبة بها بعد فواتها فاعلال تركبها وان كانت النفس الناطقة التي هي
الروح باقية وذكر في الاسلام ان حرمة المسكر لصيانة النفس عند تعذر جهة
المسكلفة لقوله تعالى وحرم عليهم الخبائث فاذا خاف الامساع فوات المعصوم سمي صيانة
البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض كانه اراد بالنفس والبدن
وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها تفارق الروح واعلال تركيب
البدن قول روى عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي ابن ابي ربيعة الوالبي
قال سالت عمر ما بال ان تقصر الصلوة ولا نخاف شيأ وقد قال الله تعالى ان خفتم
فقال اتكلف علي بما اتكلف عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلاة
المقصورة والى قصر الصلوة والثانية باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه
اعلموا بها واعتقدوها كما يقال فلان يقبل الشرايع فذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب فيما اقصر الناس الصلاة اليوم وانما
قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت
مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه قصر
من المعلق بالشرط اسقط الحكم عند اسقاط الشرط فانه انما سال لكون العمل واقعا على

كامل من الساقي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله في الايمان على وجه الكمال
لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزله فهي داخله في حقيقته ان الفاسق لا يكون
مؤمنا فان قلت بمثله في ذلك الانسان واعضاءه ليس بسديد لان المجموع الشخص الذي
يكون اليد جزءه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد فانه ان ذلك الشخص لا يموت ولا
يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مراد التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليست حقيقة
الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا اذا انتفى بانتفائه حكم المركب من الحياة
والتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد كذلك ليس كذلك بقاء الجسم وما يتبعها عند
قوله ان اليد مع ان حقيقة الشخص تنتفي بانتفائها كل منهما فقد يقال في توجيه الركن
لو اريد ان بعض السن رابط والا مور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار بالمحل
بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد والركن مجاز
بالاولى وفي كلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة لما كان يطلق على معان آخر بحسب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام وكذا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ
العلة الى اقسامه كما في تقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرها والاسد الى
السبع والشجاع وحاصل الامر انها اربعة وفي حقيقة العلة ثلاثة امور وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وهي على الاعتبار الاول علة
اسما وبالثاني علة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يعم
من قولنا قتله بالرمي وعتق الشري وملك بالجرح ونحو ظاهر وتفسير العلة اسما بما
يكون موضوعا في الشرع لاصل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية كما لا في
مثل الرمي والجرح وترك المصنف تقييد الاضافة بكونها واسطة لانه المفهوم من

لعبد العقوبة والزجر فيصح التحية طلبا للرقي ولا يرد الخير من الركعتين والاربع قبل
العصر وبعد العشاء لان النفس اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف الفصر والاتمام
فانهما متساويان في الثواب لحاصل اداء الفرض والقصر متعين للرقي فلا فائدة للخير
وانما فيد الثواب بملكون اداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا بما عبد فيه
القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا
انما هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشار الى ان المراد بالتحري
ههنا هو اعتبار الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القرب في التحري لا حولا الاجتهاد
كما في العلل المتقدمة قوله لا يخفى ان الكلام في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والذكر
في بيان الاحكام انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فالاقل فان ادعى
عليه لجواز التعليل بوجه اخر مثل ما نفيه لتعلق النجاسة لصحة الصلاة قوله بعد
ما قرر كون الشيء عاما وجزئيا لا معنى لتفسيرهم بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى
مع انه يصدق على المجمل الذي يقوم به الحال كالجوهر الفرد قوله فقد سمع بعض
الناس وجه التسمية بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن لان معنى الركن ما يتعلق به الشيء ومعنى الزائد ما لا يتعلق به فيكون بينهما
وجه الفصل انا لا نعني بالزوائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما ينتفي باستقامة حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الركن الذي كان
حكم الركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء انما كان من الصفة بحيث
ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار
وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار بالايمان او باعتبار الكمية كالاقل في
المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وانما جعل الاعمال داخلة في الايمان

محمد بن الفضل وغيره بين الشرعيه والعقليه فجوز في الشرعيه تاخر الحكم عنها
وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وشمس الاسلام يدل على انه يلزم عند الفاليين
بعد المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكروا ان اليسر انه قال بعض اصحابنا
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر شمس الاسلام من مشايخنا من فرق فقال
من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة
مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها فالضرورة يكون بين وجوب الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز
زمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم تكن الفعل
بها لزوم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعيه لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد از سرنا ولم
لفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انا ان اردنا بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعد زمانه وهو ممنوع بل بين النزاع وان اردنا بعد بقاء ذاته وهو لا يوجب تاخر المعلول
عن العلة فجوازه انا على ما هو المدعى ولو سلم صحة اشتراط الاتصال الحكم شرعي
لا نجوز التاخر بزمان وان جاز بزمان فلو سلم صحة ما ذكر في سلة الاستطاعة فهذا
منقوض بالعلل العقليه اذ كانت عيانا لا اعراضا وما بقا العلل الشرعيه حقيقة
كالمقود مثلا فلا خفا في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال
قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقل ولو سلم فالحكم بقاها
ضروري ثبت بقاها حاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ فوله كالمعلق
بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالطلق السابق ومضافا اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع

الاطلاق والاضمار بلا واسطة بناء على ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال اهلك
بالجرح وقتله بالوسم مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلاثة اعني العلة
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل او احد
فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم او المعنى واما الاسم والحكم واما المعنى
والحكم فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم ولو جعلنا احوال كانت فيه
العلة حسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان
تركب من الثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما
فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما ومعنى فقط وحكما والعلة الشبيهة
الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة ومعنى وحكما اسما والعلة اسما وحكما
لا معنى وانما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاحوال مقابلا
لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار وقد ورد في الاقسام العلة حكما فقط
وتبعه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه
خرج العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا تنبيه عليه وانما لم يتعرض
فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط
الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها وانما التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة الثابتة
العقلية للمعلول بالزمان كالعلم يلزم المتعلم واما في العلل الشرعية فالجمهور على
انها يجب ان تقارنه بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم ولم يلزم تطلع على وضع الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك
على ان الاصل تعاقب الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وقد وقع في بعض المشايخ كما في

زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه
وصفه تراخى الحكم الى وجود الوصف من حيث وجود الاصل يكون الموجود
عليه مضافا اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يعتد بالاصل ومن حيث ان ايجابه
موقوف على الوصف اعتبر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم
ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا
الاعتبار ولا يقال ان ما ذكر فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم اذا تراخى عنه
اشبه الاسباب يدل على ان شبه الاسباب بهذا الاعتبار على تراخي الحكم
لانا نقول لما ذكرنا في جميع الامثلة السابقة ان الحكم اذا تراخى الى وصف كذا وكذا
كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا واراد ان الحكم الرمي اذا تراخى
الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والمقود
منه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة
حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك
ان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة
بل حاصلة بالاول كالمضي الحاصل في الهواء بالرمي فظاهر كلام المصنف يدل
على كون الاسباب متضمنة باضافة الحكم الى المستقل انما هو بكون اذا صرح بذلك
كما اذا قال ان دخلت الدار من يوم رمضان وان الحكم في مثل هذا الصور
يثبت من يوم رمضان حتى لو قال ان دخلت الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في
الحال ولم يثبت فيه اضافة الى المستقبل ويلزم انه لا يشبه الاسباب والذي
ذهب اليه المحققون هو ان في الاسباب معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة

الطلاق قبل دخول الدار لان الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما وعلى
ذكرنا في اخر فصل معهود المخالفة من ان القياس لا يجوز شرط الخيار لما فيه من
تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخول
في الحكم دون السبب الذي هو اكثر فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اذ
الحكم عنها المانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يحال
الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم
لانا لا نتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ودلالة ذلك
علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكما كالشبه الخ الى وجه
الفرق بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك
انه اذا زال المانع بان زاد ان المالك في بيع الفضولي وبعض من الخيار او
خير من زال الخيار في البيع بالخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت
الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري زوائد المتصلة والمنفصلة قوله لان
المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك
الاخر قلنا من ضرورة عدم المنفعة في الحال عدم ملك بضعها وهو الاخر يستتبع
في البيوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك
من كونها علة والمعنى ان مشابهة العلة للشبيه على ان تخلل بين العلة والحكم
زمان ولا يجعل بثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في
اجرتك الدار من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين
الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع زوائده فكانه ليس هناك تخلل

لا يحصل بغير النصاب بل يتم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار وغير ذلك وهذا
معنى قوله ولو كان مترائيا الى حتى يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة
العلة فعلم ان النماء الذي يتراءى اليه الحكم ليس بعلة حقيقة مستقلة ولا علة
حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه معنى ان النماء الذي
هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مساواة الفقير منزلة اصل الغنى الا انه
لما كان موصفا بما بالمال تابعا له لم يجعل خرما له بل جعل الشبه علة ترجيحا له
على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تم هذا فنقول لو فرضنا ان
للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل
رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا فاذا
كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسطه حقيقة العلة
المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية
وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى آخره وانما قال سببا مستقلا اى
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 الشراء سببا حقيقيا وبهذا
تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان مترائيا الى النامي علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسها وبهذا يندفع ما
قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما اذا
انتفى شبه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان مترائيا الى آخره
حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي
مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يستحي فلا معنى لنفي ذلك والاخر ارعند بالسببية

صرح بذلك اولا تحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين
المنفعة الى انها في حوله تلك المنفعة لمضافة الى زمان وجود المنفعة كانها
تنعقد حين وجود المنفعة لتقرب الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم
الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحيث ما يحدث من المنفعة قوله
وكذا كل اجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه على
اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكما لتراخي الحكم عنه الى الغد بسبب
الايمان لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة تشبه بوجب شبه السببية كما يضاف
الحقيقية اولى فلذا تقتضي وقوع الطلاق عند مجيء الغد من غير اسناد الى
زمان الايجاب قوله وكذا الضمان على الوجوب لزكوة اسما ومعنى يحمل الاسناد
والتاثير لاحكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم ليكون
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول
عليه الحول قر الضمان على ما يشبه الاسباب لانه 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 الضمان على غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا
حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء على حقيقته مستقلا وليس كذلك
مرون ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لاستقلاله
اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو على حقيقته لكان سببا
حقيقيا وليس ايضا على العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا بفعل الضمان وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والثمر
في الاشجار وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك

التراخي فرض الموت علة للحرمان البتة مما يتعلق به حق الورثة من الحبة والصدقة
والهبة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للملك وفي
تراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في الرمي
وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بشرط بقاء الشهود عند ابي حنيفة حتى
اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الاشياء
من قبيل العلة على ما لا يخفى عدم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب
فانه علة للملك وهو العتق فالعلة في جميع ذلك بسبب الاسباب من حيث تراخي الحكم
ومن حيث تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة لما حاصله ان الاول سوى شراء القريب
فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من حيث تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم
يصح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غير هذا الموضع
الى ان النظام انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجوب
الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يرتض ذلك لعدم تصريح السلف به على هذا
بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموما من وجه وهما
معا في الاسلم السابقة وصدقا الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
فقط في مثل شراء القريب قوله واما ما لا شبهه العلة بكسر الجيم بكونه عطفا
على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود الثابتين لجزء العلة لا اسما
لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاجنبي
او اعم الجزءين الغير المرتبين كالقدرة والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب
محض لان احد الجزءين طريق يفضي الى المقصود لا اثر له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير
وذهب فخر الاسلام الى انه وصفه شبهه العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر

الثانية اعني قوله ولو كان نماء تراخيا الى آخره حيث يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة
العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة
لم يكن عما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لانا نقول
ليس من ضرورة علية العلة عدم التراخي بل يجوز ان يكون في الوسائط هذا كما في الرمي
والملاقاة وعبارة غير الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب
الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان ان الشيء
الشبيه في النصاب يوجب احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب
تاكد الفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبها بالعلة
يوجب النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام لما يرى ظنا
منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع
الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما
هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف في الشرطية الثانية
والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي الملزوم وهو
لا يوجب للازم لجواز كونه لازما كلت من الطرفين في الشرطيتين ملازمة ولساوق على ما
لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر قوله حتى يوجب نفي الاداء يعني لكون النصاب
علة العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لعدم وصف
العلية في الحال فادام الحول فالنصاب كامل فقد صار المودى ركنا لاستناد الوصف
الحادث الا تحول به وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا
وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مر ض الموت
يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكما لتخلف

الموضوع لملك القرابة وشرا القريب قوله حتى يصح منه الكتابة عند الشراء فان
علت الحرة الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلنا الشراء علة
الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنسبة عند الشراء عند
ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ الاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن
اي لو اشترى وكيلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا من القريب بعد
ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب اشترى الباقي قصدا على
نصيبه فاهو علة وهو الشراء فان اشتريا معا فعند ابي حنيفة وعمد ايضا يضمن
لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي يوسف لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد
نصيبه حيث جعل القريب سفيرا 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
رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف
وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن قاصر الحكم مع السبب
الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وايضا لم يعتبر جهله وجعل في حكم العلم
صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله وان اخا القرابة
يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة
ثبتت بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك لا يورث
ليس من صنعه ويمكن ان يقول تاخر القرابة بالشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى
احدهما انه ابنه ولا يحلى حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي
الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم
بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن الجنة والتقصير على المجلس

وهو يخالف ما قد يعتقدهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا ههنا اذا كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان
لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لان شبهة الفضل
لما في النقدين من الربح ولا يجوز ان يسلم حظ في شيء وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه
اقوى الحرمتين ولا يثبت بشبهة العلة بل يوقف بثبوته على حقيقة العلة اعني القدر
والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني ان كانت علة ذات وصفين موثر بن محرمين
في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاضافة اما
لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة في الملك
فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة
القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى
وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيصير وصفا له شبهة العلية وفي ذكر
الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر الان اضافة الحكم الى الملك وتاثيره به امر ظاهر شائع
في عبارة القوم ولفظ الخصم صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون
الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيصير الحكم مضافا الى الجزء
الاخير كالمس الاخير في نقاء السنة والقدح الاخير في السكر وذكر في العدم
اي الاول انما يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم موجبا بالاخير ثم الحكم
يجب للكل فيصير الجزء كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة
العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما او يكون شرطا
للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما

الموضوع

لان تعليق الطلاق بالايطلع عليه الا اخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقصور
على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق اذا تعلق بما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع بشرط انه قد يحتاج اليه عند الخروج عن اقامة حقوق
النكاح والحاجة امر باطن لا توقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة
يعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة وهو
الاقدام على الطلاق في الطهر لان الطهر بنفسه قوله واستحداث الملك
يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي وقد وجد غير ان
الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها وهو كون
الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير لا
انه امر خفي فاقيم دليله مقام استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان
الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من تحته وملكه مكن من الوطي
الودي الى الشغل فان الاستحداث بعده الواسطة يدل على الشغل الذي هو العلة
الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب الى الشغل اما هو الوطي والملك
تمكن منه مورد اليه ودافع رفيه نظرا لان الشغل اما هو بالوطي والملك تمكن بعلة من
وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط
بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مورد اليه فان هذا الاستحداث
يصح من غير استبراء ولزم المتابع ومن غير ظهور براءة رحمها فلو ابحنا الوطي الثاني
بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا موديا اليه فظهر
انه دليل باعتبار سبب باعتبار وهذا سماه الامام السرخسي علة السبب الظاهر الدليل
على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة

وقوله وبعض الفتح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله
بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكلها الولي او وليها على شرط انها حرة فاذا
هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد
وملك النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على ان الرق
المشروط للحرية يكون وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالرق
يكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب الضمان الخ الامن المحرم
الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا قرب حال كونه محرما علم للضمان ووجب
به فان لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة
الاعلام اي اعانة العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بالمكان
الشيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي وبخلاف صيد
الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجل فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته
سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد من الناس حتى يكون الدال
عليه ازالة للامن وموجبا للضمان وهو محفوظ لكونه صيد الحرم الذي
جعله الله آمنا ليبقى من بقا الدنيا فحرمة الصيد فيه بمنزلة الملك الا موال
المملوكة والمرقومة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل ولا يتعدد بتعدد الجاني
بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان
الطاغي سبب محض وقد وجب على الساعي قلت مسلة اجتهادية افتوا فيها
بغير القياس استحسانا لعلة السعاية قوله فرجا هو من الوجى وهو الضرب باليد
او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق العلاق او العتاق او

السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه يضمن العلل قوله واعلم انه تمهيد لتقسيم السبب
الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب قد يفضي الى الحكم وطريق البر لا
مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة يؤثر فيه موضوعة اليه السبب اما ان يضاف الى العلة
او لا فالاول السبب الذي فيه معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم
يؤثر فيه وانما هو طريق لوصول البهر العلف هو وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص
وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون لحكم العلة فيما يرجع الى ما به العمل
لا فيما يرجع الى ما هو محل المباشرة فيجب على السائق الدية لا الكفارة عن الميراث
ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة توجب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر
فيه وانما هو طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل لا انه سبب بمعنى العلة لان مباشرة الفاعل مضافة الى الشهادة حادثة
بها من حيث انه لولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فصح لايجاب ضمان المحل به
بتوسط المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه توسط المباشرة بين الشاهد
وبين شهادته انما صارت قتلا اي مودية اليه بواسطة قضاء القاضي
واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص
اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم ليقبل
شهادتهم لانه جعل السبب القوي الملجئ بالقصد كالملجئ بمنزلة المباشرة في ايجاب
القصاص تحقيقا للجزاء وجوابه ان معنى القصاص على المباشر والمتسبب
والتسبيب وان قوي وتأكد الثاني السبب الحقيقي ان يتوسط بينه وبين
الحكم علة هي فعل اختياري مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال
وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون الفعل فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص

قوله

اسبابا الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه
نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا للعلة على ما سبق اللهم الا ان يقال مراد السبب
سببا اللغة والاولى ان يقال العلامة هي شابهة السبب من حيث ان كلا منهما يوجب
الحكم في الجملة وبعد حين قوله عندنا لهذا اي للحالف بالشرط الذي سميناه
سببا مجازا لشبهة الحقيقة اي من جهة كونه على حقيقته من حيث الحكم
عند وقوعه هو مجاز وبهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال خيار الطلاق وتعليقه
بما ذكر في الكتاب استدلال زفر انا اما وجه استدلاله وهو ان المعتبر وجود
الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يخرج الى الملك حال التعليق بالتزوج مثل
كما لو كانت طالقا ثلاثا فتزوجها ثم حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ
المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في معاملته فلا بد من ان يكون الجزاء
غالب الوجود ومتحققه عند فوات البر ليحمل خوف نزوله على المحافظة على البر
وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجت
فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين عينا
وان علقه بدخول الدار مثلا لوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط
وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليرجح جانب وجود
الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وبعقد الكلام هنا وبعد
ما صح التعليق بناء على بقاء الملك حال وجود الملك عند وقوع زوال الملك بان
يطلقها ثلاثا دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند الشرط
انفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الملك بناء على هذا الاحتمال ابتداء

النذر حتى فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازى لما يترتب عليها من الجزاء
هو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لاقضائها اليه فى احكام الشرع
حقيقة اذ رعاية لا يعصى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من المعلق
وما عطف عليه اى كالتطليق ونحو سائر كونها اسبابا بالجزاء ولو كان متعلقا
بقوله ما هو سبب محض على ما ذهب اليه المصنف لكان المعنى انه ما هو سبب مجازا
للجزاء كالطلاق المعلق ونحو كاليمين للكفارة وفساده واضح وتسمية هذه
الصيغ سببا مجازيا انما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما
بعده فيصير المعلق ايقاعات عللا حقيقة لتاثيرها فى وقوع الاجونة مع
الاضافة اليها والاتصال بمنزلة السبب وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة
عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت عليه حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة
وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار وقد حلفا فان على الكفارة
لا غير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها
الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة للتاثير وانما علة الكفارة
هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سنوه لك فى بحث الشرط فان قلت فقد اعتبرت فى
حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم
الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا للوجود التاثير
قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب
فى اللغة ما يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى يتعلق فيه
الاتصال والافضاء باسم المجاز وسموا على مجازيته ما فيه معنى العلة حقيقة
وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فخصص باسم المجاز والعلة

بطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت
ليعتبر امكان الرجوع في ما اذا فات المحل قلت لما فات بالابدية تحقق
بطلان الملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الاسد التحق بعوارض البطلان
بما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عود ح فلا تحقق البطلان
وفي الطريقة البرجندية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل
لان محليه الطلاق ثبت بمحليه النكاح وهي تنعدم الى بقاء المحل لا الى بقا
الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحليه استرط لليمين انعقادا وبقاء فيطل
بعوارضها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الثلث
مستعين للجزاء فيطل اليمين لعوارضها فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب في هذه
المسئلة وهو ان هذه اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطلب الجزاء فيطل اليمين كما اذا فات الشرط بان حلف
الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا لشرط والجزاء لانعقادها الى
الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق فهو يمين العتاق ونقض هذا الطريق
بما اذا علق الطلاق الثلاث بشرط طلقها ثلثين فراجعت اليها اليه بعد زوج
اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو تعلق طلقات
هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح ثمس الائمة وفخر
الاسلام ان بطلان التعليق بعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقان وذلك
العقد واما الجواب عن استدلال الزفر فهو انا انما اشترطنا في التعليق بغير سببه
الحقيقة في السبب للزوم سببه ثبوت الجزاء في الحال فيلزم من ثبوته
المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فتحقق

والحاصل انه يشترط في ابتداء التعليق بناء على سبب دليل وجود الملك او المحل كما اذا
قال لمطلقته البائن ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج اذا وقع
الطلاق وبان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء واما دليلهم على ان المحل يبطل التعليق فقولهم ان اليمين سواء
كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك
وتقويته بما يليه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله تعالى مضمونا
بالجزاء اي يلزم المحلوف عليه من الطلاق او العتاق ونحو كما ان اليمين بالله
يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان
البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي فوات البر اذا تعذر ان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد
الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والدين والكفارة حال قيام العين المغصوبة
في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق
انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه
فيكون لعرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر
فلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود
لسببه ليكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال
وكما لا بد لحقيقة التي من المحل كذلك لا بد منه لشبهه ولهذا لا يثبت شبهة النكاح
في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف الحكم لمانع ويمتنع
دليل في غير المحل فبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها بائنا لان فوات محل الجزاء
كما يبطل بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك

بطلقها

تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد وايضا لو كان المذكورات عللا واسبابا لما انفكت
الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله واكثر اجتهادهم دليل على ذلك في العادات خاصة
اذ المقصود منها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات فان
المقصود منها ترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال والدماء
بالعقوبة الى الايجاب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في
ان شارع الشرايع هو الله وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام انما نضيف
ذلك الى ما هو السبب في الظاهر بجعل الله ويجعل الاحكام مترتبة عليها
تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد يثبت بالنص
والاجماع كالبيع للملك والفسل للقصاص وانا نتعدى الى غير ذلك وانما اشار
بقوله سببا ظاهرا الى ترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر فقال فسبب
الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما
ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون ما سوى الله من الجواهر
والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي العالم لانه علم على وجود الصانع تعالى وتقدس
والاختفاء ان وجوب الايمان بايجاب الله لا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على
العباد وقطعا لحج المعاندين والزاما لهم ليلا يكون لهم سبب لعدم ظهور السبب
ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد
لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو دليل وذلك لان الحادث
يدل على ان لحدوثه صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل

كون البر محضونا بالحرام ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالروح لان وجود الملك
عند وجود الشرط متحقق حقيقة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر
محضونا بالحرام من غير حاجة الى اثبات الشبهة فلا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما
ذكره المصنف من ان الشرط فيه اى في هذا التعليق معنى العلة وليس للحرام شبهة
الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر توضيحه ان الشرط ههنا اى في
صورة التعليق بالروح بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس
للحرام شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقته التي كملته كالطلاق قبل النكاح
وكذا شبهته اعنى الشبهة بالحقيقة وكل شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت
حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء وانما الرجل الطلقات الثلاث تعليق
الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمل المنع عن الوطي ودواعيه في الرجل وهو
قادر لم يتجدد ولان عمل البر في ابطال الحل المحلية حتى يتجدد بتجدد المحل بل
منع الروح عن الوطي الحلال الى وقت الكفارة والمنع ثابت بعد التطليقات
فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه
المحللة بالحرمة اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في اول
مباحث اقسامه المطرادا لبيان اساسا لشرايع اى الاحكام المشروعة على
وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما يعرف من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب
ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر الكتاب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على باب
جليل القدر في فن الاصول يحتاج ضبطه وعلمه لا كما يزعم البعض من الاعراض
بالاسباب اصلا والاحكام انما يثبت باسباب الله صريحا او دلالة نصب
الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله

بل انما يبنى صحة الاداء على كونه مسببا وعاد خول المودى كما فى جمعة المسافر قوله
والفضل اى سبب الوجوب للفضل هو الوقت على ما مر تحقيقه لكن فى الفصل
المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله والزكوة اى سبب الوجوب
للزكوة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه
مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف السبب
فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى
الغنى مختلفة وقدره الشارع بالنصاب الا ان كامل الغنى كون النماء المبقى
الى الحاجات فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا
لوجوب الاداء تحقيقا للغنى والميسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب
المودى اليه وهو الحول المجتمع للفضول الاربعة التى هى نامية فى النماء بالدر
والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى تمام سنة فصار
الحول شرطا وتجدد وتجددا للنماء وتجدد النماء تجدد المال الذى هو السبب
لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء عرض هالك فيكون تكرر
الوجوب بتكرر الحول لتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله والصوم
انعم المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لاضافته اليه
وتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر
اعنى الاداء مريدا بها الا ان اسم الجزء وسببية باعتبار اظهار شرف الوقت
وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا فى الليل وجن
وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح فيله
وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الوجوب ووقت الصوم هو

وجوب الوجود بنى عن جميع الكائنات وبنى جميع التقصانات لان لا يقال لو كان
السبب هو الحدوث الزمانى على ما قررتم لما كان القائلون بقدم العالم الزمانى
وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب
الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته
واختياره وانما المحال ان لا يكون الاحادثا وهم يعترفون بذلك ولو سلم فليس المراد
ان السبب المطلق لكل فاحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك
على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم الآية الا ان الآيات
فى الافاق والانفس هو اسد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واتمها دواما اذ
كل واحد يشاهد نفسه والسموات والارضين وكان لا زما لكل من هو من
اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس وجزء
مكنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى
العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه بعا للابوين على ما سبق
صحته لو كان الامر كذلك وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم السقوط
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 يؤمن
فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام فانا نوجب عليه الاداء مستجمعا للعقل
الكامل عند بعضهم وبلوغ الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى المميز فى شامل الجملة
ولم يبلغه الدعوة فان ولم نسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب
الاداء بعد الخطاب ولم يبلغ وعند الاخرين لا يكون معذورا الان وجوب الاداء
انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك

بالاستعانة 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 كما في الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعف السبب كالمولد
على ما مر وما تكرار الواجب بتكرار الوقت فكذا يتكرر السبب ايضا لان السبب
هو الراس بصفة المونة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر
وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى الخ اى في دفع
ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة
فقط وغيرها صرح بانه ترجيح بالنوع قوله وايضا وصف المونة يرجح سببية
الراس لان تعليق الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادوا عن كل مملوك
يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس
الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المونة والولاية
قوله وللحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة اليه يتكرر بتكرره
مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الصبي بل الوقت شرط لجواز الاداء
الاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة غير
قوله والعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج عن الارض النامية الا انها
سبب للعشر بالنماء والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع
وذلك لان العشر مقدر بجزء الخارج فلا بد من حقيقة والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية فكل من العشر
والخراج مؤنة للارض حتى يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله حكم بقاء العالم

النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف ان كل يوم سبب لصوم
يعني ان اثر الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم يده يعني ان الجزء الاول
سبب لصوم ذلك الفعل لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختصة بزمان
مفرد بالاستقاص بطريان ناقض فيتعلق بسبب على حدة واما جواز المبيت
بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض النهار فقد مر بيانه في باب الامر
قوله وعن اما الاسناد الحكم بمعنى ان كلمة عن تدل على اسناد الشيء عن الشيء
عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاسناد فهي بحكم الاستقرار اما
اما ان يكون الاسناد الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله واخراج
عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما اوجب على محل قد اداه عنه غيره كما انه
عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل
لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف
ضرورة ومحو لهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف
بوجوب شيء والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ما يؤدي
اليه فلا يصح عنه اداء الاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن
هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهو صدقة الفطر انما
عليه كالنفقة والمولى مؤدى عنه ولكن في الحقيقة الا وجوب عليه لانه الحق
بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض
المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة ان اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول
في الصبي والكافر قوله بخلاف تضاعيف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل
الاسناد الذي هو من اوصاف اللفظ كما قيل وليس بسديد لان مراد السائل

الاسناد

الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث
بسبب لان سبب الشئ ما يفضى اليه وملائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد
يجاب بانه لا يجعل بعيدا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقتضى البدا
يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لان شرط الشرط شرطه
ايضا والصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت
عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجوب الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلوة و
مشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب
هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله والحدود والعقوبات
يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى
العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر فى رمضان من
حيث انه ملاق فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح من حيث انه حق له على العباد
محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة
من الحظر والاباحة بخلاف مثل السرقة والزنا فانه محض ملاق حراما محضا فان
قيل ظهار بمعنى ان سبب كفارته اليمين هو اليمين فانها دائرة بين الحظر والاباحة
وقد سموا السبب الحقيقى هو اليمين سبب مجازى قلنا فى الكلام ههنا على
السببية المجازى لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف على انها سببية صفة
كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا اللغو وشرط وجوبها قولان
البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة

الى الحين الموعود وذلك الارض وما يخرج منها بصب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين عن الامة
والعشر للمحتاجين والضعفا الذين بهم يسترد النصر على الاعدا ويسقط
في السنة السهما فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا وما
النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض
قليلا من كثير عند الزكوة من المال النامي وباعتبار انها المقدرة الخراج
عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصعب والاكثر
والاقبال على المعوض المذكور بلسان الشرع والدنو من راس الخطيان
وهذا يصح سببا للذلة والصغار فصرف ما هو بمنزلة الجزية ولا خفا في ان الاول
اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الثاني
العشر عبادة فتنافيا فباعتبار الوصف فلا اجتماع في سبب واحد هو
الارض النامية عندنا وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب
الخراج من العشر الارض العشرية وذلك ان سبب الخراج عنده الارض والعشر
الخارج من الارض قوله وللطهارة اراد الصلوة لتربيتها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة
وشبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة
دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير وجودها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا
لو توضا من غير وجوب كما لو توضا قبل الصلوة واستدام الى الوقت جاز

في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة و
سببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تاثر دون السبب وكان بعض
اصحابه ههنا سببا وقد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى
اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وغيا لوهم الاعتراض وهذا اصطلاحا
ناشئ من اصطلاحات القوم ولا مشاحة قوله واما الشرط فهي على ما ذكره
المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية
وشرط عاما اي اعما ومعنى الاحكام وجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن
مضافا اليه وهو الرابع كان اول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان وان
تعالى فيه وبين الحكم فعل فاعل مختار وغير منسوب اليه وكان غير متصل
بالحكم وهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم
اليها وهو الثاني كنقض الدور وان عارضه وهو الاول كدخول الدار في اطلاق
ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلة وهو العلة
بعينها الا ان العلامة عدهم من اقسام الشرط ولهذا سمي صاحب الهداية الاحصان
شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة او السببية وقد يقال ان الشرط
ان لم يعارضه علة وهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب
وان كان مقارنا او متراخيا وهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط
المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يجب الحكم
بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الى عدد بعده كالطهارة للصلوة واما
جعلي يعتبر الكلف ويتعلق به قصدا فانما كلمة الشرط سلان تزوجتك
فانت طالق او بدلا كقوله الشرط ان يدل الكلام على التعلق بلا كلمة الشرط عليه

الشرط واقسامه

خلف عن البر لبسير كانه لو قيل ويشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الحلف و
الحنث والبر بين وانعدمت بعد الحنث في نحو لاصلين اعني البر لكنها قائمة في
حق الحلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله والشرعيه المعاملات يعني
ان ارادة الله تعالى بقاء العين علمه وزمان قدوم سبب الشرعيه البيع والنكاح
ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام
الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لو ظهر له
مراجعه يفتقر في البقاء الى امور صناعيه في الغذاء واللباس والمسكن وذلك
يفتقر في البقاء الى معاونه ومشاركه بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كليه
مقرره من عند الشارع بها حفظ العدل فالنظام معهم في باب المناكحات المتعلقه
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقه ببقاء الشرع الشخص اذ كل واحد يشتهي ما يملك
ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام ولهذا السبب شرعت المعاملات
قوله والاختصاصات وسبق ان من الاحكام ما هو امر لافعال العباد كالملك
في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه يسمى اختصاصات الشرعيه
بسببها الافعال التي هي اثارها هي التصرفات المشروعة الايجاب والقبول
سلفا فالحاصل ان الفقه هي العلم بالاحكام الشرعيه العمليه على ما مر وهي اما ان
يتعلق امر الاخره وهي العبادات او امر الدنيا فهي اما ان يتعلق بقاء الشخص
وهي المعاملات او بقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات وباعتبار المدينة
وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب حصل اصحاب الشافعي الفقه اربعة
اركان فاسند بكل من ذلك ما يناسبه على الاتفصيل قوله واعلم فاكان المعارف

في العلم

الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود
الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكر في الاسلام وانما المذكور
في اصول شمس الائمة وابي اليسر وهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع
الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليه وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعيين جميعا ومثالا لا يوجد فيه معارضة
العلة لكونها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل لآخر كان عبدي
عشر ارطال وعبدي حر وقال آخر بل احد قتل العبد وهو حر وشهد شاهدان
ان العبد عشر ارطال فقضى القاضي بعتق العبد على المولى فبدا العبد فاذا هو
بانية ارطال وعند بعضهم يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ
ظاهرا وباطنا لانه بناء على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن
البطلان بابطال التصرف المشهود به مقدما على القضاء طريق الافضاء بخلاف
ما اذا ابان المبيع عبدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لان الوقوف على حقيقة
الصدق فيما شهد فيه قد يسقط حقيقة معرفة دون الصدق لانه لا يكون الا محل
العبد فاذا حل بعتق العبد واذا نفذ العتق ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل
فلم يكن اضافته اليه والعلة اعني العتق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من
المالك الى ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه
فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون العبد عشر ارطال والشهود وقد اقروا بالكذب
المحض فتجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة
الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب
العمل واذا نفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتبر حل المولى قبل

مثل المراة التي ان تزوجتها طالق لان في معنى ان تزوجت امراة وهي طالق تاعتبار ان
الحكم على الوصف تعليق له بكلمة الشرط قوله وقدمنا ان الى اخره بيان ان الشرط الحقيقي
وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي حيث يصح الحكم بدونه فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يسلم العلة في توقف
الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشهود للعلة
فلو شهد فوم ان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها بدخول الدار وانث
بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع
شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر
المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها
واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود
التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من
الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضا
القاضي اتصل الحكم بالعلة وكل العلة ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد فوم بانه تزوج هذه المراة بالف
وآخرون بانه دخل بها ورجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط
كالتزوج علة قلنا انما بنى على ان شهود الدخول اثبتوا شهود النكاح عن الضمان
حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع
بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التحصين فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الحال
والاختيار علة محصلة لما لزم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله
فان قالوا المباشرة في اضافة الحكم الى الشرط ان يعارضه علة صالحة لاضافة

الحكم

الضمان على السيد فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان
سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه فعند تعدد الاسباب
تضاف العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان
والاعتبار فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح
قلت وهذا مشعر بانه لو كان المشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط
فيه غير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر وكذا روايتان في ذلك بل الرواية في
ضمان الحافر المتعدي لانه اراد ان المشي مباح في نفسه وان حرم لغيره في
بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك فالظاهر ان يقيد
الشيء بالاباحة احترازا عن محل الخلاف فتحمل بعض الوجوه عن بعض اصحاب الشافعي
ان الضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه في البئر المعدة
فان الضمان على الحافر لان الايقاع على متعديه صالحة للاضافة فلا يضاف الى
الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان حكم الامور طرق مفضية الى التلف فيكون
سببا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازال الممانع اعني امساك الارض فيكون
شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والمادي اليه
من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر فجعل الفتح وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه
المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد
حصوله فعل فاعل مختار وغير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض
مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط
بل العكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا
استوى زق الخمر فصار الدابة فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط

فلا يضمن الشهود فيما ذكرنا لان العلة هي عين المال اعني تعليق العتق وهو المذكور
في اصول فخر الاسلام وعبر وهو الموافق لما قدمناه عنه وهو من ان علل الاحكام
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى ذو اليد وقام البينة وقضى
القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فاذهب اليه المصنف من ان العلة
هي قضاء القاضي ضمان العتق على نظر والهداية تصرح في مسئلة رجوع الراهنين
اعني شهود التعليق وشهود الشرط بالعلة هي شهود التعليق وهي مصالحة لاضافة
الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع غرم
كانت العلة في مسئلة حل العبد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق
الفرق بان في صورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما الزم بقضاء القاضي بناء
على الشهادة الباطلة وهو حكم مودى الى زوال المال ففي صورة رجوع الراهنين
شهود التعليق على شهود الشرط مصالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود
الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل العبد العلة غير صالحة لاضافة
الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون
العبد عشر ارطال لتعليلهم بالكذب المحض اذ لا سماع للاضافة الى الخلل
لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمعنى شهود العلة
من وجهين احدهما ان وزن العبد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود
وثانيهما ان التعليق لما كان معرفا يتعرف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود
المعلق عليه كان الشرط في معنى الشهادة بالتحرير فكانوا شهود العلة لا بانهم العتق في
الحقيقة فان قيل لا يثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط لم يثبت العتق لا
نحو اجيب بان العتق حكم مودى الى زوال المال فلا بد من الضمان والعتق لا يتبع

الضمان

اعتبار في قطع الحكم عن الشرط وان ارتباطه مقدر ومطلقا كما يعتبر في قطع الحكم
عن العلة ممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه
لا يحل لان عدوله وميله عن السنن مقدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه
معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط
من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال لابي حنيفة فان قيل هب ان فتح
الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة
للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو اتلاف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته
الى فعل البهيمة علمنا وكذلك اي الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة من
الصور قوله فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في
البير اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق
اليد على العاطل فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعد منه قوله واما
شرط اشبه الاحكام كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه دار طالق فاول الشرطين قوله
يجب لوجود شرط اسما التوقف الحكم عليه في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عند
فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت انفاقا فان ابانها قبل دخلت الدار ثم اوقعت
احديهما فابانها قبل دخلت الاخرى لم تطلق انفاقا فان ابانها قبل دخلت احديهما ثم
رجعها قبل دخلت 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 ان دخلت
اليمين ولا تبقى اليمين لان محل اليمين هي الذمة فبقي بقاؤها فلا يشترط الا عند الشرط
الثاني لاستحالة زوال الجزاء الصحيح الى الملك وبهذا يخرج الجواب عند وجه قول زفر ان

كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى
العلة وهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح القفص فليس
مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر مقدر فيلحق
الغير الاختياري كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشيرا الى الخلاف وليس
كذلك قوله فان الحامل هاهنا لا يكون حاملا للعبد في حكم السبب لا تعليل احد الضمانين
وتقرير ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الحكم
ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما متقدما لا محالة وانما قال لصورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحامل العبد لما كان متقدما على
الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب والحادث بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبده العود الاباق فانه انما يضمن بناء على ان امر استعمال للعبد وهو
غصب بمنزلة ما اذا استخدمه مخدمه وفيما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة
ان ما هو مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان
وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة
في النكاح والطعام في الصلح والعقل في التصرفات على ما ستجيء قوله لان يحمل
ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه مضاف الى الشرط ايضا
لا يصار الى عن الخروج عاده تفعلها فتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان
المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقلة
بالاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا على حسنه فالى يوسف
انه ان اريد فعل الطير والبهيمة هدرا في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا ينافي

اعيان

هو العلة فقد حصل بعد الشرط معنى ازالة الامساك عن الارض قوله فلما كان الخ
نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة والغرض ان يقول كونه علامة وان
صلح للنظر لانه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى
العلة اذا لم يعارضه علة اخرى لاسيما الحكم البدني كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة
عن خصال حميدة بعضها مستدعى اليه وبعضها ما مؤد اليه فلا يصلح ان يكون في معنى
العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل سيجيء 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 يثبت العتق ويضمن المولى الكافر ولا يثبت شيء من آخر الاعتاق
على الزنا لما فيه من تضرر المسلم لوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما
يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل
والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا يثبتها اي في صورة يثبت الاحصان
بشهادة الرجال مع النساء ولا يثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان
علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اتيانه ايجاب العقوبة
قوله وهو يصلح الخ للشهادة وتذكير باعتبار ان المصدر في معنى ان مع
الفعل قوله وهو ما ذكرنا اي اصرار المسلم في هذه الصورة كذبه في ادعاء
الرب ودفع الكاذب لاستحقاق الرجم وحاصل الكلام ان استماع قول شهادة
النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وهو منتف في الاحصان لانه علامة
لا موجب واستماع قول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما

ان الشرطين سيان واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في ملك
قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف على ما تعلق به الشيء عند الشرع فيه
ولا توقف له عليه من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فبيان الشرط والسبب
والعلة والمحل انها يكون محلا على الوجود من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوب
الا انهم سووا فيه الاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم
شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه
واما توقفه على وجود الزنا فلانا في ذلك فان تاخير الشرط عن صدور العلة ليس بلازم
لجواز الشرط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الشرط الكبير
وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صدور
العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او
شرعا فقد يتقدم على صدور العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر لعدم
التاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الجبل التاخر عن وجود ثقل العتيل والتاخير
لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم
مقارنته للحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى
علامة لمشابهة العلة في عدم الاتصال بالحكم فظاهر كلام المصنف محل نظر
اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر فهو والعلة فيه
كما في تعليق عتق العبد بكون زيد في عشر ادخال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطعام للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة
كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم
على صدور العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البير بعد حفر البير فان ثقل الذي

على الزنى والحر عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا
كان الحر علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الحد فينبغي ان يقيم الحد على
الحر لاسيما ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فان قيل
ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قال ان دخلت
الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق فمقتضى جوكان كلم زيد شرطا للطلاق والعتق
جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني
في حقه قلنا لو سلم ان قوله لم يأتوا عطف على قوله فاجلدوهم لا على مجموع الجملة
الاسمية فانما جعلنا الحر عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح
من الدليل على ان في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو
ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقدير الحد على الحر الذي لم يكن
ليتوقف عليه فيكون شرطا فلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجب رد
الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله
تعالى مع الفحش ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة مقبولة اصلا
فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يعلق به الحد ورد
الشهادة قلنا وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحتمل الا قدام عليه وان كان فاسقا
الا ان يوجد الشهود في البلد فامكن ان يمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس
في ظاهر الرواية وفي ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم
يحضروهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه
قذف ولم يبينه عادلا الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او انساعهم
عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا

فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحرية جر مع الحق
مع الرجوع فعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة
في حقها ليست بعلامة لها بمنزلة العلم المثبتة للنسب ضرورة انه لا يعلم ثبوت
النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا
وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك
دليل ظاهر يسند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة فاذا
علق بالولادة طلاق نحو ان حبلت فانت طالق ان لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذا لو وجد
احدهما عند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق
بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقيا يعتبر جانب كونه علما حتى يثبت بشهادة امرأة
فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندهما يعتبر جانب الشرطية حتى لا
يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فالاستهلال في ثبوت
الولادة في حق نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى
امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحققت
الولادة وصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون
الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان
النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح المغني بخلاف
الحد جواب عما يقال ان الحد يدرء بالشبهة فلم يثبت على الزنى والعجز عن اقامة
البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة
في حق رد الشهادة فكذا في حق الحد عما يقال ان الحد يدرء بالشبهة فلم يثبت

المعتبره الذاتيه كالبيع بالخمر والخنزير حيث فاسد لان فوتهم فسد الخمر اذا ذهب
ثلثاه وطرا وتبرع في اصله وانتفى شئ من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع الملاقيح
والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح لملامحرم لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما
على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع
بالميته والدم انه لغط الحاسد واجرى لغط الباطل وعند الشافعي هما لفظان
مترادفان لا مشاحة في الاصطلاح قوله والمحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد
بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله لعظم
خطره وشمول نفعه والا فاعتبار الخلق كلهم سواء في الاضافة الى الله والله تعالى
السموات وما في الارض وما اعتبار التقرب والانتفاع موجبا لان الكل دونه
وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يصح
ان يقال حق اجتمع فيه حق الله وحق العبد لتباين ما اعتبار الشارع قوله
اما حقوق الله فمنها عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود
وحقوق فيها كالحدود وقاصر كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين
الامرين كالكفارات وعباده فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى
العبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهه العقوبة كالخراج وحق آدمي نفسه كحبس
العنانة وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل
على الاصل والملحق به فالواو بمعنى او لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة
والمراد من الفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها
اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات
من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد اصل

العلامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والشهادة فكما اعتبر جهة الشهادة
وعابه لجاز المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة
لجاز القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان والى في البينة على زنا المقذوف قبل
تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد بطل رد شهادة القاذف فصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد بشبهة تندرئ بها الحدود
اختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى سنة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى
راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب

المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده
في الواقع بحيث يدركه الحس او العقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا
والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدرك العقل بطريق الغلبة ليدخل فيه مثل تصديق
القلب والسنة في العبادات مع وجود الحس 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 سمي باسم خاص يوجد بوجود
تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل
لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالنسبة سببا لحكم شرعي هو وضعه لفعل المكلف
كالزنا لوجوب الحد والزلة كالبيع كالملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالنسبة
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم ولزم بطلان الصوم
بانتفاء ركنه وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف آخر معتبرة
في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ادائية لها وهو صحيح بالاصل والوصف
وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق فان وجد الاركان والشرائط دون الاوصاف

العين

وهو الاكراه وركنه انما تبديل الاعتقاد وزوال الايمان هي الاعمال الماورد في الا
من ترك الايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تمات الايمان و
كما ترى الآية عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين والبسة
الايمان سرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح واعمال
القلب والمخوة الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة
بحدة خالفها الا مقصودة بالذات وزوالها مثل الاعتاق في النذر بعظيم
المحدد وتكبير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد
قوله وعبادة فيها مونة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان وجه المونة فيها
هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل
نسبتها صدقة وكونها طهرة الصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما
هو من امارات العبادة لما فيها من معنى المونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة
في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المونة غلبا
لحق ما اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومونة فيها عقوبة لما كان المونة
في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب
والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة
في الخراج سميا مونة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة
والمسلم اهل الكرامة والغرامة لم يصح اسقاط الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او
قسرا او اسر امامهم من المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكونه ابقاء الخراج على المسلم
حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد
بين العقوبة التي لا يقر بها المسلم والمونة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان

الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع وصدق انبيائه
وسائر ما جاء به نبينا محمد وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان
في اللغة الا انه قد يشترط خصوصية ولهذا قال النبي ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث ففيه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في المؤمن به لمعنى التصديق وهو الذي يعبر عنه بالفارسية كرويدن
وراستكوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المتكلمون راجعا
الى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا قرع السلف الاعتقاد والمعرفة مع
اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستعيبون
على تركهم الا انهم استكبروا ولم يرغبوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالايمان
هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما هو في الضمير ودليلا على تصديق القلب
وليس باصل لان معنى التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند العذر
كما في الاخرس او تعسر كما في المكره وكون الاقرار كما من الايمان ملحقا باصله انما
هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا او مؤمنا للغة والعرف
الا ان في عمل القلب خفاء فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق
الفريقان على ان اصل الايمان في احكام الدنيا انما يتناولها على الظاهر حتى لو اكره الحربي
او الذي فاوصى ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة الى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في احكام
الدنيا لان المتكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام القرينة المعارض

ليس قوله حق الله تعالى أولا ينفع فيه للمقتول لزانه معفو به للقاتل لكونه غير مالك له
ست حرر مع علمه الاستيفاء وفي القرائن لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يحصد الزرع
في بيدر ولا تقضاني ماله لما امتنع سقوط الملك له في تركة المقتول فلما كان الحرمان
عقوبة وجزاء للفعل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يحصل بفعله المقتول ويحصل اثره
بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث كان الاسراع القاتل لم يرتب في نحو الصحيح
اذا فعل مورثه عمدا وعدوانا فعلا لا يوصف الخطر والتقصير بعده الخطاب و
الجزاء اسند الى ارتكاب محظور ولا في الفعل المتسبب بان حفر بئرا في غير ملكه موضع
مما مورثه ومالك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو ومن معه مورثه فان السبب
ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة
فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير لكن قتله مورثه خطأ فالجواب ان الخاطئ
يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع
تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند
الشافعي خلافا لمالك ولا فرق في الملف بين المباشر والمتسبب واعترض بان ضمان
المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه نزع عن ان يحتمله حتى لا يحتاج الى حسن
بل الضمان في حقوقه حز للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرط
الحاجب بفعل يضاده كالاستعداد الثابت بالفعل فلان بضمانه الدية والقصاص
وانما في عرض فظاهر قوله وهي اي العادة غالبة في الكفارات لانها صوم وعتاق
وصدقة ولو ورثها بطريق الفتوى دون الجزء واستثنى العوام من هذا الحكم كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بتمكين رسوله عليه السلام من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على الطائر وهذا المصنف الى انهم جعلوا التسبب بكفارة الظهار

جهة المؤنة راجحة فيه لكونها المعتبار الاصل لعنى الارض والمؤمن اهل للمؤنة فرجح
بقاؤه ان لم يرجح ابتداء والمكان في العشر معنى العبادة لم يرجح ابتداء على الكافر لان
الكفر سبب للقربة من كل وجه ولان في العشر حق كرامة والكفر مانع عنه مع
امكان الخراج كان في الخراج حق اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لان من الاصل
والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف تضاعف
العشر لان الكفر سبب للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير الوصف فقط
فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف
جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يراه
الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد
التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من حواص الكفار وخلا عن وصف القربة
وعندا بحنيفة تغلب حراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة فيه والكفر
ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف اثبت الاجماع على خلاف القياس في
قوم معينين تعذر ابقاء الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم
من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله
وحق قام بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بدنة عبد يؤدي به بطريق الطاعة
كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء كلمته وتصير
به كل حقوق الله الا انه جعل اربعة اخماس الغانمين استانا واستبقى الخمس حقا له
لاحقا لنسا اداء طاعة وكذا المعادن وهذا جار فرق خمس المغنم الى الغانمين
والى ابائهم وابنائهم وخمس المعدن الى الواجد عندا لحاجة قوله وقاصر كزكاة

شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى الزاجر وزيادة في سائر الجنايات بصار
الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة
اميل فيما يجب عليه من المشقة ازجر لاصحاب الوسائل فيكون الكفارات بالعكس الاولى
لا يسعى للزجر عن الفعل الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما ندب الى تحصيله
ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو ان العود وكفارة اليمين شرعت فيما
يحتمل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط فكن حلفت لا يكلم اباه وشرع الزاجر
فيما يندب ويجب لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها
بوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
على ما ذهب اليه المعتمد من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه
استدلاله الظاهر واما ما هو المذهب فمثل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد
الذي بكامل الجناية ورتب عليه وجوب الكفارة فدل على ان العقوبة كما
هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تعلق من افطر خطأ
بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجنايات لسقطت
بالخطأ كالكفارة الخطائي كمال الجناية كمال العقوبة المالية ليس في الافطار
شبهة الاباحة وجه وهذا يدل على ان جناية كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارة
عقوبة محضة الا انه لما كان سببا عن تسليم الحق الى مستحقه الافطار للحق الثابت
اذ لا يوجد الجناية بالافطار بعدم القيام بحق هذا الامساك تصورنا في الجماع
فلم يحمل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجه الثلاثة متقاربة جدا بل هي
اي الكفارات عقوبة وجبرا بمعنى انها وجبت باجزية الافعال بوجد فيها معنى الحظر
كالعقوبات وجبارة اذ معنى انها ينادي بالصوم والاعتاق والصدقة وهي توب

دليلا على كونه جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك لما استدل
عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون
في اخوات بها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد عقلا وحكما واسد لا اما الاول
فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان
من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة وتدخل الكفارة الصوم حتى لو
افطر في يوم واحد لزمه الاكفارة واحدة وكذا في يومين بين عدد كثير المشايخ
لا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او
مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا
من القول وزورا انما يصح لكونه جناية على ما هو مقتضى اعراب الكفارة على انه كان في
الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لاثبات
الحقوق الدارئة ولو سلم ذلك لكان جزاء عقوبة محضة واجاب بعضهم ان السبب
هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو اسناد بمعروف ونقض
للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا يرى انه اذا
قبل العود لا تنها انما شرعت اسقاطا للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على العود كما
الحرمة بما قبل الفعل بصفة الخ وذكر في الطريقة العيسية انه لا يستحيل ان يجعل
المعصية سببا للعبادة الى حكمها تكفير المعصية واذا غاب السبب خصوصيا
اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا واما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة
لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير
المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وقد ذكر المحققون في الفرق
بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان

من رمضان فى حقه بدليل قطع وحمل الغير لا يورث شبهه فى حقه كما اذا
شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض المالكان المراة اذا افطرت
عمدا حين رأتها الكفارة رأت ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة
وكذا الرجل اذا افطر تم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار وامّا
المرض فلانه يوجب استحقاق الصوم متحقق فى هذا اليوم ماثما فى الصوم او استحقاقا
فيكون شبهه الرابع لانه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم
له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر المبيح فى نفسه يورث شبهه واما اذا انشاء
السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى لما هو من فعل
العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض 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 وغلبه المعنى الاول يجرى فيه
التداخل حتى لو قذف جماعة كلهم او كلمات سفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص
فان لله فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففى شرع القصاص
ابقاء للحق داخلا للعباد عن الفساد الا ان وجوبه بطرق المماثلة المسببة
عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالفعل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه
الى الولى وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فحالص
حق الله قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله
جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى اذا كان

وتؤدى بطرق العقوبات كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام
اورده غير الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر
بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن الفعل الحظر ما لم
وقد اشرنا الى الدليل فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة طريقها
العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك فهو يجب
الشئ عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع لا يجوز
قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الا توسط
قوله وهى عقوبة وجوبا باعتبار اداء زجره للنظم عن نظايره ولولا التصحيف
حمل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكان يجعل الكفارة الفطر فيختل النظم
والمستقيم المعنى الشرع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة يورث شبهة اباحة
فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد
بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل اما جماع زوجته
او اكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن فعل تسبيغه او شرب حسوة
اما فى انه يسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان نحن فيسقط
عند القاضى برد شهادته لفرده او لمسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته فرأفطر فى هذا اليوم وفاق بالاجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا ناقد
ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان ناقدا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة
الحل ودعوى ان قضاء القاضى برد شهادته لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد
بالقصاص على الرجل فقضى القاضى به فقتل الولى وهو عالم بكذب الشهود فرجوع
المشهود بقتله حيا لا يبطل القصاص على الولى وعند الشافعى يجب الكفارة لان هذا الرد

كذا حماد

الى اسقاط الفرض عن الذمة مع تمام الحدث كطعان المستحاضة حتى لم
يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان
الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انقضت وحتى قلنا
فيمن لم يجد الا ماء ان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب
عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر يتعين به استعماله
بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز التحري لان التراب
طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى
كان لا ماء ان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد
ماء آخر طاهر يقينا واما اذا وجد فالتحري جائز فهذا هو المصنف عن عبارة محمد
الاسلام حيث قيد جواز الشروط التحري في مسئلة الاناءين بحالة السواء في حالة
عدم القدرة على ماء طاهر يقينا ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند
الشافعي سواء لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا
مطلقا او لا عجز مع امكان التحري فلذا جوز التيمم فيما اذا عجز متفرع على هذا المسئلة
على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يتعذر به ضرورة اسقاط
الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند تصور العجز عن
استعمال الماء وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعدما انتفى جوازنا
على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفه وابو يوسف
الخليفة في الازالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لا نه تعالى نص عند التعذر الى التيمم
على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجد العدول عن طاهر العين الى
نجاسة المحل حكمه يجوز ان يكون تطهيرا الا ترى انه كذلك وقوله عليه السلام

اذا كان الحد قتلا فعفو الله من جهة انه حد ليستوفيه الامام دون الاولياء لا
يسقط بالعفو فلا حق العبد من حيث ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل
قوله ثم بعصبته اهل الدار اى بعد ما صار ارثا احدهما اى احد الابوين اذا لم
يوجدا ولم يوجد بعصبته اهل الدار صارت بعصبة الغانمين خلفا سلما الى
صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه غافلا فهو على الاصل والا فان اسلم احد ابويه
وهو معه والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية اهل الدار وان
لم يخرج الى فهو اوبيع من مسلم في دار الحرب وهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات
يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم المحقق ان عند عدم الابوين الميت بعصبته
خلفا عن ادآء احد الابوين لا عن ادآء الصبي نفسه كابن الابن الميت خلفا عنه في
الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لما يلزم للخلف
خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء خلفا من وجه
اصلا من وجه قوله لكنه اى التيمم خلف مطلق ارتفع به الحدث الى غاية
وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز
عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في ادآء الواجب
به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افاده الطهارة
وازاله الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم رابعه لما كان خلفا بل اصلا
وان جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكمه الوضوء اباحة الدخول في الصلوة وسطة
رفع الحدث وطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا
في حق الاباحة مع الحدث كان له حكم رابعه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن
خلفا وعن الشافعي ان خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته عند وجود الحاجة

الاسعاد

ما لم يحل على شيء كان او يصير شيئا ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يجب الكفاية لعدم
امكان الوجود على ما يستوجب حقيقة ذلك الشيء المحكوم عليه وهو المكلف الذي يتعلق
الخطاب بفعله واعلم انه لما توقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد
اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله
ان لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر
المجرد الغير المتعلق البدن بتعلق التدبير والتصرف ولو قال الغير المتعلق الجسم لكان
انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكما
ان العقل بهذا المعنى اول ما اخترع من الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام
اول ما خلق الله العقل وانما قالوا ادعوهم لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية
على معتقداتهم فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو دليل ومنها
قوى للنفس الانسانية بما يمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاول الفائض عليها
من العقل المعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سيأتيها ومنها الغريزي
الذي بها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة المتجارب يستنبط بها
المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة تميز بين
الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلا
المعنيين ذلك من المعاني المتقاربة والمتعاونة فاجتمع في هذا المقام الى تمييز
العقل فقالوا هو لو ربما يعني به طريق يبدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس ويعبر به
المطلوب فيدرك القلب تأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس
تنقل من الضروريات الى المظنونات الا انه لما كان ظاهر هذا التعبير اخفى من العقل

الراب طهور المسلم ولو الى عشر سنين ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كان
الخلفية في الازالة لافترقا في الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد
على الاصل قلنا غير التيمم بالمسح فلا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها
الزيادة في الحكم وهيهات الا ترى ان استغنا التيمم عن مسح الراس
والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي
اذا رجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بحكم الاصل
بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قوله
الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم
يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداء به كما اذا اعتقد
ان امامه محدث في محل القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم
خلف عن الوضوء لان الله امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء
المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمتوضي وما ذكران زفر مع محمد في هذه المسئلة
موافق ما ذكره الاسجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط
الخلفية اي لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى للمضي الى الخلف مع
وجود الاصل مثلا اذا ادرك الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول
الماء بطريق الكرامة ثم لطهور الجرح تنقل الحكم الى المتيمم وهذا كما اذا حلف
ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة
الا انه تعذر مسها فانتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف

طرابط الوصول الى المطلوب والكاف الجيم به وبين المطلب والتعدى
الى طرق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه فالمية النفس لهذا المعانى فان
قيل من بيان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال لكيف
يفسرها فلنا هى قوة باعتبار ترتيب المبادى وتهيئة المعانى والتصرف فيها
وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالاقدام وبتوقف الملك العلا
فان قيل القوة التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر
بقابلية الاشراف التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلنا المراد بقابلية
الاشراف الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب
الاربع فان قيل كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابلية
للاشراق وفى المتن مراتب تصرف النفس بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس
قلنا حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب
العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فحصل ان مراتب النفس وتارة
مراتب قوتها النظرية اى التى بها يمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفها
فى المبادى ومعنى تصرف القلوب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من
الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل
استدلالنا بالعالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه مريدا عن آثاره
وان نتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحماره هذه الثلاثة
كلها ناهقة وكذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتسبة بالعوارض
المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع
وهو ان للنفس الانسانى قوتين احديهما مبدا الادراك وهى باعتبار تاثيرها

احتاج الى توضيحه وتبين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك النور
المجرد الذى هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا
الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمتكلم تبعا لهذا
الغير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره
الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يورث فى النفس وبعدها للادراك وهاك
نفوسنا بالاضافة اليه تعالى ابصارنا بالنسبة الى الشمس وكما ان افاضة نور الشمس
يدرك المحسوسات كذلك افاضة نور يدرك المعقولات فقوله نور اى فى تشبيهه
بالنور فى انها يحصل الادراك يعنى اى بصيرة اصوبه اى بذلك النور طريق
بينة به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطالب
ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى العقل اليها ويتمكن من ترتيبها
وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير
فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى اى يتعلم
المطلوب للعقل اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدرك العقل
بناء له اى المعاونة اليه والتوجه نحو مبتغاه والحاصل ان تاثير النفس او
تاثرها فى الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله واعلم
ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه وبافاضة نوره ويكون نسبته الى
النفوس نسبة النفس الشمس الى الابصار على ما ذكر الحكماء هو العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف تسامح
قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب المعلوم اشارة الى معنى اخر
للعقل باعتبار ان يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول

النفس مختلفة بالشدة والضعف كالمثل الاول او كالمثل الرابعة ويطلق على
النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك
الاحوال قوة لكن قد يطلق على نفس القوى ايضا ومعنى بالقوة المعنى الذي يصير
الشيء فاعلا او منفعلا وجعل المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات عن
تعلم وتجربة يوصل الى النظريات الى مرتبة المتأدي الى المجهولات النظرية واما حمل
المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكون الوساطة التكليف اذ
بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليها نور العقل حيث يتجاوز ادراك
المحسوسات قوله فاعلم ان بداية ادراك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل المدرك
الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق اولى ان العقل بداية لزم ان يكون
له نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما حصل قوله من حيث متعلقا جيئ
والضمير في اليه عائدا الى حيث اي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه ادراك
الحواس لزم ان يكون نهاية ادراك الحواس بداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة منبثة في البدن كلها يدرك الحار والبارد
والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان يدرك بها المطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين
تلاقيان في مقدم الدماغ فيضوفان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء
والاشكال وان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود
في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كان المعلوم هو ذلك الموجود

عا وفيها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا العقل وهى باعتبار
تاثيرها فى البدن الموضوع مستكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والنفوس النظرية
فى تصور ذاتها فى الضروريات وترجيحها الاكساب الكمالات اربع مراتب وذلك
ان النفس فى مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى ذاتها عن جميع الصور القائمة وذلك بمنزلة
استعداد الطفل للكتابة فاذا ادرك الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة الاسفل كاستعداد الادمى لتعلم الكتاب واذا ادركت
النظريات وحصلت القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تحمل كسب
جديد سميت عقلا بالفعال لشدة قربه من العقل وذلك بمنزلة استعداد
القادر على الكتابة الذى لا يكتب ولما ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها شاهدة لما سميت عقلا مستفادة لاستفادة هذه القوة
والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة
المحققين ان العقل المستفاد هو حصول اليقينيات وحصول صور المعقولات
للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال
الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والصنف جعل الهيولانى فى
استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات اى قربه للتنادى الى المجهولات النظرية واما
جعل المستفاد نهاية وبرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس
المطلق الذى يجدمه سائر القوى والا فالمستفاد متعلقه بما الوجود على العقل
بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات فرجع الامر استفادا

استعداد نحو قبول صورة الانسان مثلا وصور الصداقة الكليتين المجردتين عن
العوارض المادية فهو لاء عن العقل الفعال المستفيض بها المناسبة ما بين كل وحو ما به وهذا
تمام التعريف فان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل لما يشعر به التعريف المذكور
للعقل واما تحقيق هذه المباحث مما لا يليق بهذا الكتاب والظاهر ان معنى التعريف
المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل
وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الطريقة مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل
نور يضيء به الطريق الذي يبتدئ في الادراكات من حيث انها ادراك الحواس الى
ذلك الطريق بمعنى انه لا محال فيه لادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من المحسوسات
والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء و
الصبيان والمجانين لا البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده نراد السعي
ذلك الطريق وايراد سلوك ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال
على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به
تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك
الطريق وشرع فيه وربما المقدمات على ما اجمع يبتدي المطلوب للعقل بفيض الله
قوله من معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول هذا
النور في الانسان وذلك ان الموجود لم يكن لاحتياجنا الى فرق وجوده فسمي العلم
به نظريا والا فعليا لا بمعنى ان عمل بل بمعنى انه علم بأمر يتعلق بالعمل وبهذا
الاعتبار ينقسم الحكم الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة
العملية والاولى كمال للنفس والثانية كمال للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر

والحاصل ان النفس صورتها ومعنى معلوميتها حصول صورتها لا حصول نفسها وبهذا
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة المشهور انها ايضا من القسم المشترك
وهو قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع
المحسوسات فيدركها والخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يحفظ فيها مثل المحسوسات
وبقي فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك وهي خزانته والوهم وهي مرتبة في آخر التجويف
الاوسط من الدماغ لا في موخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير
المحسوسة اعني التي لا ترتسم الى الحواس من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة
زيد وصداقة عمرو والحافظ وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني
الجزئية التي ادركها الوهم وهي بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة
في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل من الصور المحسوسة
الماخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راس وانسان بغير راس وهذا
معنى اخذ المدرك كان من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام يريد ان استعملها
بواسطة القوة الوهمية وحدها ساعت تخيله وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها
او مع الوهمية سميت مفكرة وبما ذكرنا من محال القوى هو الذي ذكره المحققون من علماء
الشرع واستدلوا عليه بان الاذى في الدماغ يوجب الاذى في فعل تلك القوة وانظر
في كلام المصنف ليس لترتيب من القوى في الوجود والحمل على الترتيب نصوصا ما وانما
فانه يرتسم اولا صور المحسوس في الحس ثم يخزن ثم ترتسم بها المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب
والتفصيل ثم قال بعد الحافظ فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم وزر فاذا قر
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين ينزع النفس الناطقة من
المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر بالانحاء من الجزئية تكتسب

فاضه ووضع عليها بازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول
في الاتحاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فعد
الشارع بلوغه المرتبة بوقوع البلوغ اقامه للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر
والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام
التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزيية والادراكات الضرورية وكمال القوى
الحساسة من المدركة والمحركة التي هي زاكية للقوى العقلية بمعنى انها بواسطتها
يستفيد العلوم ابتداء ويصل الى المقاصد وعجوزتها يظهر انا دراكه وهي
تخرج مطيعة للقوى العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء
واستيفاء اللذات والتحرز للادراكات فقد يابى من المصلحة فيحصل الكمال الان
قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المحل وتلخيص
محل النزاع ليتادى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع
للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب
الصوم واخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع
محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى جوزوا بان الدليل اما
عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ومنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع
في وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العقل اذا لم يستقل بدرك
وخطاب الشارع اما العدم وروده واما العدم وصوله اليه هل يحكم عليه
بعض الافعال وبحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة امر لا
فعند المعتزلة نعم بناء على مسلمة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم
للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله وطما للدرة يعني

وبالعكس اما الاول فلان السرور لذات البدن وملائمات الشهوة والغضب
والخيرات مساوق وكما يضع وعما قلنا للقوى فلا يتصور الميل من اللائم الى المنافر
الا بعد معرفة ان الاول ملائم والثاني غير ملائم واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات
والنفس ناقصة بالقوة الى الكمالات بعيدة بالقوة عن القوى وامر بالخيرات فاذا اكتسبت
العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركة البدن الى الخير لا محالة
ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بعد
حصول الشرائط وارتفاع الموانع من حجابها وهذا ظاهر بل قابلية يستلزم المقتضي
لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لانقطاع فيضه ولا منه من جانبه بمنزلة
الشمس في الاضاءة فيكون من فعل الخيرات وترك الشرور من القابلية المستعدات
بالعقل بلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود
الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا بعدم
اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في اولاد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان
باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالقوة
الجسمية اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور ولا خفاء في ان النفس
كلما كانت اكمل واقبل كانت الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال
اكثر اما بقاء واليه الاشارة بقوله مستندا جاز من النقصان الى الكمال فلان
النفس كلما ازدادت في كمية العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات
المجودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من وجه فازداد

السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الكافر
في الجهل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف الايمان مجردا عقلا حتى لو لم يصف ايمانا
ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو مات صح ايمانه ولو وصف الكفر كان
من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التمكن من الاستدلال واما
اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التمكن فليس بمعذور والا فمعذور
وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية وسمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان
تحقق لعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في
الجهل بخالفه ما روى من الآفاق والانفس وانما في الشرائع فعذر الى قيام
الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يجب رده ولا يضمن
قالت الجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا
في دار الحرب فصل ثم الاهلية بعد ما ثبتت لا بد في الحكم
عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما
اهلية الوجوب له لصلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني
اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة
اليه في الشرع فانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقق الذمة لغة وشرعا واثباتها
بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا جعل الله الانسان
محل لما يتعلق به اكرامه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب الحقوق له

ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثه الانبياء بدلالة المعجزات
فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة
الوهم للعقل فان قيل الوهم لا يدرك المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات
فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها بدرك الكليات
بالنوع العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجرار النفس الى ادراك الوهم
دون العقل فالمراد حينئذ ان يستعمل فيه العقل ودلك لان تعلقها بالحس والوهم
وتدبيرها بهما اكثر قوله وهواي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال
النفس وورد به اكثر الشارع ما ذكرنا من ان بطرق الخطاب ليس المراد ان العاقل
لا يشتغل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو راي الاسماعيلية في اثبات
الحاجة للعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلم بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ
منهم الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها لكمال العقل و
البالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل
القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله بخلاف
مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العذر حكم فعلي لكن ذاته
الكفاية قوله وان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ لم نعرف ذلك حقيقة انما اذا
تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا ناط الحكم بالسبب
الظاهر دار معه وجودا وعدما فلم يعتبر به تحقيقه السبب فينبغي ان يعذر
المراهقة التي كفرت كالمسافر مع انه لا مشقة فيه اصلا فانه يقضي الصوم
بحالها فلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فمحال اذ وجد

تعاهد كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فحق
الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس وما فيه لها ذمة ومحمد معناه انه
يجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد
تفسير الذمة وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله
قال الله تعالى واذ اخذ ربك الخ ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب
الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزين بين الضلال والهدى وقوله
تعالى اكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم العمل لكل قوم الغلادة للعنق
من غير اعتبار استعارة في العنق على انه اراد كما يقال جعل القضاء في عنقه اراد
به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق
ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة
الواجبة الاداء المعتبرة بها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام
العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان
مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرمه فاذا الراعي لها والقائم بحقوقها
غير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها
وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها
فهما وقال لها اني عرضت جنتي على من اطاعني ونار لمن عصاني
فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل جنتك ولا نبغي ثوابا ولا عقابا وخلق آدم
وعرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما بحمل ما ليس عليها حملا جهولا بوخامة عاقبته
وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليه من اعتبارها بالاضافة الى استعداد
وامانهن وعدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده

وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار
واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو
العهد الذي جرى بين الله وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم
من بعض على حسب ما هو الدولد الى يوم القيمة في ادق من كون الكل في يوم
في الصور وحين الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستطاعهم واخذ ميثاقهم
واعادهم جميعا في صلب آدم فرأى انا تلك الحالة ابتدا النوع من الغيب و
حاصل كلام المصنف ان الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات
بوجوب شيا له وعليه وتكاليف يواخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا
لذلك هو المراد بالذمة وهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض
عليه بان هذا يصادق على العقل المحض المذكور فيما سبق فان الادلة لا تدل على
ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل
العقل الذي هو محل فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة
حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كالوركب العقل في حيوان
غير ادمي لم تثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب
لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قيل المعنى
وهم وجب اوثبت في ذمته كما قلنا معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعل بمنزلة ظرف ليستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق

وكونه ظلوما جهولا لما غلب من القوى الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يحمل
عليه بان من موانع العقل ان يكون مهيمنا على القوى حافظا لها عن التعدي
ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها وظهر ان
لا دليل في هذه الايات على ان الانسان وصفه بصفة هلا الملك او عليه وليس
اي لا دلالة القوى على ذلك فاي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كلام مؤد من هذا
الكلام وايضا لما كان معنى هذه الاستعارة ان على الانسان لزمه ويجب عليه
شيء فلا بد من وصف به يصير اهلا لذلك الشيء وكل حامل لاعباء التكليف بل لا
قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى ظهر وكذا ثبوت الحقوق وليس
لا يدل على ان موصوفها هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لخطاب الانسان على ان يحمل
الرزق وغيره محض الانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مرساها الساخ
ما ولا اسيامنه اي يمر من يسارك الى يمينك والنازح بالعكس والعرب
تطير بالنازح وتتفاءل بالساخ لانه لا تحمل اي ريبة حتى تعرف وعلى هذا الاعتبار
استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان
ما قدر للعبد تنزل الطائر يطير اليه من عش الغيب وكذا القدر ولا يخفى ما في
المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي
قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال والمعنى ما لزمناه ما قضى له من خير او
شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقتضى ثم القضاء هو الحكم من الله
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان
القضاء عبارة عن وجود جميع الحوادث في الكتاب المبين واللوح المحفوظ باجتماعه
جملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منتشرة في الاعيان

الاداء في حق من علم الله منه الايمان وما في وضع فالمقصود الابتلاء والزام
حجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته يفتقر
اليه يجب على الصبي واورد عنه فلية اجيب بان فعل النائب في النيابة لاختيار
ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عباده بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي
قوله موجبه محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والوصف
لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد يتوان معنى العبادة في العشر
والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والكامل اي القدرة
الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بوفور البدن وذلك لان المعتبر في وجوب
الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن فاذا كانت كاملة
القدرة بان سحطر عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي
العاقل والمعتوه المراهق كانت الاهلية ناقصة قوله فما ثبت القدرة الناقصة
اصار لانها اما حقوق الله او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما
قبح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر او متردد بينهما
صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل في ما هو حسن وفيه نفع
محض يعني ان الايمان وهو حسن وفيه نفع محض وصلاة المتوفى الشارع الحكم
الحرجها فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والمهنة حيث يأثم بتركه فالجواب
انه لا ضرر فيه اذ الاثم حقه لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه
مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعفو المولى والاغماء والاكراه واما نفس الاداء فهو
نفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كوجوب
الميراث عن مورثه الكافر والزوجية وبين زوجته المسلمة فالجواب انا لا نسلم انهما

العاقل لكنه ليس مرادا كان على البدنية لا متصور الا من العاقل فلا معنى للتاكيد
بقوله وان كان من العاقل قوله والعبادات لا يجب عليه اى على الصبى فان قلت
من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لانه عمل القلب قلت جعل
من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وفى
خبر الاسلام الى ان الصبى اعقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليها داره لان
نفس الوجوب يثبت بالسبب على طريق الجبر اذا لم يخلف عاذ وجوب العاقل وهو
السبب سنورد فى حقه واما الخطاب فانما هو بوجوب الاداء وهو ليس اهلا لوجوب
الايمان بالاقرار مع التصديق وقع وضا لان الايمان لا يحتمل النقل اصلا ولهذا
لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لا
مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا
يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فبقى نفس الوجوب وهذا لو سلمت امراة
الصبى وهو ابا بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب خمس الايمة الى انه
لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء
لكن اذا ادى يكون الايمان المودى وضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم
فقط والا فالسبب فى المحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا
قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء لما ان الغرض من شرعية العبادات المالية
كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع على العاصى لا المال لان الله غنى عن العالمين وليس
المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم ادا البعض خلاف
ما اراد الله وهو محال لانا نجيز الجبر ولا نرى الا المعرفة ولا يلزم من عدم
معرفة البعض خلاف مراد وقولنا الا ما جاء انا ما قلنا ان المعنى ان المقصود هو

قوله ولا يباشر لان ولايته الولى نظره وليس من النظر بيع ماله ما هو ضرر
محض وقال الامام السرخسى لخفاء الامور فى ابتداء اصل الملك حتى يملك ايقاع
الطلاق عن الحاجة فلو اسلمت الزوجة والى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج
وحده قوله الا الاقراض اى الاقراض اذا استقرض مال الصبى يجوز للاب دون
القاضى واما الاستقراض فانما يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين بلا
عوض من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى
يمكنه ان يطلب ملیا ويقرض مال اليتيم ويكون البدل مامونا لتلقى باعتبار
ولايته وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى
قول القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان متردد
بينهما اى يحتمل النفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة
والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو
باع شيئا باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يدفع الضرر بحال قط
وكذا اذا كان احتمال الضرر يندفع بانضمام راى الولى قوله لكن رايت الصبى اهلا
لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشر الولى بنفسه وذلك
انه يمكن الثمن اذا باع الولى ماله وتلك العين اذا اشتراها ان يملك الاجر اذا
اجر عينا الخ قوله وتوسيع طرق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى فى
مباشرة الصبى قوله وعندهما اى يتصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر
عند ابى يوسف ومحمد انما هو نظر توليه بجعل امره له مباشرة الولى بنفسه حتى كان
الصبى لا يقتدر على ما يقتضر عليه تصرف الولى وعنان فخر الاسلام ان راى الولى
شرط الجواز وعمومه رايه بخصوصه فجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان راى الولى

صار فان الى اسلام الصبى لما فى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلام
واحكامه اللازمة له ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لطفا
ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما يعرف بحكمه الاصلى الذى وضع
هو له لا مما لزمه من حيث انه ثمرة وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه
وقبله فضل يعتق عليه مع انه مضرة محض لان حكمه الاصلى للارث والهبة هو الملك
بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فهو من الصور قوله الا ترى انهما اى حرمان
الارث عن المورث الكافر والعرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان مع انا اذا اثبتنا ايمان
الصبى تبعا لابويه او لاحدهما او لاحدهما يصيرا جميعا صحة ثبوت الايمان الكونه من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر
من الصبى ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل من مسائل الجهل
بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما
فى حق العباد فيكف فى حق رب الارباب فصح ان يراد الصبى فى احكام الاخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم
عقلا وكذا فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد حتى يرثه ورثته المسلمون
ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر معصود
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بحد
لان ردته دليل المحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل قوله بلا عهدة اى
بلزم الصبى فى العهد شئ فانهما يطرقان الوكالة بعهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا
يملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رايه باتمام راى الولى فيلزم العهدة

وهي عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولا يريد ما عرض للطرفان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاصلي بسبل
الغلبة ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وكسبية
ان كان لها فيها دخل باكتسابها وتولدها والسماوية اكثر تغييبا واشد تاثيرا
وهي احد عشر الجنون والصغر والرق والنسيان والنوم والاغماء والردة
والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لها اثرها في تعطل افعالها اما الصغر
فحمل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج مخارج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او افة واما الاسيلا الشيطان والقاء الخيالات الفاسدة التي يحب
بغرور ويعرج من غير ما يصلح سببا قوله لنا قائلة اي لنا قائلة ان الجنون العدة التي يمكن
ان انشا العبادات على الشرع الذي اعتبره الشرع واسقط العدة بنقص الاهلية
فنقص بوجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم استحسنوا قالوا الجنون اما
ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طاري بعد البلوغ عاقلا ممتد
مطلقا اسقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا قليلا يسقط استحسانا للوجه
الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا ناصرا للعقل الامتداد مع عدم
الحرج في ايجاب القضاء الثاني ان الاهلية تنفي الوجوب لبقاء الذمة بدليل
انه يرث ويملك والملك من باب الولاية والولاية بدون الذمة لا انها تنفي
الاداء تحقيقا وتقديرا للزوم الحرج في القضاء بعد الوجوب لنا ان الجنون
اهل الثواب لانه يبقى سليما بعد الجنون والسليم ثواب والثواب من احكام الوجوب
فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا

شرط الجواز التصرف ما بنفسه او بالصبي ووليه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث
جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لاتحاد وجه فصل عموم
رأيه بان عمل بيدي الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه
قوله واما وصيه فما ظهر جواب سؤال لم يكن فرع هو ممن احدهما ان الوصية
نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال الموصى به
الهبة والصدقة فان فيها تضرر زوال الملك في الحين فعلى هذا التعبير كان
ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان فيه نفع محض بملكه الصبي وثانيهما ان الوصية
مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جمع الخير لحصول الثواب في الآخرة
مع تضرر الباقي الا ارث هو نفع للوارث وعلى هذا لا بد من جواب المصنف بان
الضرر في الوصية ويلزم منه حيثما باذن الولي ولا ولاية في ذلك بالطريق
الجواب انا لا نسلم انها لا يتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والبيع الذي فيه
انما وقع بالغا في الحال وهو انما حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله لشخص
فمات لم يصر كما لو طلق امرأته العبد ليتزوج اختها الموسر الحسناء يخفى
ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف على فرع الثاني ان يقال مراده ان تصرفها اكثر
لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك
الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء الى الناس وترك الافضل في حكم الضرر المحض وفيه
بحث قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ
لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله لما ذكر الاهلية بنوعيها
شرع فيما يعرض عليها ايرادهما او احدهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض
جمع عارض على انه جعل اسما غير كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى

كذا

يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر الصلوة حيث لم يصر الصلوة سنا وعندهما الاجب
لتكرار الوقت زيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الوتيات
لم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا يحتمل الا تحفى احد عشر شهرا فصير التبع اشعارا الى الاصل ولا
يسار بادنى المرين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كررت لا تبلغ
درجته وان فلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الركن باستيعاب الحلق الاكثر
يجزي في نفسه وعند ابي يوسف في رواية حسام عنه يقام الاكثر مقام الكل ويحتمله
يقصر الى في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون حرجا لان الحرج هو الذي يؤثر الفعل ويمنع
في محله ويصد عن اصله ولا اعتبار بحكمه نظر الاصحى او الولي وايمان المجنون
استقلالا انما لا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه
فانه يصح لان الاعتقاد ليس بكامل ولا راجح وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان
مجرد التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك
فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته ولو كرها الخ اعلم انه تقع على صحيح اسلمه
تبعا كما في نصب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجوسي كما لو في كتابي مرتد او اسلم
على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما بإسلامه وبقي النكاح والاولاد بينهما وكان
العباس الناجي الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان الصغر حداء
معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لعدم
الجنون على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى لا يحتمل البقاء بعد
تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا بلغ كافرا في دار الاسلام فانه مسلم

وتحتمله

بوقته في الوقت وربما يؤديه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير المعتاد طاريا واذا
كان اصليا فعند ابي يوسف ليس بمسقط شيء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد ليس بمسقط بتاتا للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر
مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل
في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الحلقة
فصار الجنون امرا عارضا فالحق بالاصل فهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال
الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلق لانفصال حاله
عليه وتباعده وكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان
بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عضوا عند عدم الامتداد الحاقا باسباب العوارض
بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فوالدان حكم بحكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما
ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال ويكون امرا اصليا لا يزول
الا لحاق والعدم والطاري قد عرض على محل كامل الحق وآفة ملحق بالعدم قوله
ولا امتداد في الصلوات يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس لاحد
معين فقدروا بالايام وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم
والليلة في الصلوات لان وقت جنس الصلوات وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق
بعض ليلة بسبب القضاء وقبل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون
والاغماء فيه سواء فراشتراط طواف الصلوات التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الحرج لا محالة
اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوات فاشترط تكرارها ودليله بان يصير الصلوات
سادها اعتبر انفس الوقت فاقامه للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم يسيرا
على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر

عام من شأنه اللاحظه في الجمله اعم من ان يكون بحيث يمكن من ملاحظتها اى وقت شاء
بلا سبق عدم وهو اليقظه او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد سبب
جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدره
بكمال العقل فلا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمه لحاجتهم واللابلاء
النسيان يفوت هذه الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وما
ما في حقوق الله فاما ان يقع الترك في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث
ترتد كوع وجود المذكر وهو هيئه الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه
فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان وناسيا للذكر كالاكل
في الصوم لما في الطبيعه من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسميه عند الذبح
فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر احضارها بالبال واجراءها على اللسان
كسلام الناسي في الصلوة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته او لا بتقصير من جهته في النسيان
كالنوم في تلك الحاله لكن تسليم الصلوة في الصلوة نعي داعيه الى السلام وليه وهو اى
النوم لما كان عجزا عن الادراكات اى الاحساسات الظاهره او الحواس الباطنه لا بكر
في النوم وعن الحركات الارادية اى الصلوة عن قصد واختيار على الحركات الطبيعيه
كالتنفس ونحو اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لاشتباه الفهم
والجمود الفعل حاله النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حاله النوم لعدم
احلال النوم بالقدره والاسلام والامكان الاداء حقيقه بالانتباه او خلفا بالقضاء
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يحقق الحرج بتكرر الواجبات واتساع
الزمان والنوم ليس كذلك عاده واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبه لما امر بقضائها

بنعما للدار وكذا اذا بلغ سليما فحسن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فليس صادما
للايمان بتقرر ركنه فلا يشكل بالبعيه او عروض الجنون قوله فانه المجنون يوا
ضمان الافعاله كما في الاموال كما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع
المقصود هو المال وادا ه تحمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا
لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي قوله ولا يدل
على هذا الجهان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او اسر فانه لا يسترق لان
اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للاثر على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن
زكريا عليه السلام ويعقوب واما الرقيق فلانه ليس اهلا لتملك قوله فحكمه اي حكم
العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحوبه
المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحوبه الممتوه فلا يمنع صحة القول والفعل
حتى صح اسلامه ووكالته في بيع مال الغير والسؤال منه وفي طلاق امراته واعتاق عبده
ويمنع ما لوجب الزاما شرعيا يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن
الولي ولا بيعه وسرآءه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة
بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله لان امراة الممتوه اذا اسلمت لا يوقف
عرض الاسلام على الممتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق
بين الممتوه والصبي العاقل في عدم تاخر عرض الاسلام لان اسلامهم صحيح وصح خطابها
والزامها الا ان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء
في ما رجع الى اداء حقوق الله خاصة وانما التاخير في الصغير خاصة كذا في شرح
الجامع وغيره قوله ونسيانا وهو عدم ما للصون الحاصل عند العقل

الى تعاقب المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب اذ الدماغ فقد
حبس يتعطل لذلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء وهو مرض وليس
بنوم لان النوم للعقل كالحيوان فلا يعتريه الانبياء عليهم السلام لان الاغماء في النوم
يجان تاخير الخطاب وابطال الاعتبارات لان النوم مما الطبيعة كثيرة الوقوع
حتى عن الاطباء من ضرورات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك لانه
شديد في العارضية فلان تعتل القوى وسلك الاختيار في الاغماء اشد لان زمانها
يطيل وطيه الخلل ولهذا يمتنع في التعبية وبسط الانتباه بخلاف النوم فان
بسببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة الخلل الى الدماغ ولهذا ينتبه بنفسه او باد
يسيه وقلل وقوع الاغماء في ندرته لاسيما في الصلوة كان مانعا للساحي لو يقع
لوضوء الاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها فليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
نقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص
جوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرقة هو في اللغة
الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى
ان الشارع لم يحمله اعلا لكثير مما يملكه الرجل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك
ويجوز اعتاقه عما يعني لتثبت جواز للكفر كما ان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
واخفوا انفسهم بالبها آثر في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جزاهم الله بعلهم
عبيد عبيد ملكين سيدان بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء فصار
حقا للعبيد بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء ونحوه
العقوبة حتى ان رفع الرق فان اسلم ابقى قوله وهو اي الرق لا يحمل الحر وبيان يصير
المرء بعضه رقيقا ويبقى حرا لانه انما الكفر وتبعه العقر ولا تصور فيهما التجزي وكما

قيل في المغطى عن الساهي الى وجوبها حال النوم والاصح كان نائما عن الصلوة ولا
النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة
الطلاق والعتاق لانعدام الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الكلام
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بحجر ولا افساد ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله
ذا دام في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم
يسقط عن الذين وفي النوازل ان كلام النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المحيط ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص لعدم الفارق بين النوم
والبيقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة لا تفسد
الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة لاجل
منع على ان فيها معنى الكلام وقد زال الدليل بزوال الاختيار في النوم غلا والحدث
فانه لا يضاف الى الاختيار وقيل على العكس ولا في الفهقهة من معنى الكلام حتى كانها ليست
العبارات صح تفريع مسالة القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات
على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم ان تنبعث عن القلب بخار
لطيف يتكون من لطافة اخلاط الاعضاء يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه
قوى تسري كثيرا ما في الاعصاب المنبثة في اعضاء الانسان فتتاثر به كل عضو
قوى يليق بها ويثمر بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس
الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء عند الاعصاب
وارخاها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافع فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب
المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة

غضبية

لا تصرف المولى الا في حقه وحقه في الرقبة هو المالية والملك وهو يتحرى فكذا
ازالته كما اذا باع نصف العبد فزوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك
قوله اذ الرق انما يتجزء آثار الكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى واستقا
لازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك من غير نقل الى مالك آخر يكون ايجاد
عتق من على بيع العتق وهو لا يوجب العتق كالفتيل الاسفط ما بقي من المشترك
ان قيل بقي ازالة الكل الملك عن الرقبة زوال حق الله والبيع للعبد ذلك اجيب بالمنع
العبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا
في ابتداء الوضع الا انه صار تبعا بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية فلهذا
لا يزول الرق بالاسلام في الاعتاق وازالة العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال
حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكون شيء ثابتا ضمنا لا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله
في الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي
اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بانه صار الملك في الباقي حتى لا يملك
المولى بيع معتق البعض ولا بقاؤه في ملكه ويصير هو احق بكسبه ويخرج الجارية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان الكتابة ترد الى الرق بالعجز عن المال الا ان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سبب ازالة الملك لا الى احد وهو
مما لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله معتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة
لانه الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكيه المال لان الرقيق مملوك تملكا فلا
يكون مالكا لان المملوكية المالية ينبئ عن الغير والابتذال والمالكية عن العدة
والكرامة فيتنافيان ولا يلزم ان يكون مملوكا من جهة انه مال فلا يصير مالكا
لما يحتمل ان يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال فلا يصير مالكا من

لا يتصور اجبار العصبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق ولا يجري
فيه الجبر بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه ضرر الرق وضرره وقد
يقال كلما اشاع الجبر الرق ابتدا لكن لا سلم اشاعته بقاء فان وصف الملك يقبل
الجبر فيصور ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد نفسه في البعض
الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحوهما لانها لا تقبل الجبر ولانها مبنية
على كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والجزية متضادان فلا يجتمعان
اجيب بانه لا بد للاعلى اشاع ان يكون الموصوف بالجزية بقيته موصوفا بالرق
ولا فائدة لجعل المحل متصفا بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فقد
اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق
اختلفا القائلون بعدم تجزي العبد في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد
الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق
لانه مطاوعه يقال اعتقته وعتق مثل كسرته فان كسر فالمطاوعة وجود
الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واما الشيء لازم لزم والعتق ليس بمجزي
اتفاقا بيننا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع في المحل على جزء دون
جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل في محل الاعتاق والعتق هو العبد ونحن
انما حرمنا اعتبار المحل فتجزي احدهما يتجزى الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق
يتجزى وانا لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا
في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل
لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تصور المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى
ان يؤدي السعاية فيسقط الملك بالكلية ويعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك

يعني ان الرق مبني على الخزي والمذلة فساقي كما لا يليق بالكرامات الدنيوية
من الدمية والحل والولاية اما الدمية فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للا
والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان الاستمرار الحر والسكنى في
الازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النفس على وجه لا يليق
امر من امارات الكرامة ولهذا زاد المتن الى النسع وزاد لم ما فوقها واما الولاية فلان تعبد
العبد على الغير شاء او ابى غاية الكرامة ونهاية السلطنة فاذا اتى كما لا الامر
المذكور ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب بشيء الا اذا اعتم
الى الذمة ما ليه الرق والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيتوقف الرق والكسب
بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف لم يصرف اليه
ما ليه الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في
ثبوت الدين تهمة فاما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعبد الذي لزمه بالتحول
بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقبة ولا يصرف
اليه كسب بل يوخذ اذا وقع الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلا يتعلق في حق المولى
لا في حق نفسه واما العقر فلانه ضمان البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يسقط من مال الرقبة ولا من الكسب
لانها حق المولى ويتصف الحلال بخلاف العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم
وذلك بتوالي النعم وكمال الكرامة وهي افضله في حق العبد بالاضافة الى الحر فيتصف
حده الفاسد بالتنصيف كالحد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظم لملك النكاح
في حق النساء فيتصف عدة الامة حيضتين لان الواو لا يتنصف فلا بد من التكامل
احتياطا وكما في القسم يكون للامة نصف الحر وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لا

انفاذ من مكاتب وعبد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا بينا في بين المملوكية منفعة
والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق فان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك بسبب احكام
ملك المال لانه لو ملك المولى فلا يملك المكاتب التسري لانه يفضي الى ملك الرقبة
للمتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في
المكاتب الرق ناقص حتى انه يرق بكاسبه وفي التسري منظنة تلك المتعة كالنكاح
ولهذا صح عندنا لك قوله ولا يبطل الى الرق بالكية النكاح والحق والدين
لان الرقيق ليس بمملوك له في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المستغل على اصل ابي حنيفة لا
انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحق يرجع
والدين يرجع لاحتياجهما الى البقاء ولهذا لا يملك المولى ابطالهما واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان
الدين ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق
القطع ورد المال جميعا وعندهما لا يصح في شيء منهما عند ابي يوسف يصح في حق
القطع ورد المال لا في يوسعانه او يسترد القطع وهو على نفسه لانه مالك
فيثبت المال وهو على المولى فلا يصح ولهما ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى
المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا
بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك فيصح في
المال تبعا عليه لان اقراره بالقطع رد لا في حالة البقاء المال في حالة البقاء تابع للقطع
حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويسترد في القطع بعد استهلاكه هذا اذا كذبه
المولى في قال المال لي فان صدقه قطع في الفصول كلها قوله وبيانه في بعض ان الرق

ضمان ملك العبد ست طلقات بوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف بين تنصيف
الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من اثنتين التي هي
اثنتي عشرة قوله ولما كان احد الملكين يريد ان يتفرع على ما قاله الى قوله وكل الكلمات
نقصان دية الرقبة حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن
دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت
وذلك لان في الرقيق حقين حق المالكية وحق النفسية فاعتبر الشافعي حق المالية
لان المال يحب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون
الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات
انما يعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة النفسية لانها اصل
والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما ان اتلاف العبد دون العكس كما ان
وضمان النفسية انما هو باعتبار خطورها وذلك بالمالكية فانها كما ذكرنا
الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكالها الحر ومالكية النكاح و
بتزوجها بالكودية فالمرأة قد اتصف منها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى كاملة
واتصفت دونها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح كاملة
وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في مال لا لنقصان في مالكية العبد
ولم تتصف منه مالكية المال بالكلية حتى ينوب تنصيف ديته لما ذكرنا
فيها نقصان لانها للتحسين تلك الرقبة وهو ثابت للعبد وملك اليد اعني
التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته بعد
بعشرة دراهم لانه قد اعتبر الشرع في اقل ما يتسول به على الحر اسماعا وهو المهر
وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يقطع

لو كان نصيف الامة على النساء فجعل نصف الثلاثة ثمنين لاعتبار الجانب الموجود
دفعا بالمال ما هو الاصل من وفاء الجعل والمعتبر عند الشافعي نصيف الطلاق ورجح الاول
حتى كان طلاق العبد ثمنين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولنا قوله عليه السلام الطلاق بالنكاح فيعتبر حاله والجواب المصنف على
كون المعتبر في الجانبين عدد الطلاق عبارة عن انساع المملوكية يعني ان الطلاق
مشروع لتفويته الحل الذي صارت المرأة محل النكاح فمحل التصرف محل المحلية فحتى
حل المرأة اريد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حد الامة ان انقص
من حد الزوجة كما ان حد العبد انقص من حد الحر على الناصيف فيفوت حل محل الامة
بنصف ما يفوت به حل محل الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق وعبارة عن انساع
المملوكية لما معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند انساع المملوكية حتى نقص طلاق
واحدة من المملوكية المنصفة وبالثنتين اكثر وبالملك الكل والمعتبر في عدده رقية
جانب المملوكية لا المالية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة
لانه ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي لاحد اقوى فان قبل المملوكية لا يتحقق
بدون المالية وكلما زادت المملوكية زادت المالية فيكون انساع المملوكية مستلزما
لانساع المالية فان مالكية ثلاث عبيد اوسع من مالكية عبدين فنصفان يعتبر
بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم نصف الطلاق في حق
الرجال ايضا فنقصان مالكية تكون طلاقا والحر تحت العبد تحت كطلاق الامة
تحت الحر فاجاب ان حال الزوج في الانساع والنصف قد اعتبر فيه حيث نصف
عدد زوجات الرقيق من الاربع الى ثنتين بالاجماع فلو اعتبر في حق الطلاق الطلقان
ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشر طلقة بحسب اربع زوجات

بالكبر النكاح في الرق يجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الاماء ليس
بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية لا
لاجل النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله واما انقص ربدان العلة في نقصان
دية العبد ان المعتبر فيه عاقبة المالية فلا يلزم التنصيف بالقيمة لكنها اذا بلغت
دية الحر او زادت عليها ينتقص منها بقدر ما يعتبر الشرع في صونه اخر كعشرة دراهم
احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر وزيادة عليه فان شبهه التي معتبر بحقيقة
وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وكذلك وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها
لان قيد العبد انما يكون باعتبار المملوكية والا بنداء الدينية الحر باعتبار المالكية
والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة
حقيقة في يعني ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني
من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال
فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر
معتبرة في ايجاب الضمان للقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها
تابعة لها تزول بزوالها في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود
بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان
يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون
المولى لا يأبى في ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى
دونه منه لان المولى انما يأبى لما يرجع به وهو يستوفيه قوله وهو اهل التصرف
يعني ان الرق لا ينافي مالكية التصرف حتى ان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصالة

بقيمة العبد به الحر وينتقص منها عشرة دراهم فان قتل المشتري في العمد واحد
شيء لمالكه المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمة الربع وزيد على ما به خطر المحل
اعني مالكه النكاح ومالكه المالك رقبه وبدأنا مالكي اليد اقوى من مالكه
الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل وكانا على السواء فهذا ما ذكروه كما ترى
واعترض عليه بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكر لزم ان لا يجري النصف في شيء
من احكام العبد اذ لم يتمكن في كامله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على
ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغيرهما اقل من النصف
واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكه النكاح لو كانت مالكيته للرقيق كالمالك لزم ان
لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة و
القسم والطلاق لانها مبنية على مالكيته النكاح وهو كامل فالازم باطل والجواب
عن الاول ان نصف الزوجات ليس لاعتبار المحل المبني بنقصان خطر النفس على المالكية
حتى يلزم ان النقصان اقل من النصف كما في الدية بل لاعتبار المحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف احتياطا بخلاف
الدية فانها لما اعتبر خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من
النصف فالحاصل ان النقصان في الذي يوجب النقصان في الحكم الموجب عليه لا
في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات
والنقصان في المحل بالعكس فعن الثاني نصف عدد الزوجات ليس لنقصان
المالكية بل لنقصان المحل فان مالكية النكاح وان لم توجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه اذ آخر هو نقصان المحل لما ذكر من ان ثبوت كمال

مالكيه

الخراج اللازم من اطلاقه الاكساب في الذمة بدون اهلية القضاء ولان طرو القضاء
ملك اليد فلا يزيل ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا
لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك
مالا فلا يكون مالكا مالا والدليل على ان الحيوان يثبت دينا في الذمة
مقابلة اليد كما في عقد الكتابة سلم في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال
كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف
العبد يقع لنفسه فكيف يقع الرقبة للمولى اجيب بان التصرف يعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه يقتضيه تصرفه الا انه لما لم يوجد اهلا للملك بعد ما اوقع الملك
له اسقطه المولى طوعا لخلافة عن العبد لانه اوجب الناس البر كونه مالكا لرقبته
فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث وهذا لان عنده ان دين
العبد يسقط المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر اسقاط
الحق عنده لذلك يظهر ما لكيه العبد بخلاف الوكيل لانه تصرف في مال الغير فيثبت
له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه
الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يحمل
ما ذكر المصنف من ان المأذون كالوكيل غير انه اشترى ما يقع الملك للمولى كما
يقع للوكيل ابدا واما قوله في بقاء الاذن نعتاه على ما ذكر المصنف ان المأذون
كالوكيل في انه اذا اشترى ما يقع الملك للمولى كما يقع في حال بقاء الاذن في
مسألة مرض الموت وبقائه مسألة المأذون حتى يكون تصرفه كتصرف مريض فما يصح
ويبطل فيما يبطل واما في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا بهما وكل بها والاذن يتم واما في مرض الموت لانه في حال

ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر لثبات الرق ورفع المانع
من التصرف كما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن
نوع من الايجاب يكون رفعا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام اولا
ولا يقبل الاذن السقاط لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه اهلية
بل بطريق الاستعادة من المولى كالوكيل وبه في الاكساب يدنيابة كالمودع واجيبه
بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب
والسبب يشرع الى الحكمة واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا
للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد واستحقاق اليد انما يستفاد على الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التمليك التصرف
مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الى المولى واصل
الجواب ان المقصود بالاصالة من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك
الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما
يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل
على ان الرق ليس اهلا للتصرف وملك اليد اليه اهلا للتكلم والدين اما الاول فلانه
عاقل فيعقل ويباشر في الاخبار والديانات وشهادته في هلال الرمضان
وبجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب
بحقوق الله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين لا يملك المولى ويستغني
لا يجوز ان يشترى شيء على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما
يصح من حيث ان ما في يد العبد مملوك له كما لو اقر على مودعه بالدين واذا كان اهلا
للتكلم والذمة يصح ان يلزم شيء في ذمته فيجب ان يكون اطرد في قضائه دفعا

على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف
على الناس ابتداء قوله باسقاط حقوقهم في اموال الكفار اعتبارا واستيفاء فان
التصرف على الغير وكالة بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية باعتبار انه بتوا
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ
الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكتسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه
دون الغنيمة اعني الرضخ في حقه اولا تر تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة
تجري فيها النيابة والسقوط وهذا كما يصح شهادته على الاداء رضاء لانه يستحق في
حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق
الرضخ فينبغي ان يصح امانه واجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحقانا لانه غير محجور
من الاكتساب وما هو نفع محض فانه فرع عن القتال بالمأذون زال ضرب المولى فيه
واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة اقتصار شريكا بعد الفراغ عن القتال
لاحال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاط الحق ابتداء ثم يتعدى الى غيره
فالحاصل انه لا شركة في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده
قوله فلا يجب الدية في جنايته العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد يجب
القصاص ويكون هذا صلحا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد الجاني
الى ولي الجناية صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت
الجناية على الفعل والعقير اذا كانت الفعل غير الفعل والعقير اذا كانت الفعل
فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فاذا قتل العبد يجب في ذمة العبد مقدار ما لا يس
بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع واجيب بانه ليس بضمان اذ لا يعدو
صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع قوله الا ان يختار

صحة المولى وليس كالوكيل اذ يصح منه الحجر ما دام الحاجة ولا يصح من الوكيل وانما قال
عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة الوكيل بالاسراء اذا اشترى بغير قاض
فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال في آخر الاسلام وقد ذكرناه ولان المولى اجنبي
عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك فيه في حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل عرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني ليكون للمولى حجر المأذون بدون
رضاه كان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم
بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تحجين نفسه قوله وهواي الرقيق
معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان
العصمة نوعان منه يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام و
عقوبة يوجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام
والعبد يساوي الحر في الاثم فيساويه في العصمتين بقتل الحر العبد قصاصا لان
الضمان على العصمتين والمالية لا يحل بهما وقال الشافعي القصاص مبني على
المماثلة والمساواة وهي على الكرامات البشرية والمالية يحل بذلك على ما مر
الوجوب نقصانا في الجماد لانه باق في ملكه منافع البدن الا ما استعين من الصوم
والصلوة فلا يحل اتلافها 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 السلام يرضخ للمملوك ولا يسهم له وهذا بخلاف قتل
الامام فان استحقاق السهم السلب انما هو بالقتل او الايجاب من الامام والعبد
ساوى الحر في ذلك قوله فتلك الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من ان ثبوت كل
اهلية الولاية للانسان هو ان له ولاية صحيحة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له

ما قال نحو الاسلام لكن الشارع جوز ذلك نظرا لبعد الملك استحلاصا على الورثة
بالقليل لعلم ان الجور والتهمة فيه اصل فقوله نظرا لعلم التجويز وقوله استحلاصا
على استيثارا من الوصي لنفسه على الورثة بالقليل على تقدير التجويز بقدر الملا
وقوله لعلم ان الجور والتهمة اي تهما ايثارا لاجنبي على الاقارب باعتبار صنعه
داخل في باب الايصاء على تقدير الاستحلاص بالقليل قوله بان يبيع يعني لو باع
من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصيه صورة حيث ان الوارث
مبين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة
لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما عدهما وعندهما يجوز لعدم
الاخلال بتعلق المال اما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حرج للمريض من التصرف
مع الاجنبي فيما لا يحل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء
بمثل القيمة هذا مما لا توجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان
يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز عند ابي حنيفة لان الورثة
حق العين اما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص
العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما عينهم بالمالية
والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما قضاء المريض حق بعض الغرماء فانما يتأتى
الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض لقضاء دينه لا من جهة ان حقهم
تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها اللوث هو اخر العوارض السماوية فصل هو صفة
وجود به خلقت حواء اللحياة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وفصل هو عدم الحيوة عما
من شأنه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق هنا الايجاد التقدير والاحكام وحق الموت

المولى العبد فانه يجب عليه دفع العبد وان افتدى وعجز عن الفداء وذلك لان الاصل
اصل في الجنايات الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان الجاني
ليس باهل للتملك وقد ازداد تعذر الصرف باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل
ولو سقط بالافتداء عند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة
كان العبد لحال الواجب على المولى لان الاصل في الجنايات ان يصرف الجاني
اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ بين الحر لتعذر الصرف فصار احد
الفداءين بدلا عن الاصل الى العارض كما في الاحرار فاذا سلم الحق لصاحبه عاد الى
الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة
وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وقف
القياس لكونهما من الاحداث والاتجاس والصوم على خلاف القياس لما فيه مع
الحدث والنجاسة ترك قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها
حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس بتقديره فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك
في بحث الوقت قوله ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء مستندا
الى اوله اي حال كون الجرح مستندا الى اول المرض لان سبب الجرح مرض عميت وسبب
الموت هو المرض على اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام قوله وما لا
يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على العوض بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او على حق الوارث بان اعتق عبد يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا الى ان
كلا منهما اسقاط يقول بجوزها الا ان الاول تعليل لجواز الوصية والثاني لنفيه وهذا

لعدم تمام الاطعام او صحح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لو كان
الميت مثال ومعنى المطالبة في الاصوم راجع الى الامر ولا يقتضي بقاء الذمة فضلا
عن عمومها واطلاقها الى ذمة تقوى به لكن يحمل الاستيفاء والتفرع انما يصح من
حصان الدين باق في حق من الحقوق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط انما
هو لعدم وفاء المحل بقدر بقدر الضرورة فيطالب به من عليه دون من له
قوله حتى يترك منها اى من التركة حق والميت بكون بخمس توفضا دينه ثم يعيد
ما بقي منه الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون
والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني وكذلك في هذه الصورة
صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اى حاجة الولي الى الصوم الحاصل
بالعاتق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المطالبة حاصلة في
عود المكاتب الى الرق لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة الولي لانه يحتاج الى
صبر مدة منقطعا عنه اثر الكسر الذي هو موت سكن بقي الكتابة بعد
موت المكاتب كما يبقى بعد موت الولي على الطريق الاولى قوله واما المملوكية فتبع
يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم بقاءها في المكاتب تبعا
تبعا لبقاء الكتابة بداضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملو
كية اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرمة المكاتب
الميت لا بد ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة
الى آخر اجزاء الحي على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة
فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل

عما دينا واخرويه والدين به اما كفيلات وحكمها السقوط الا في حق الاول او
عينها وهو اما ان يكون مستوفيا لحاجته فرغ اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه
ان يبقى بها العين او بالذمة ويجب به اما بطرو الصلة وحكمه السقوط الا ان
به اولا بطرو الصلة وحكمه البقاء شرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة
والثاني اما ان يصلح الحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقتضي به الحاجة اولا وحكمه ان
يثبت للذمة والاخر وهو حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق
المالية والمظالم او يستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي
وهذا حاصل ما فصله في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بعد الذمة لان الذمة
قد تضعف بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت
ولان الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة
مالا وكفيل بقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الحق
وذكر الكفيل يقويه لذمة الاصل وتهيئه لتوجه المطالبة فاذا لم يكن مالا
كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة لا المطالبة
فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب في
الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر ماله ويثبت حق الاستيفاء لو ترع
احد عن الميت واما الترع عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة
كما اذا كان المديون حيا مفلسا وتوضيحه ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل
من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان
فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي وابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه و
الجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث محمل

قيس لان الحق وان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحتمل الاسقاط عن ابطال الخلاص فان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان لابطال الخلاص بالبيع والهبة وذلك يعود ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استحقاقا الا انه تمليك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ وقوله دون سقوط القصاص اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط القصاص ان المدبر ان الاحراز للمالية اصلي في لزومه او التمتع بيع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد انها لما استحقت واستولدت صارت محرزة لنفسها وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها قوله واما ما لا يصلح لحاجة اي لحاجة الميت والقصاص كان لحاجة وتعلق حق اولياء الميت لانتفاعهم لحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء لتشفيا للصدر ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قبل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص بعفوه قلنا نعم لكن خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء اي خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق يجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب السبب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اذا سقط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا يغتصب بعض العبد بخصماء من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل فرحضر الغائب كلفان يعيد البينة ولا يقضي بالقصاص قبل اعادة

المال الى المولى فاذا وصل علم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته فقد استند الملك
والملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المولى مسابقا فيه بعد الموت فلا يكون
عقد الكتابة باقيا فالجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة اكساب عند السلم
الورثة المال الى المولى ويعود العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن
الحال فالملك للمالك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل
مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله
ويثبت الارث اى ولابد منه ما يقوى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في اموالها فقوض الشرع ذلك الى
اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان اشفاع اقاربه بامواله يتنزل اشفاع نفسه بها
قوله فالخلافة اذا ثبت سببها وهو عرض الموت فانما تفوض الى الموت الذي هو السبب
حقيقة يصير السبب الى المريض عرض الموت محمولا الى المتصرفات التي تبطل تلك
الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا
او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء و
تعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء انما كان عقد الخلافة في
ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما
الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال
الملك وهو غير صحيح فلابد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق
على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر
الوجود كدخول الدار من الامور الكائنة بيقين يجعل العبد سالما لمن استخلفا
اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال في الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت

كما يعرف اثناء مع الايه ومعنى الجعل فيهم على التصيير لهم المفسر بالاذعان والقبول
قوله ونحوها اى مثل المذكورات كحبة الخمر والوصية بها والتصدق بها فما بعد
العشر من عينها وكذا اليختر قوله فصحة قاذفه اى قاذف المسلم اى الذى وطئ فى نكاح
المحادم حال الكفر وهذا مبنى على ثبوت الاحصان وقوله يجب به النفقة تفريع على
صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فصحة قاذفه على
ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اى نكاح المحادم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى
وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فى بقيه فاذا لم يكن هذا الفروع
الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان متممة الدليل على تقوم الخمر فوع تقييد وترتيب وانما وقع فى ذلك لتغيير اسلوب نحو الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا
عما قال الشافعى ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لان محرد الميل لا يصلح
عذرا لكف المكابرة والعناد ولكن لا يثبت الحل على مطلق الخمر ولا صحة معها ولا
اجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان
النفس ايضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض وكانت الاحكام المذكورة من
ضرورى ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من نهوا العلو والصواب واحدهم
الربوا قوله فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مخصا به مما لفا للاسلام لا يكون صحيحة
بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة الفعل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم
اى ما كان ثابتا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعنا او لم يرد وسواء
كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحادم فى دين المجوس فانه وان كان باطلا عندنا
فى كتابهم الا انه شايع فيما بينهم ولم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف
الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة فى التوراة فارتكابه فسق منهم لا ديانة واعتقاد

الميت لانه يثبت لهما ابتداء وكل واحد منهما في حق القصاص كامنه وليس
البنوة في حق احدهما بثبوت في حق الاخر بخلافه بالكون مورونا كالمال وعند ابي يوسف
ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحية
الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الدين وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الوجوب كانه هو المال ابتداء
الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فتبين ان الخلف لم يوجد من جانب الميت اذ ليس
خلافه لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون للعباد مدخل
فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الواجب كالجهل وهي اما ان تكون من قبل
المكلف الذي يحث عن تعاطي المكروه كالسكر والجهل واما ان يكون من قبل غيره على الاكراه
فمن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن
اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالتصور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط
وهو المراد بعدم التصور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا
ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه يصلح شبهة وجهل يصلح شبهة ومن جهل يصلح
عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد فانه كفر
اي يرتفع عن اشقياء الخلق واتباع الجحد انكارا باللسان وابا بالقلب بعد وضوح
الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما يكفر جحودا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وسئل هذا لا يكون
جهلا فقلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات
ومنهم من يعرف الحق وكرهه مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه

كما يعرفون

بالقرآن اى متمسك به صادقا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما قلنا متمسكا لانه لو
لم يكن مسلما يلزم الاحكام الشرع معتقدا بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه السلام وقوله
ويكمل الباغى هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهه طاريه فان كان له
منعة وقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فعلى تاويله الفاسد
ولا يؤاخذ بضمان ما اتلفه من مال او نفس ولكن يستردمنه ما كان فى يده لانه ملك
والمراد بالبغى وجوب الضمان فى ما بينهم لكنهم لا يلزمون الحكم لان بقاء الشر
فلو انقطعت بمنعه فانه حسا فيما عمل السقوط بخلاف الاول فان المنعة لا تظهر فى
حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن لمنعه فلا مانع من تطبيع الحجة والزام الحكم
من حيث الضمان ويجب علينا محاربة الباغى لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر
الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالفعل وقيل انما تجب محاربتهم
اذا جمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله
اى قتل الباغى لوجود الشبهة مع عدم المانع اذ الفعل انما يكون مانعا اذا كان محظورا
ليكون الجزاء جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به لفعل الباغى والفعل اما ان يكون
قصاصا وكالامام والباغى الميراث بفعل مورثه العادل لان فعل حق فى حق الباغى بناء
على انا ولد وتمسكنا بما عرضت له من الشبهة ولانا منقطعة عنه لكان المنفعة
فكان فعلهم اهل البغى فى حق الاحكام لا فى حق الامام عمر له الجهاد لان انقطاع المنفعة
وانقطاع ولاية الالزام الناشى الفاسد جعلا منزلة الصحيح فى حق التوريث كما فى حق
الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق ولا يضمن اتفاقا ٥
قوله وما كان الدار واحدة يعنى ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال الاختلاف
الدار ووجوب الضمان بالاتلاف بنى على كمال العصمة وذلك عند اختلاف الدار من كل

جواب وليس المراد بمعتقدهم ما يكون معتقدا لبعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
الشرعة او الفضل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في
المبسوط ان كاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت الدليل حرمة
كاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا
يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الورثة في حكم الدار بعيد
على شرعنا قوله ولا كذلك من ليس في كاحها الخ جواب عن القياس على ما مر من
تنبيه احد بهما زوجته وتقريره ان من ليس في كاح المناكحين يعني البنت الذي ليس
بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يأخذ بديانته لان الضرر
يلحقه مع غير التزام منه فيكون تعديه بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه
فان قيل ينبغي ان يأخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية
ولا يلتفت الى تزاعهما في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة قلنا بانه
لا يصح نزاع الزوج لانه التزام من الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
قوله وعداها يعني ان المال في نصف الاقل وان كثر الحاجة دايه لامكان الحياة في
القيمة قوله كجمل صاحب الهوى مثل جمل المغني لزيادة صفات الله على الذات
وكونها امرا في الجنة لابصار وكونها خالقا للشرور والقبايح وجواز الشفاعة
بحط الكبايرة وجواز العفو عما دون الكفر بعد خلود الفساق في النار والمراد بكون
هذا الجهل عدم الكون مخالفا للدليل الواضح من الكاب والسنة والمعقول فما كان
دون جحد الكاب لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اي يصرفه عن ظواهر الدالة على نفس معتقده
ويحمله على وفق معتقده ولا ان يجيء وراء طورهم الى الكفر في عبارة فخر الاسلام اشارة

بالواو

وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا بتقدير قد للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله ويحتمل
ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى
وانه لفسق فان الفسق ما اهل لغير الله به وقوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحصنة في رجلين
ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع
اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على
من انكر ما ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري
قاتله فادعى الولي قتله على واحد او جماعة من اناس ظهروا وتراءى عداوة بينه وبين
الظن صدق دعواه فيحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل
في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل
وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام
لاولياء مقتول وجدتم خمسة تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي قاتل
صاحبكم الى آخر الحديث وظاهر ان كلام المصنف في بعض الوجوه ليس على
ما ينبغي وانه لا حاجة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام
الولد تمسكا بما روي عن جابر عن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله وابي بكر وشطرا من خلافة عمر ثم نهانا عمر فانتهينا ولان
الدلالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا
عليه قوله كمن يرى الظهار ورد مسئلتين اوليهما مسائل للجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح والثانية تميم وتكميل للاولى لان الاسئلة الاربع فيها مخالفة الاجماع فلا تكون
الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهار بيانا اي بين عدم قضاء الظهار على انه لو كان

فحن لا علك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ورد عليهم اموالهم بالاتلاف
لان اختلاف الدار مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط
العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ويوجب الضمان جعلنا العصمة من وجه
بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان كان متناقضا لان اسناد
الملك معناه عدم الضمان فمعنى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب
غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان التدل كما في المغصوب فلنا لو
لم يجب رده بعينه والملك الضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله ويحمل من مخالف
في اجتهاد الكتاب يريد ان الحمل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية الكلا
وهو مردود ولذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما رأوه في فروعه وذلك اما ان يكون
مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عدوا الكتاب والسنة المشهورة والاجماع
فيكون مثل حمل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا
لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن
المتن قطعي الدلالة وفي هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند
فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد
السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب
القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم ذبيحة
المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن لا يترك عليه التسمية وان تركها
عند القوله عليه السلام تسمية الله في قلب مؤمن وبهذا القول يجوز القضاء بشاهد
ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع
قيام نص الخطاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى

الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعقر لان الفعل لم يتحقق وما نظروا الى الحد
اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا
للاشباه وشبهة فعل لا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما حمل يصلح عذرا كمن
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا دار الاسلام فجهل الاحكام من الصلوة والصوم
ونحو ذلك يكون عذرا لدرء الحد حتى لا يحد بعد الهجرة بزعم قصاده اللبث في دار
الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او حكما بعد ما اشتهرت في محله قوله
فانزل الله فلما كان الله ليضيع ايمانكم في عامة النفاسير انها نزلت حين ردت القبلة
الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي
ان بعض الصحابة كانوا في سفر وشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها مرت
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا
عن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين
ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان ان لا يشربون
بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وكمل البكر بالنكاح فيما ادا زوجها
الولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو على
مهر المثل لركمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد
من غير الكفو وبغبن فاحش لم يصح النكاح وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصور لكن يكون لها الفسخ
وهكذا اورده في شرحه للوقاية لا ين جدا من رواية اصلا قوله لان لها العار وانه
عليها اي على البكر وغيرها العوم ان حمل البكر ما لم يدل بعد على اشتهار العلم في دار
الاسلام وعده المانع من التعلم في جانبها بخلاف الابن فانه اذا استغنى بحده السيد

عالما بعدم الوضوء حتى صلى وان الصلوة الموداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا
يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين وقيض الاخر
لجملة بالعفو او بان عفا احد الوليين يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان
هذا جعل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص
اذا ثبت لوليين كان لكل منهما القود 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 القصاص وثابت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر
عدم نفاذ التصرف في ملك الغير فيكون محل اشتباه ويكون شبهة في درء الحد
قوله هذه الكفارة تعني كفارة الصوم يندرئ بالشبهة ليرجع جانبا العقوبة
فيها وهذا استغنى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او لعله الحد
اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا اولية ولا اعلمية الكفاة
افقاها فاوجب ابو يوسف بها الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
للعامي الا تقليد العلماء الاخيار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم
بالحجامة وان كان مذهب البعض الا ان في الا انه ليس اجتهادا صحيحا بل الغفلة
الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها حل له بناء على ان مال
الزوجة مال الزوج لفظ الاختلاط وحل الوطء يوجب حل مملوكتهما وان ملك
الاصل ملك الفرع وحلاله وهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يصير
ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يجب المسمى
بها العقر بان الفعل قد تحض زنى بخلاف شبهة المحل فانه شبهة الدليل
وهي ان يوجد الدليل الشرعي الناقل للحرمة لكن يختلف الحكم فيه لمانع كما اذا وطئ جارية

وهو حرام وان طبخ اذ في طبخه بحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاء
والعناب صرح بذلك نقلا لما روى عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما
بفعل البيع فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله وهذا خطاب يتعلق بحالة السكر ليس
المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون
الخطاب في حالة سكرهم لان هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك
ان الحساب في مثل صلوا وانتم حاج او لا تصلوا وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي
بل لما تعلق به والمنهي عنه فيهما طلب منك صلوة مقرونة بالسكر وكف النفس
عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل
الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فمن جعله حالا عن قوله او فوا يكون قيدا
للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدمه وجوب الايفاء عند عدمهم محلي الصيد
اي معرضين له في الاحرام والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حالة سكرهم فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر
فلا يكون السكر مانعا في التعلق الخطاب ووجوب الاداء فالسكر من الشراب
المحرم او الملك لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع
استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم
وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والزوج والاقرار والاستيلاء
وطلاق النصراني امرأته بشرب خمرها او طلاقها وذلك لان معنى الخطاب على اعتدال
الحال وقد فات البلوغ عن عقل مناف تيسرا او بالسكر لا يفوت الا قدرة وهو
الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا وبقي التكليف موجبا

مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لو كلفنا بالشرايع لاسيما الصلاة
الحقيقه قوله حتى يشترط القضاء عنه اى في فسخ البكر بعد البلوغ لا منها اى لا في
فسخ المعتقه لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من لولى وهو غير
مستبعد فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء بوره والامر
وفسخ المعتقه يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك فلا يسئل اليه الا دفع
اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيقه لك ان المراة بطل خواشركا لدفع
زيادة عليها فالزوج يثبت زيادة حق عليها لا استيفاء خوشركا فلذا اختلفا الدفع
في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا و
استيفاء ضمنا قوله ومنها اى من العوارض المكتسبه السكر وهو حالة يعرض
للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقل المميز
بين الامور الحسنه والقبيحه والسكر حرام اجماعا الا ان الطرق المفضي اليه
قد يكون مباحا كسكر المضطر اى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادويه والاغذيه
المتخذه من غير العنب والعدا ما ينفعل عن الطبيعه فيتصرف فيه ويحيله الى
مشابهه المعتدي فيصير حرامه وبلاعا يخلل والدواما يكون فيه كيفيه يخاف
على الاعتدال منها ينفعل الطبيعه عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا
كالسكر الحاصل من الخمر الذي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو العصير
العنبي اذا خط حتى زبد فتلماه ورزق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي
حنيفه وابي يوسف لاستمرا الطعام والقوى على قيام الليالي وصيام الايام
واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه بعد انفاقا واما سمع الزبيب وهو الماء
الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد

لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع التحقيقي كوضع الالفاظ لمعانيها
الحقيقية او التوسعي كوضعها لمعانيها المجازية فهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم
من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف وضح المقصود فشمل الحمل بعد ارادة
المعنى الحقيقي والاتي بالقيد ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها تتبع
الالفاظ موضوعة لاحكام مترتب عليها ولازمة معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط
كونه بمعنى لا يجب ان يجري المواضعة وهو ان يعتقد الناس لدى قيام العقل
بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم من الثبوت بعد انعقاده لا
السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا الاختيار المباشر والرضا بالمعنى
ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا اختيارا ورضاء لكنه لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه والاختيار هو قصد الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحبابه
فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك الشيء ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان العاصي
والفاسق بارادته الله لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي
التصرفات اما انشاآت واخبارات واعتقادات لان التصرف ان كان لاحد
حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار والا
فاعتقادات والانشآء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتوقف المتعاقدان
على احد العقدين او الثمن بحت فقد او جنسه وعلى الثاني اما ان يتوقف
على الاعراض عن الاول والمواضعة او على شيء من دلائله وضح اما ان يدعى احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر مع
حضور شيء واحكام الاقسام بعضها تشرح في الكتاب وبعضها تترك لانها

في من الامر ووجوب القضا بخلاف ما اذا كان نائما فيهما وبه كالنوم فانه يصلح
عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم الى السكر يصح رجعا لجانب الايمان وكونه سببا
هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بما يقصد الى
تبدله او يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حال يعتبر فيه القصد فهي حالة الغضب
وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران
لا يشتغل على الرجوع مقام معاد الرجوع لان حقوق الله تعالى المحاذ بخلاف ما اذا اقر ثم
لا يحتمل الرجوع كالقصاص والحدود وباشرب الحد بان رفع او قذف في حال السكر
فانه لا يسقط الحد اما في الاقرار فلانه لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بتصريح الرجوع
فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في
اقامة الحد الى الصحو لاحتمال الارتجاع فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق ان سكران
فما معنى اقراره بالشرب فتوقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر
قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر سببهما فقد يكون بالشرب كرها او خطأ
فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا
فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء
اذ لو ميز فقي السكر نقصان ينافي النقصان شبهة العدم فيسدرئ به الحد واما في
غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عندهما ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة
الكفر ولا تلزمه الحدود الا الاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل هو ان يتكلم
باللفظ هو ان يريد ما لم يوضع له فوهم بعضهم من هذا ان يشمل المجاز
لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التركيب قال الشيخ

بالعادة والسوق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ما اخذ في صورة
تعاقدهما على ان لم يحضرها شيء فانه عد الى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما
بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في التسعة انما هو على
تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والرجوع الى
علم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما صرح به
كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او
يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على رهوطهما
واما على بناء احدهما واعراض الآخر وهوله واما على اعراض احدهما واعراض
الآخر تصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما
اعراضهما واما بناءهما واما رهوطهما فاما بناءه مع اعراض الآخر وهوله و
اما اعراضه مع بناء الآخر وهوله مع بناء الآخر واعراضه يصير فرعه وعلى
كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الباقية
فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة
في الثمانية والاختفاء في ان تمسك ابو حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا
في دعوى الاعراض والبناء سلما واما اذا اتفقا على الاختلاف وفي الاعراض والبناء
بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا اول الصحة واللزوم وهذا ظاهر
قوله والفرق له بين البناء فيهما وفيه بعد اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن
وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالف
لا الالف المواضع عليها وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد

الذمن الى قوله لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه مانع
عن الملك لا لعدم الرضاء كالمشترى من الكرم فانه يملك القبض لوجود الاختيار و
ان لم يوجد الرضاء قوله فان مقتضى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على اللزوم
احدهما اى المتعاقدين لنقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة
احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى تقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم
يتحقق النقض وانما قالا فى الملك دون ثلاثة اعتبارا للبيانى عما قوله
عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم
المعارض لانه انما شرع للملك والحد هو الطابع فيه فاعتبار العقد اولى
من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة
الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية
بان يبنى على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بهما عبثا فانهما انما تواضعا
للبناء عليه صونا للمال عن يد المغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم
معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان
العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه مانع كما اذا
اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى المضى والعقد
باعتبار ان اصله الحد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة قوله فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا
بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة

الاولى دون الثانية لان البيع فى صورة السلم يصح بدون تسمية البدل فاذا
اعتبرت المواضعة كان الاجل البدل القديم وهو غير مذكور فى العقد المذكور
فى العقد فيكون مايزاد وهى غير البدل بخلاف المواضعة فى القدر فانه يكون
صحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود فى الاجل قوله واما ان لا
يجعل النقص عطفا على قوله اما ان يجعل النقص عطف على قوله اما ان يجعل البعض فى
كلام حلل ودلل انه قال اما الاسنادات فاما ان يجعل النقص والا فذكر المعطوف
والمعطوف عليه جميعا ارقاله فما يجعله كالبيع وكافالصواب ان يقول ههنا وبالا
يجعل اى النقص بمعنى انه لا يجرى فيه النسخ والا فالله قسمان لانه اما ان يكون
بمال بان يثبت بدون شرط وذكر اوكا فالاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا
قوله وكل صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الاول بالحديث والمعقول اما الحديث
فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها جميعا
وصحة غيرها كما لا يرد اما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان المحل لا يمنع
انعقاد السبب بوجد حكمه صرورة عدم التراخى والرد فى حكم هذه الاسباب
بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل ان قال ان دخلت الدار فانت طالق فان
الطلاق يقع بعد الدخول مع ان المحل لا يقبل الطلاق وانما حصل ان المراد بالمحل
المحل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب
كالبيع بشرط الخيار قوله وفى قدر البدل يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر المهر
بان يذكر فى العقد الف ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
فالملازم هو المسمى فى العقد اعنى الالفين وان اتفقا على ابقاء النكاح على المواضعة
فالملازم الف اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة فيحتاج الى الفرق بين
النكاح والبيع حيث يعتبر فى النكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع العكس

يحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء اى في صورة
المواضعة في قدر الثمن والبناء له اى في صورة المواضعة في نفس العقد
ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها وبدانها
وههنا قد وجد لان لانها لو اعتبرت لزم فساد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قولنا العقد
فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة
على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد لزم ترجيح الوصف على الاصل لان
المتعاقدين قد يجدان في اصل العقد يلزم صحته واما الاداء الثمن الذي هو وصف
لكونه وسيلة لا مقصودا فاذا اعتوراه فحكمنا 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 اصل العقد متنافيان
وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الفساد الجواب عما
انما قصد بذكر الالف الاخر للسمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في صحيح
العقد وكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما اذا
وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون
الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او رضا
او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد بنى على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سيأتي من البدل ضرورة افضاءه الى تسمية
البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس
الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في

يجب المال لما عند ابي حنيفه فترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان
الهزل بمنزلة الخيار والشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط
للبعض فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وقد ذلك كما اذا قال الرجل لامراته
اشتريتك بالف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت
فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده اذا ردت الطلاق في الثلاثة
الايام بطل الطلاق وان اختارت ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفه لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تنتا المراة فصار الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين
واما في صوم الاتفاق على انها ان حاضت فيه لا يقع الطلاق ويلزم المال لان
الهزل لا اثر له في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في الضرر فكذا الطلاق وعوض
الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بمطلق الطيبة
في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكذا حتى لا يثبت قصدا والطيبة بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد
يعني انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل
فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى
الثبوت بدون الذكر عند ابي حنيفه حتى وقف الطلاق على مشية المراة لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل
بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل اي لا يقع في الحال بل يتوقف على

وجهه ان البدل في البيع وان كان فيه مقابلة بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او بجهالته وبدون ذكره فترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اطهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحد في المباينين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان دفعنا المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه ينزل الزوج بدون المهر اذا لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالمهر ولا الى ثبوت المواضعة عليه لانه لم يذكر العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المواضعة عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لا يحط هما شيء وان اختلفا في الاغراض والبناء اللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالمهر الذي يصير المهر مقصودا بالصحة منزلة الثمن في البيع والباطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما ان ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالمهر ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله وهو منه اي مما يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الخلع او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاغراض او على ان لا يحط هما شيء او الاختلاف في الاغراض فيه البناء مع البطلان

قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الكافر انما يكون بتبديل الاعتقاد والجهل ينافيه لعدم الرضا بالكفر قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد قوله وفيها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل ولا يكون ناويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كالفاسق بفعلها لان موجب العقل ان يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب اتباعه ونص المصنف بالحجر ابتداء على العمل بخلاف موجب الشرع تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصها لزعما هو مصطلح الفقهاء من السفيه الذي يحجر على منع المال وجوب الحجر ونحو ذلك لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تغريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير هو النقص تغريق المال قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين يفسدونها فيما لا ينبغي واضاف المال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها او مؤتمنون عليها او على ايتامهم الاموال اياما يأتيان رشد فصلاح منهم على وجه التكبير المفيد للتفضيل حيث قال الله تعالى فان انستم منهم رشدا اي ان عرفتم وتأيستم فيهم صلاحا في العقد وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ بين الحدود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد

اختيار هاقوله واما تسليم الشفعه طلب الشفعه لايخلو اما ان يكون طلب
المواثبه بان يطلبها كما علمها حتى بطل بالتاخير او طلب التقرير بان يشهد بعد
الطلب ويقول اني طلبت الشفعه واطلبها الآن او طلب حصوله
بان يقوم بالاخذ والتمليك فتسليم الشفعه بطريق الهزل بعد طلب المواثبه
يبطل الشفعه بمنزله السكوت وبعد بطلان التسليم فيكون الشفعه باطله
لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد
العوضين على ملكه موقوف على الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا
الاجاره اي اجاره الهزل او الكتمان بطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق و
العتاق وسواء كانت اخبارا شرعا وضعا كما اذا تواضعا على ان يقرا بان
بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء كذا او لغة فقط كما اذا اقرا
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقيق الحكم
الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل
على عدمه فكما اذا انشا بطل الاقرار بالطلاق والعتاق وكما كذلك بطل الاقرار
بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه فلو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق سببا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والاجازة لا تصير الكذب
صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما يحتمل الفسخ فانه
لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما
هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من اماراته تبدل الاعتقاد ودليل

قوله

طوال تحت حكم الغير يعبر به عن الصبي وفي قوله في شهور ابهام الى فنون
الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم او
كذا في قوله يسف عشونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا
مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ما مر
عبر اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحسانات الطحاوية للاحوج ونصب
المنوال لاستخراج الابريسم من القطن وامثال ذلك مما يكون للحجر ان صورتين
فالمنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة
فانه مشروع بالاجماع كالحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر يخاطب او الخطاب بالاهلية
وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله بها مكابرة وتركا للواجب
وهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحاسب في دون العباد ويعاقب عقوباته في الحلال
والعتاق فيجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد
من ضرر المال فصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا منع واما مكابرته
فالجواب عن الاول ان عدم فعله موجب العقل لما كان مكابرة لم يصح النظر وكيف
تصح وحقوق الله تعالى وسعها لا تسقط وضع الخطاب عنه بنسيان الله ورسوله والنظر
له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل
في تركه الحجر ضرر المسلم من غير نفع لاحد يجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص
قلنا في القصاص حقوق اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال
اهليته والخفافة بالبهائم بخلاف منع المال فانه دفع الضرر وعن الثاني
انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون

على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فيقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة او نحو منه الرشد او لم يونس وهما مسكا بقاء
الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على
منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فحجر عليه
ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر لدرء حمة الناس لكنه مستحق النظر
من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص
والجنايات والحاصل ان المعلوم حال السفه يفتقر الى النظر لدفع الناس
على منع المال فانه انما منع عنه ليستوفي ملكه ولا يزول الا بالاتلاف فلا بد من
منع نفاذ التصرفات والا لبطل ملكه بالتلف والتصرفات ولهذا للولي في
الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجواز تصرفاته
ليكون فعله محصل المطالب فاذا ما ضر ماله كان فعله في الحجر فحجر الرابع
ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بإسرافه وإتلافه يصير عيلة على
الناس وتطيب نفوسهم بوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين والاولى
بينة الهم عيالا كما حكاها المصنف فانه وان كان صدقة واجبا لا في الوسط
الا المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جاريته بالف
دينار ودخل في سوق النخاسين بغلطة زايد والكايد الفاساة والليس
التخليط واخفا الامر على الغير والطريق ان يسمى امام الرجل ويقال لهم
طرقوا وذلك لان العادة الكاوي التمرد وسادة صغيرة والعنق شعراة

والمعتبر في ثبوت الحجر به نظر المتسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان
يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهداره صيانة فلا
بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان حجر المديون حجر عن
التبرع يتوقف على قضاء القاضي ايقاعا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لا مساعد عن صرف المال
الى الدين بكون بان بيع القاضي اموال البر وضاكانتا وعقار المارق
ان معاذا ركبه الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسمه بينهم بين الغرماء بالحصص
ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فيتولى القاضي
بنفسه كما اذا اسلم عبد الذمي فاباه الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه والمكان
هذا الحجر في امر خاص قال فقد اضرب حجر وله التجيبة هي المواضع المذكورة
في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سيتبين في باب الهزل الا
انها لا يكون الا بسائغ والهزل قد يكون فقد ناقضها الا عتبار هو الخوف قال
في المغرب التجيبة ان يجيبك الى ما في امر باطنه خلاف ظاهره وفي الصحاح
ان معنى الجي اليك داري اجعلك طعما لا يمكن بجاملك من ضيافة ملكي يقال
لجاه فلان الى فلان والحاظهم الى كذا وقيل معناه انا ملجا مضطر الى ما الزم
من البيع منك ولست بمايل حقيقة على ان لا يصح تصرفه الا مع الهزل يعني في
المال الذي يكون في حيزه وقت الحجر واما فيما يكتب بعده فيصح تصرفه مع
كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج بعيد فان قلت الخروج مما لا بد
قلت المراد انه خروج عن عزم ان الوطن على قصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها
فيما قوقها مسير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلوح يعني في المعتصف

ليها

الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو
العقل ومخالفة الشرع جنايته وهو الحكم وهو منع المال صالح للعقوبة
تعويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة له تعذيرا وتاديبا ولا مدخل
للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول فان الحجر نظرا عقوبة
ولا نسلم صحة القياس فان منع العبد عن المال ابطال نعمة تاديبه والحاق
السفيه بالفقيه بجلاف الحجر فان ابطال نعمة اصليه هي العباد تعالى اهلية
ادائها بمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه نظر مورد عظيم وتعويب نعمة
عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين دليل على
اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد قوله فاذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه
عندهما اما كان بطريق النظر لان هذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يجري في كل
صورة ممن يكون الاحتياط له انظر له واليق بحاله فعلى الاستيلاد يحمل كالمرض
حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك الامة بالشراء والقبض يحمل كالكبر
حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصور يحمل كالصبي
حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا
له اجيب بان الغرم بالغنم كما ان الزوم بالقسم فاذا الزم على المحجور شيء لم يسلم
له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع قوله وهذا الحجر يعني الحجر
المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون
بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف الى
المديون او يمتنع للديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل
عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة القصر والمجنون

والثور

صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو
افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قاعما انما طرء في اثناء النهار فلا بد من نية
الصوم والشروع فيه فان نوى عليه فذاك والا فاما ان يطرء العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن
لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض مما وري
بين ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه
سبب مبيح في الجملة فان جاز الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان
مناخوا لم يوثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اقتران شبهة تدله على ان المعصية متصلة كما استدل الشافعي على عدم
كون سفر المعصية من اسباب الرخصة بوجهين احدهما الرخصة تنال
تنال بالمعصية فجعل السفر بعد وما في جنبها كالسكر يجعل بعد وطء
في حق الرخصة المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وبانهما اولا على
من اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي طالم على السبيل
بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في
سائر الرخص بالقياس وبانه كذلك النص وبالاجماع على ما عدا الفصل الجيب عن
الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاتلاف مثلا لا نفس السفر بالجملة
منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد دونه كالباغي او الآتي المقيم
وقد يكون السفر مشروعا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبل العدو

الحاصل ان السفر في الصلوة عند الشافعي مورخصه حتى يكون الاكمال سنة
وعندنا اثر في اسقاط الشرط حتى يكون ظهر المسافر فجر سواء واستدل على
ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة وقال مقاتل كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج
به الى السماء امر بالصلوة الخمس وصارت الركعتان للمسافر والمقيم اربع الا ان
قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد السافلة وهو ما يتبع فاعلية
ولانه تاركه سرعا او ما هو في المعنى صار في حق الركعتين الاخيرتين من ظهر
المسافر سلاما للعدم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاقامة
وحسد لا نسلم انه لا يدوم تاركهما الثالث ان النبي عما هاصد قد حيث قال انها
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا غير الرابع ان التخيير اذا سرع فيما يكون فيه للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم
رمضان وههنا لا يسر في الاكمال افلا قائل في التخيير وقد بحث ذلك في حق البعض
قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني في حق المسافر والمريض بان كان المسافر اذا اراد
صوم رمضان وشرع فيه اي لم تصح قبل ابتداء الصبح بما يجوز له الافطار بخلاف
المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا بد منه لوجود ما يوجبه قبل الشروع اذ
لا يلحقه الضرر بعد الشروع على الجواز الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر
فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار وهو ان لا يسافر والفطر قبل يوم انما
قول البعض وليس كذلك بل الجواز انما حكم بذلك وكذا الفطر في الاسلام وقبل له
معناه حكم للمسافر وافتى به في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر
اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان

بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطا فانها صلة لانها لم تقابل مالا كما
كالضمان وجب على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا
على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة
جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل
انه يتحد باتحاد المحل وقدمنا تحقيق ذلك في بحث الضحى وعنان مراد الامام
ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صار سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة
لا يفيد ما لا وله اذ لا ينفك اي الخطاء عن تقصير وهو ترك التثبت و
الاحتياط وهو اصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جنايته
قاصرة يصلح سببا للجزاء قاصر وله وبيع طلاق المراد طلاق المخطئ كما اذا اراد
ان يقول انت طالق فقال انت طالق وقصد الثاني لا يقع لان الاعتبار للكلام
انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وحواله مذكور في الكتاب
وفي قوله لان العام يقطع والرجعة جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم
مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد
وان يعود البلوغ مقام الرضا في تصرفات المضمر الى الرضا كالبيع ولجاز
لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام
مقام الشيء اذا كان دليلا الشيء خفيا يعسر الوقوف على حقيقته كالقصد واهليته واستعمال
الفعل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا بها
الاختيار بحيث يضاف الى الظاهر من وجود البياض في الوجه ونحو ذلك
ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه
لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر

فقطع عليهم الطريق والنهي بمعنى منفصل عنه من كل وجه كالسابق وسرقة
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا بأس في سببية الحكم
ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القهر في المشروع مقصودة بخلاف صفة
الحل والسبب لا منافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد
من منافاته بصفة الحل الثابت بحر بالاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع
صفة القهر عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف
السكر فانه حدث من كل شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الامر وعدمه لا
يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر واكل
ويكون الفعل وهو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب
ان يكون البغي والعدوان في الاكل الذي يبقى الانسان حيا وسلما اي غير متجاوز في
الاكل وهذه الجملة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو جائع ولا شك
قد رخص له اكل الميتة ويدفع الهلاك غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر
آخر ولا عاد وسد الجوعة قوله ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصد له قصدا اما ولذلك ان تمام قصد الفعل يقصد محله وفي الخطاء
يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر
بلا قصد اليه عن مباشر امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطاء كقوله
تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وقصدي بالقصد
والجواب ان ترك التسبب من جناية وقصد وبهذا الاعتبار حمل الخطاء من
العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو مسقط واجبة

الوجوب ولا الخطاب الا داء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه
اما فرض او مباح او رخصة او حرام كل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يؤجر على
ذلك الفعل المكره عليه ان كان رضا كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر
على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم
انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل والترك
معا حتى قيل يؤجر على الاباحة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل والترك وصيرورته قيل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لا يأثم
بالترك وهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح
للقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص كاجراء كلمة الكفر
والافطار واتلاف مال الغير ولعل نحو الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر وبين
الفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمته الافطار بالعذر كالسفر فالفرض
بخلاف حرمته كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله والاختيار
اي الاكراه لانه افاد الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو احون
عنده الحامل وان زعم له ويحتمل ان يريد ما هو اليسر على الفاعل من الفعل والقبح
ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي وضعها الشافعي
في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا
وهو الاكراه بغير حق وهو الذي لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه الحربي على
الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق فيؤمر على الاسلام اذ كون هذا
وما يدين والاول اما ان يكون عذرا مسقطا او لا فان كان عذرا فاما ان يحمل
للفاعل الاقدام على الفعل وهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء كان على قول او

لكن في قوله لانعدام اليقظة نساع لان المعرض يقول انما فاته الخلوص مقام القصد لا مقام اليقظة فان استفاد يقظة النائم امر ظاهر وكان الذي يحتاج الى البيان في اهلية الاكراه واعتباره الكلام هو العمل عن قصد وهو لا مر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال الفعل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام السبب خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك لاحرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد على القصد لتصحيح الكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يعتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء بكذا وقبل المخاطب وجب عليه ان البيع انما يجري على لسانه سبحان فهو كالمكره ويعتمد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او بانا الخلوص مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لولي ونفسه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار اذ الفعل يصدر منه باختياره لكن قد يفسد الاختيار بان يجعل مستندا الى اختيار اخر وقد لا يفسده بان ينمي الفاعل مستعملا في قصد وحقيقة الاختيار هو القصد الى احد مقدورين مترددين بين الوجود والعدم ويترجح احدهما على الاخر فان استعمل الفاعل في قصد صحيح والا فاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا على فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو واما غير ملجى بان لا يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجيا او غير ملجى لا ينافي اهلية

الوجود

محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب
الى الجاهل ابتداء كالاكراه على اتلاف مال الغير والنفس والمراد بالاكراه الملجئ بان يكون
التخويف بالقتل او الضرب المبرح دون الحبس ومعنى فساده لاختيار ان الانسان مجبول على
حب حبوبته ويدل عليه الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه
ومعنى كون الفاعل المختار ان الجاهل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا اجبر
عليه بوعيد تلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك بنفسه يبقى
مقصورا على الفاعل والاقوال كلها لا يحتمل ذلك بعضها ان شئت من الاقوال
لا يحتمل كون الفاعل آلة للجاهل فيه لامتناع الكلام لبيان الغير وما ما يقال من ان
كلام الرسول كلام المرسل وهو مجاز اذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد
يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغوية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممنوع
غير منصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل
ذلك لم يجعل عديم الرفاوجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره على
جعل واحد عديما واعتبارا لاحلاف الجاهل فانه لو يقيد نفسه على طلاق امرأة
الغير واعتاق عبد العبد فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له فلان يفسده الاكراه
وهو مفسد الاختيار والمعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع انعقاد
التصرف لان كلا منهما يمنع اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي
كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا
في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد
اثبت من وجه كالعدم من كل وجه فاسقاس ارتباط الكلمة انعقاد في الاكراه
اقل وهو بالقبول احد دو انعقاد فيه اظهر واعترض المصنف بان هذا امر

على بان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل بالاختيار والاكراه يعدمان القصد
والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل للاضافة والحاق الضرر به وهو غير
جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه
ليلا يفوت حقوقه بدون اختيار منه واذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة
الفعل الى الحامل الا المكره والاكراه على اتلاف مال الغير نسبا له فان لم يمكن
يطل العمل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال ان لم يكن عند السر عايان لاجله
الاقدام كاذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص
على القاتل والحد على الزاني مكرهين وطلاق المولى بالغم ايلاء الفاعل
من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء وطلق وقع
الطلاق لانه يستحق الفيئة بعد مضي المدة كاكراه العنين بعد الحولة فانه اذا
امتنع عن الفيئة كان للاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل ولا يقع الطلاق
والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء كان في الحبس ضرب او
كالقيد والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه
بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف من يمكنه تحقيق ما خوفه به قد عرف
فيه القتل والضرب والمبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا ذهاب الجاه واتلاف
المال ونحو ذلك واصلنا يعني ان الاصل المقرر عندنا يحنيفه واصحابه ان المكره
ان كان ملجأ يعارض اختياره الفعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما ان يكون المكره
من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق وكان نافذا
والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحمل كون
الفاعل آلة للحامل كالزنا كان حكمه على الفاعل وان احمل فان من جعل الابدال

الحنفية انه قد تحقق في الحال الرضا بالسبب دون الحكم فصح التزام المال
موقوفا على تمام الرضا بمنزلة اختيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم
فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل الحكم يتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضا به الحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قالوا في جانبها الخلع
صحيح من جانبها لزوجها مبينا فلا يقبل خيار الشرط وجهه قولهما ان الخلل لعدم
رضاه والاختيار في الحكم دون السبب وصح ايجاب المال لوجود الرضا في
السبب وتحقيقه انما يدخل في الحكم دون السبب وهو لا يؤثر في الخلع بالمنع
شرط الخيار لان اثره في المنع ولم يوجد في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع
فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما
دخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع
اجب لانه الذي كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل
على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يلزم المنع اللزوم لان الطلاق
مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع
يوجد من المتبوع ابدا قوله وان كانت الى الافعال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا
ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن محلها اهلا في محلها واما الفساد
فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز الصرف بعد زوال الاكراه صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه
بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينفسخ
النفاذ والنظر في حق الاكراه من الضرب او الحبس يفوض الى راي الحكم قوله وكذا
اي مثل الصرف فان التي لا ينفسخ الاقارير كلها من المالية وغيرها في انها لا تفسد

اربعة اختيار السبب والحكم والرضا بها ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا
به مع الفساد وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب
والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بها ففي كل من الهزل والاكراه يوجد بيان من
الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه
اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لتمام
غاية مرجوحيته فيظهر وقوع الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في
كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين في الاكراه
اقوى من حيث ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر
في غاية الاحكام ونفاذا لتصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد
الاختيار لا يوجب المرجوحية بان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ
بانه اذا انعقد يبعد ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل اي الاكراه بقبول
المال بان اكره على ان يهب لفلان وحبس على ان يقبل من زوجها الخلع على الف
فقبلت ذلك منه وهي في محوله يقع الطلاق لانه لم يوقف الا على قبول وقد وجد
ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغير فقبل الطلاق
لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترطنا اتصال الاكراه بقبول
المال اي ان يحذف عما بان يكون المرأة لانه تواكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق
لان الاكراه لا يمنع قبولها المال لانها التزمت المال طائعة بما آثر ما سلم لها من البضع
واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام
المرأة المال والرضا به فان التزمه وقع الطلاق ولزم المال وما لا فلا طلاق ولا مال
وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويسقط المال بغير توقف على الرضا بسر قبول

تبديل ذات الفعل وقد يسلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد
فقتله يقتصر 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 الحامل انما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حولان
فقط دون الجزاء اذ الكفارة المذكورة يجب بها الصوم على كل من الفاعل والحامل
قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد لا اليد والكفارة المترتبة على قتل مقتصرة
على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد
باكراه الغير عليه كما في الكلام عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جاز على احرام نفسه اما الفاعل
فبقتل الصيد واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد
لم يجاوز الفاعل فيه ما وجب به من الجزاء والمأثم وهو ما يكون تبديل محل الجناية
مسلوما لتبديل ذات الفعل كما اذا كره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم
على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل
التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من يد الحامل يكون تصرفا في ملك الغير
على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل
وجعل تمام العقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع
وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد قال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس
مما يحتمل كون الفاعل آلة له اذ لا يصح ان يجعل التخلص للغير في الفعل من
حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يعد احد على
الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره غير

بالاكراه الملجى وغير الملجى لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب فانما يوجب
الحقوق باعتبار رجحان الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا
وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه
ان الصدق هو الاصل فى وجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يصلح دليلا على
عدم المخبر به هو المفهوم من الكلام قلنا المعارضة انما تبقى للمدلول لا للدليل
فغايته انه لا ينفى رجحان جانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق فاذا
والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر
على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل بشئ من احكامه
المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائما فافطر فانه يفطر
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على
اكل الغير فقد اختلف الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا
فى الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغى ان يكون
الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان
لانه اما ان يكون يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر
على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما
حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم مخالفة الحامل
لطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف
رضاء الفاعل وهو معنى فعل فى محل معين فاذا فعل غيره كان فاعلا لما امره
او مكرها او ورد ذلك فى الاسلام سالبين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم

القصاص انما هو بسبب جنايته بما مر وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل بقي
الامر في حق الاخر وعندي في حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان
مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة يقتضيه الطبع بمنزلة
آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الامر
فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يحيى على دين غيره ويكتسب الامر غيره لانه
فعل القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولهما
وهو انا آلة بمنزلة محل الجناية اذ الجناية تحيق بكون على دين الحامل وهو لم يأمر
الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الامر الى كل من الحامل
والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في
معصية الخالق وايثار نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المعصوم بما في وسعه وفي
هذا الكلام بيان لزوم تنزيل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مع ما فيه من
يحتمل كون الفاعل آلة ولو ههنا الى ان نفس الفعل يحتمل ذلك لكن القصور لكون الى
الامر لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الافعال ٥
قوله فالجنايات انواع بامكان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق فلا من يتسبب
وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها
عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصة فالجنايات اما ان يحتمل
السقوط او لا الثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا ففي هذا الاعتبار ثلاثة انواع
نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فحقوق الله اما
ان يحتمل السقوط او لا وكل من هذه الاقسام حكم يبين في الكتاب قوله والرابع

الاسلام من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية سقط وان لم يحتمل ذلك لكن
لو رجع لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة يحتمل
ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم
يصلح ان يكون الرمي بمنزلة السيف والطرق فانما يمنع دليله من حيث اعتبار الجناية
واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل
ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين بحيث نسبة احدهما الى الغير فيكون
الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق
من حيث انه قوله وكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة
فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف المال ينسب الى
الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للقابل
على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو
مقتصر على الفاعل ولا تسع شوتاع لولاء الغير من يجب عليه الضمان كما في
الرجوع عن الشهادة على العتق ولا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام
انسب قوله وان لم يلزمه شيء هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل
الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم
الى الحامل ابتداء لانقلاب الفاعل آلة على ما ذهب اليه بعض المشايخ فمن حيث
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء لو اكره
على رمي الصيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه
على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لانه نفسه عمدا وعند
ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله سنة لان

الحرمة وهي اما في حقوق الله او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون ترك
حق من حقوق الله غير محتمل للسقوط كالايمان او محتملا كالصلوة وقد يكون
ترك حق من حقوق العباد لعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجرائه الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق
من حقوق الله غير محتمل السقوط بحال وذلك لان الكفر كفر صورة والاحكام
متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان
القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان فالاكراه على
ترك الصلوة اكراه على حرام على لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن اهل
للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال الكن الصلوة حق من حقوق الله محتمل للسقوط
في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحوها من العبادات قوله وزنا المراة من هذا
القسم يعني اذا كرهت المراة على الزنا فمكنها من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي في حقوق
الله المحتمل للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فرخص 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 وزنا المراة من هذا القسم
ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك
الحرمة اما في حقوق الله الى آخر مشعر بان تلك الحقوق تعم الحرمة ومتعلقها فان
الحرام مؤاخذ كله الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة
مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تسامح و
التحقيق ان المعصية من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا يسقط ابدا لكن يحتمل
الرخصة وبعد هوى الرجل الكفر على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة

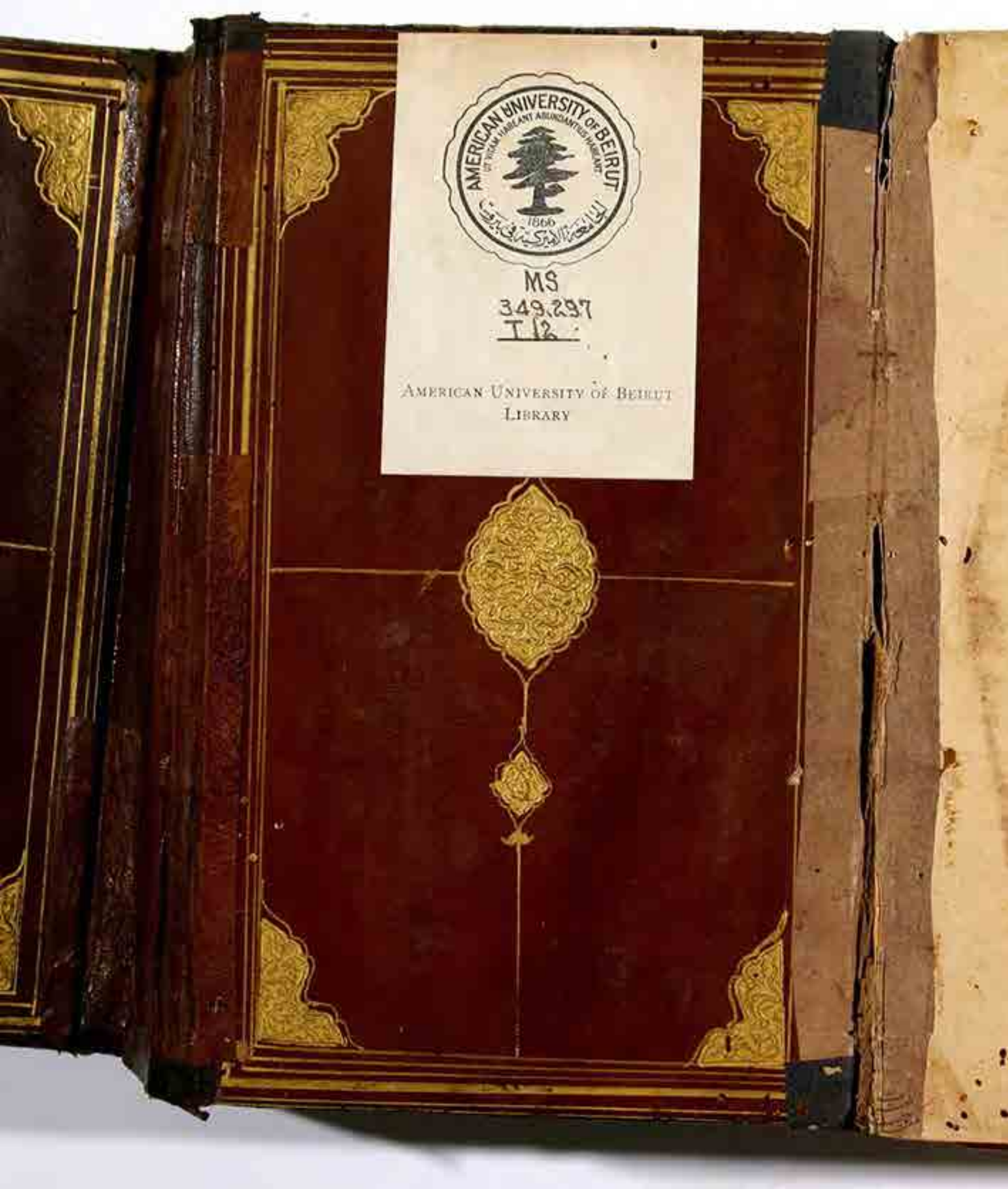
زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة وانما المراة تمكنه من الزنا فزناها من جملة
ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يد اورجله فوات النفس فوات
اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل
على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل
لان طرف المكره في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف
الغير ليأكله واما الحاق الاطراق بالاموال فانما هي في حق صاحبها لا في حق الغير فان
الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا
قيل اما من حجة ان من لا نسب له لا يمنع ارث الميت واما من حجة انه لا يجب النفقة على الزاني
لعدم النسب ولا على المراة لئلا يمنعها عن ذلك فيهلك الولد والوكد في وصول كون
المراة مزوجه وان لا ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج
ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح الزنا
حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقي الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ يخوف
تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت
في الاكراه دلالة 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 الملجئ فلا يبيح الزنا
لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحل
قوله وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة
لا تحتمل السقوط بمعنى لا يحل تناولها قط لكن قد يرخص للعبد في فعل مع بقاء

الحرمة

في الجملة بالاعذار خلاف الايمان ويجب الضمان اى يجب على من اكل غرم على الكلاء
مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط
وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه يضاف
الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكر ههنا تصريحا بالمقصود وهو
للكتاب على وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى وبلطفه
العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق وسئله الهداية الى سواء الطريق
وقد اتفق صحبة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين
وسبعمايه فواغ بيان البيان واساءة الاقلام من نظم ما جمعت من الفرايد ونثر
ما سمعت من الفوايد وضبط ما ركبته آمطايا الذكر في ظلم الهواجر والتجمل لاسفار
السهر في ظلم الدياجر وودعت في نعشه حسب الدهر ولوذ الكرى وعبد
الصباح محمد بقوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة
على رسوله محمد وآله واصحابه البررة الكرام وهذا
الكتاب المسمى بالتلويح شرح التوضيح بعون الله
وتوفيقه وقع العصر يوم الجمعة
السادس من ربيع الثاني
من سنة ٧٩٢

العبد الفقير الحقير الى الله القوي الكاتب عبد الواحد الحلوي الحنفي اعفر له
يا ناظرا سل الله رحمة على المصنف واستغفر لصاحبه واطلب لنفسك
من خير ترجيه ما من بعد ذل الرغم انا لكاتبه وكتبت في بلدة احمد اباد من بلاد

وحرمة كما في حق المرأة حتى يكون عفو الملجأ لان شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه على
اسمعنا الان الحد الزجر ولا حاجة اليه لعدم الاكراه لانه كان يزجر الا حين خوف فوات
النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانما اقمنا الالة لا يدل على
الطواعية لانه قد يكون طبعا بالجبلة المركبة في الرجال واما ما في حقوق العباد عطف
على اما في حقوق الله تعالى فانا لا نسلم ان مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال
ووجوب عدم الالمام حق للعبد والحرمة متعلقة بترك التعرض لما ذكرنا في حرمة اخر كلمة الكفر
الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة
الالف مال المسلم لا يسقط بحال لانها لظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو
اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة التلف فوق حرمة المال لانه يمكن
استدراك ما يحصل صاحبه ضمانه بتلف الجزاء وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم
لا يزول بعصمة المالك فتبقى صفة قبح بفعله حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه بالاكراه على
الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن تناول الميتة
من الجوع حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات حتى قيل الا انه لما لم يكن كذلك وجب
ان لا يمتنع عن التناول فيها من باب الجزاء الذي فيه دار الحكم بالاستثناء فعلوا كان عهيدا
ان يهما الله ولما كانت الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد شبهة
حقوق الله الخ الحرمة التي لا يسقط والحق والعبد المحتملة لرخصة وحكما حكم اخوية يعني ان هذا
القسم كالقسمين السابقين اللذين هما قسما الحق الخالص وهذا يظهر ان ما في قوله المراد
بالاخوية حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل لكن لا يسقط وهما حق الله فساعدان
احتمال السقوط وعدمه في القسمين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها
وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا يسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط


AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
1866
MS
349.297
I12
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
LIBRARY