



توضيح مع التلويح

هذا كتاب مباح وتأليف فصيح هو المسمى بالتوضيح شرح للتفقيح قد الفهما العالم الرباني
والعامل الصمداني الحبر الاعظم والتحرير المعظم قدوة المصنفين وعمدة المؤلفين اعني
سيدنا ومولانا عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة مع
حاشيته المسمى بالتلويح الذي الفه مولانا سعد الملة والدين التفتازاني رحمهم الله
تعالى ببرحمته السبحاني قد اهتم بطبعهما وتمثيلهما افقر الفضلاء شريف مخدوم
المعتصم الرئيس بن قاضي عبد الرحيم البخاري بشركة شمس الدين بن
حسين القورصاوي في المطبعة الايمبراطورية الكائنة في بلدة قزان
من بلاد الروسية في ستة الف وثلثمائة واحد من الهجرة المباركة
المحمدية على صاحبها افضل الصلوة والتحية

اذن بطبعهما وتمثيلهما من طرف نظارة المعارف الروسية
في سنة الف وثمانمائة وثلاث وثمانين من التاريخ المسيحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي احكم بكتابيه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى
اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء او قد من
مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا ووضح لاجماع الراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا
حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجها ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة
على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله بواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام
مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق
العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البين واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب
والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * وبعد * فان علم الاصول الجامع
بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول
القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التتبع مع شرحه المسمى بالتوضيح
للإمام المحقق والتحرير المدقق علم الهدى وعالم الدراية معتدل ميزان المعقول والمنقول ومنفتح اغصان
الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط
واف ونصاب كامل من خزائنه كل منتخب كاف وبجر محيط بمستقصى كل مد يد وبسيطو كنز مغن عما سواه
من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع
وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جابديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع
منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما افتق بهارتق آذانهم اولو الابصار
ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار
الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلا الدهر افئدة تهوى اليه
واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره
بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسرارهم عن اللالي بالاصداق لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا
يفتح بنان البيان ابو اب مغلفاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائك في خيام الاستار مقصورة

تري حوالهاهما مستشرقة الاعناق ودون الوصول اليها عيننا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام
لا كوههم من الالهام ان اخوض في لبحج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واطهر
مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعباه واذل شوارب صغابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بياننا
وضوحا فطقت اقتحمت موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل
صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونانز فاعلاله الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى
استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتباب ثم جمعت
هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده
وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط
المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاني الازهان
وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على
ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعر جافي عيون الذرية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسبحم الغاوص
في بحار التحقيق الفاض عليه انوار التوفيق ما ودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن
حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع
بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة
والتأييد والملي بافضاضه الازابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل *

كتاب التوضيح

لبس ————— الله الرحمن الرحيم

حامد الله الاول والثاني ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا
* وبعد * فان العبد المتوسل الى الله باقوى النرية عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد جله
وانجح جله يقول لما وفقني الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن
شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سؤدت
كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ 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 عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض
بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسدة على قواعد المعقول وتعريفات مرصنة بعد ضبط
الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم
الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم
عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

* قوله * حامد احوال من المستكن في متعلق الباء اى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة
الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين
الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله
فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قيما للابتداء
حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذا ابتداء

بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء
 به حقيقة وبالأخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والأجماع المنعقد
 عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامداً حالاً من فاعل
 يقول لأن قوله وبعد فإن العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على
 النسخة القديمة المخالفة عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه * وأما تفصيل الحمد بقوله أولاً وثانياً
 فيحتمل وجوهاً الأول أن الحمد يكون على النعمة وغيره فإله تعالى يستحق الحمد أولاً لكمال ذاته
 وعظمة صفاته وثانياً لجميل نعمائه وجزيل الأثمة التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب * الثاني
 أن نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولاً وإيجاد وإبقاء ثانياً فيحمد على القسمين
 تأسيساً بالسور المفتحة بالتحميد حيث أشير في الفتحة إلى الجمع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف
 إلى الإبقاء أولاً وفي السبأ إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانياً * الثالث الملاحظة لقوله تعالى
 وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق بالحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله
 ويصل إلى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين
 رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الإشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم أن الحمد لله
 رب العالمين * فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والألاء في دارى الفناء والبقاء فما
 معنى قوله ولعننا الثناء إليه ثانياً أى صارفاً عطا على حامداً * قلت معناه قصد تعظيمه ونية
 التقرب إليه في كل ما يصح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات
 فإن نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه
 إشارة إلى أن الأخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء
 من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس عالماً بأنه المستحق للثناء وحثاً فإن قلت من شرط الحال
 المقارنة للعامل والأحوال المذكورة اعنى حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية * قلت ليس الباء
 صلة لا ابتدأى بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عر في يعتبر
 ممتداً من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة
 فإن قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناوياً للحمد وعاز ماعليه ليكون مقارناً
 للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أى وحامداً ثانياً بمعنى
 عاز ماعليه فلا يلزم الجمع * قوله وعلى أفضل رساله مصلياً لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو
 دين الإسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار
 الدعاء له نلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام
 على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل عليه السلام امر جلي لا يخفى
 على أحد * والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار * والمجلى هو السابق
 من أفراس السباق * والمصلى هو الذى يتلوه لأن رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة
 وتكريرها أو إشار بالمجلى إلى الصلوة على النبي وبالمصلى إلى الصلوة على الألائل لأنها إنما تكون ضمناً
 وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرابين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة
 بالكناية والتخييل والترشيع وما في الرابعة من التمثيل وأن تقديم المعمولات في القرابين الثلاث
 الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام إذ الحصر لا يناسب المقام وإن انتصاب أولاً وثانياً على الظرفية
 وأما التنوين في أو لامع أنه أفعل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضلى والأفاضل فلانه ههنا

ههنا ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته
صفة لم يصرفه تقول لقيته عاما واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما ولا ومعناه في الاول اول من
هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام * قوله * سعد جده فيه ايها اذ الجد البخت واب الاب
* قوله * وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمن
لمعنى التشرىف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلانه الى جانب المعنى * قوله * وفرض من
فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والحنام الطين
الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لا احتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المحتوم الذي لا يطلع
على مخزونات ولا يحاط بمستودعائه ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته
بعد التمام بمنزلة فض الحتام * قوله * مؤسسه على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط
المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود * قوله *
وترتيب انيق اي حسن معجب يريده بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث
والابواب على الوجه الاحسن الاليف لم يسبقني والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى
المعالي * قوله * لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية
من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع
الظاهر موضع الضمير وتعديته البلوغ بالي لجعله بمعنى الوصول والانتها * قوله * سميت هذا
الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثاني
لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهه ان الضمير
في انما له للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلفاته وانما مثل هذا الشرح
مع اشتماله على الامور المذكورة يصالح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح *

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه
لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء
يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منعقر * من محامد اصولها من مشاريع الشرع
ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ربح الصبا *

* قوله * اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور
ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى
متعين لتوجه المحامد اليه لا يقتصر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة
والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره
ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدير يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان
ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى
في العمل بالسنة ان يذكر التسمية بالالسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان
يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة
الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة الثمر من النمرة

يفرق بين الجنس وواحده بالناء واللفظ مفردا لانه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى مناكله الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمر الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا حرازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو * قوله * من محمد حال من الكلم بياناه على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحسب بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صالح الجمع المنكر بيان للمعرف المستغرق لما سيجى * من ان النكرة تعم بالوصف كأمراة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه او غيرهابالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قول او عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يرددها المنعطفون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بهار روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهيبها المستوى مطلع الشمس اذ استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعم السحاب وتشخصه فى الهوى ثم تسوقه فاذا علوا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثاب والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلبيح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبى عن تعجيبك من اعتقاد انصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكن الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عند بمنزلة دوحه لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثانيا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عندك هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبتنى على علم الشرايع الاحكام وشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبى عن الاستمرار *

على ان جعل اصول الشريعة مهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل التشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال التشابهات على مذهبننا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لا ابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول الى ما يشاقون اليه من العلم بالاسرار التى اودعها فيها ولم يظهر احد امن خلقه عليها والنصوص منصة عرائس اكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه مرفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القاييس بها الحكم فى القيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها

* قوله * على ان جعل تعليق الاحكام ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه دلالة على جلال قدره والشريعة نعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الروية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلمة ومباني الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتهديداتها وتسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام * قوله * بنى على اربعة اركان بمنزلة البديل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتمجى اليها يامن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبهة الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحاً والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعت حاله والمعلم الاثر الذى

يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
 فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام
 في متن السنة ولاخفاء في تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام
 الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية
 في الحفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل
 على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الحفاء ومجمل هو دونه وسيجي
 تفسيرها * قوله * مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضرورية على المتشابه محيطه به
 بحيث لا يرجي بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة
 انزاله ابتلاء الراستخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم
 باساره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب
 كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذا ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على
 خلاف هواه وعكس متمناه * قوله * بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك
 بالجام لكي تقف ولا تجري * قوله * اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في التشابهات والايديع
 متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون ودیعة عنده وانما عداه بفي تسامحا
 وتضمينا بمعنى الادراج والوضع * قوله * منصة بفتح الميم المكن الذي يرفع عليه العروس
 للجلوس من نصبت الشيء رفعتة والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراسهما
 يجمع الموءنث على عرائس والمذكر على عرس بضميتين وفي هذا الكلام نوع خزانة لان المعاني التي
 اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج
 افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص
 فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص
 بمنزلة العروس على النصبة * قوله * وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل
 او خطابه المفصول الذي يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل
 او المفعول وهذا من عطى الخاص على العام تنبيهها على عظم امره وفخامة قدره اذا السنة ضربان قول
 وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنی عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام
 * قوله * مارفع اي مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم
 في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض *

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة
 سعد بن جده وجد سعد يقول لما رأيت فحول العلماء مكبيين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه
 اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب
 عليه للشيخ الامام مقتدى الاثمة العظام فخر الاسلام على الپزدوى بواؤه الله تعالى دار السلام وهو
 كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته
 في دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاطة اي
 لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاط عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه

وحاولت اى طلبت تبين مراده وتفهيمة وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمة موددا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بدريعة وتقيقات غامضة منيعة تخلص الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والابجاز متشبها باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمنعه به مؤلفه وكتابه وقارؤه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم *

* قوله * جليل الشأن اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفاقها مركز اى مدفون من ركزت الرمح غرزه في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفيتين والحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذق الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المتقنة من نكت في الارض بالقصيب اذا ضرب فائر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية اللطيفة في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللمحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللمحظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول تحت المجدع وشذبه اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشنايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تدخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشافخ * قوله * موددا فيه اى في ذلك المتقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضائرات التي يأتى بعد ذلك * قوله * الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فليل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه العريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انها هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية القصاحة على ما هو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ماعداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولفظ مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلماذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفارقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز * وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كافى في الاعجاز

بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثبات بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاثبات بمثل القرآن مع كونه معجزا فاما معنى قوله ابلغ من جميع ماعداه* والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاثبات بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه* والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محقا ومقدرا حتى لا يمكن الاثبات للغير بمثله* وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما هو يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ ماعداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاثبات بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه*

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص امانع يعرفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا* واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امورها اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبين ان هذا الاسم لاي شىء وضع* وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاي شىء وضع فالتعريف الذى ذكر في المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغائية اى العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا فاعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجة اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا يضح هذا التعريف الاسمى

* قوله * اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما مقاصد الفن او الاثبات المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مزيل ببابى الترجيع والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليميز العلم عنده قال المصنف هو الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول

واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف
 اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من
 المركب والمصنف قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف
 اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى
 الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان
 اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها
 أولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتدكيره واللقب
 علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش
 ونجاة المعاد وذلك مدح * قوله * اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضامى وهو
 الاصول والمضامى اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة
 توفى معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى
 الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضامى بالمضامى اليه باعتبار
 المضامى مثلا لدليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث
 انه مبنى له ومستند اليه * فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبنى عليه الشئ من حيث يبنى
 عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع
 الاصول وقيد الحثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره * ثم نقل
 الاصل فى العرف الى معان اخر من الراجع والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا
 الدليل و اشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى
 كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعلى الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك
 يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه
 الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند
 اليه ولا معنى بمستند العلم ومبتناه الادليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل
 مراد قطعاً فإى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره * فان قلت ابتناء الشئ
 على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعاً قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشئيين محسوسين
 وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر
 او اراد ما هو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه
 مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره
 والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصح تفسيره بالابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء
 المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر
 وما شبه ذلك ابتناء عقلى * قوله * واعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها تحقق
 وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة فى نفس الامر ولا بد
 فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكفنة
 بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور
 بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل
 المحصورة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء

الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو التمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بساطة على أن الحق أنها يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية* إذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بآرائه أسما أما أن تكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الأول أمان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء^٥ أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالاثبات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بآرائه تعريف اسمي يفيد تعيين ما وضع الاسم بآرائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم إجمالا كقولنا الأصل ما يمتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الاسميا إذا لحاقها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا إذا لها مفهومات وحقايق* فإن قلت ظاهر عبارته يشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة* قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لأنه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة المطالبة لوجود الشيء^٥ المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء^٥ بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بأنه قد يتخذ التعريف الاسمى والحقيقى إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء^٥ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلاً تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريف حقيقيا* قوله* وشرط الكلا التعريفين أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالطرد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه وأما العكس فآخذة بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان إنسانا فلذلك قال أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم آخذة من أن عكس الإثبات نفي ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بالمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها* قوله* ولا شك أن تعريف الأصل اسمي لأنه تعيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشيء^٥ مع وصف ابتداء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لأدخله في بيان فساد التعريف إذا عدم الأطراد مفسد له اسميا كان أو غيره وفى الجملة تعريف الأصل بالاحتياج إليه غير مطرد إذا لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل لأن ما يحتاج إليه الشيء^٥ أمداد داخل فيه أو خارج عنه والأول أمان يكون وجود الشيء^٥ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيمته السريرى^٥ والثانى أن كان مافيه الشيء^٥ فهو

فهو الفاعل كالنجار للسريـر وان كان مالا لجه الشئ فهو الغاية كالجـلوس على السريـر والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الحشـب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحـد منها هو المادـة كما يقال اصل هذا السريـر خشـب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا* وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يقيد الامتياز الا عن بعض ماعد المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج* وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك* وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصله والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل* ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسييا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله *

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالعقـرة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن ان يراد به ما يتنفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اراد بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اى مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها* ويمكن ان يراد بها لها وما عليها مما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يجوز لها وما يحرم لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها ببقـى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين* ويمكن ان يراد بها لها وما عليها مما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف* اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها

وما عليها وان اردت مايشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة انها لم يزد عملا لانه اراد الشمول اى اعملى الفقه على العلم بها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر*

* قوله* والفقه نقل للمضاي تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاي اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ماله وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ماله وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالآخرى احترازا عما ينتفع به النفس او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام والمشرع بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها* والاقسام اثني عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فيباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد راجح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تمزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالمهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر 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 لانها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كفى النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه* فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيها يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاثبات بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفوه من الله تعالى اوسهوه من العبد او نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث* الاول انه جعل ترك الحرام مالا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي

وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى* وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مشوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه* والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة* فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز* قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها* والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما* والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس* ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهوم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات *

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطاح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى امانظرى واما علمى فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للمشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر *

* قوله * وقيل العلم حرف اصحاب الشافعى رح الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل او لا والعلمى اما ان يكون العلم به حاصل من

دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل
 من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام
 الغير مأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم
 بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية
 النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الأجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى
 وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية
 * قوله * يمكن أن يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر إلى آخرى نسبته إليه
 بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء
 أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس
 بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمرادو إلا لکن ذکر
 الشرعية والعملية تذكر أرباب المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى
 هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية
 المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد
 القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطاح الأصول فأحتاج إلى تكلف
 في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم قد ذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف
 على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع
 كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى
 ووجوب تصديق النبي عليه السلام لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري
 وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من
 هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية
 بمعنى التوقف على الشرع وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب
 قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع * ولقايل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان
 ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت
 شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام
 ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غاية
 أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الإيمان ونحوه
 على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع * قوله * ثم الشرعي أي المتوقف
 على الشرع أما نظري لا يتعلق بكيفية العمل وأما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لأخراج
 النظرية ككون الأجماع حجة وهذا إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطاح شاملا
 للنظري وفيه كلام سيح * قوله * أي العلم الحاصل قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بأحكام
 وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم العقل
 حاصلًا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم بالأحكام إذ الحاصل من الدليل هو العلم
 بالشيء لأنفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم
 من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد
 المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة

الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجود الشيء لوجود المقتضى أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه * قوله * ولا شك أنه مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة 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 أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فيجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضاً قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاماً أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات *

ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الأشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقى في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال بالافتضاء أي الطلب وهو ما طلب الفعل جازماً كالإيجاب أو غير جازم كالندب وأما طلب الترك جازماً كالتحريم أو غير جازم كالكرهية أو التخيير أي الإباحة وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم أن الخطاب نوعان أما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير وأما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوك سبب للصلاة والوضوء شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لأنه داخل في الافتضاء أو التخيير لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجود من باب الافتضاء لكن الحق هو الأول لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً *

* قوله * ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين لالحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وإن كونه تعريفاً للحكم الشرعي إنما هو رأي بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للأفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفس الأزلي ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطاباً فسر الخطاب بالكلام الموجه للأفهام أو الكلام المقصود منه أفهام من هو متهم لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعاله وألا لم يوجد حكم أصلاً إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل

المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم الخطاب وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكامه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لآخوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل وترك المكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة* وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر* قوله* وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه* الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكنه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق* الثاني انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فيتناهى التعريف والتحديد* الثالث انه غير جامع لاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية التجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصنف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفه اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات وموثرات والحادث يصلح امارا ومعرفا للتقديم كالعالم للصانع* وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحبود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل* واما الثالث فالتزيم بعضهم وزاد في التعريف قيد اعممه وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية التجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي وضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخل في الاقتضاء او التخيير اى في التكليفي لانهم افهموا ان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطاح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح* واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي

الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطاً له اوسببياً اوما نعا *

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا اى بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالحلف على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحاً وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفاً للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا تصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بدمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لاعينه وسيجى في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفاً نحو آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لاثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج آمنوا وفاعتبروا اى من الحد مع انها حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نغنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانها من افعال القلب *

* قوله * وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفاً للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مفيداً فخرجاً لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكن الحد اعلم من المحدود *

لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع * قوله *
فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى
آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان
الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل
فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية
* قوله * والفقهاء يريد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب
والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم به
* قوله * يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
ما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد
فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب
به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحرير
ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين
ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب قوله افعال وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى
ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم
يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير اخرى ونارة الوجوب والتحرير
كما فى اصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم
تعلقها بفعل الصبي انما هى متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي
ورده المصنف اولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان
تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال
لا يتأنى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة
الى الصبي الا وجوب الاداء من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله
او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال
وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع
او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مأمر بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهو ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف
له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الأفعال افعال الجوارح
الحامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما

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 خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل انه يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى *

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم او وارداً في صورته يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نغات كونها عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلاً وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحاً جامعاً ومانعاً على هذا المذهب واما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية *

* قوله * والشرعية ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكماً وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الى اخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكراراً وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى اخره تعريفاً للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعى لكن ذكر الشرعى تكراراً البتة باى تفسير فسر * قوله * فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبها او نديها وقبح البخل والتكبر اى حرمتها او كراهتها وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه * واقول انها يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملاً على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبيان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكله نسى ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا *

ولا يزداد عليه اى على حد الفقه المصطاح التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التى في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تنتهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجمل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال *

* قوله * ولا يزداد عليه المصطاح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقيها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لا يسمى فقيها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم * قوله * ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالنشين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطله اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تنتهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطه تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من

ولا يزداد عليه اى على حد الفقه المصطلح التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل

الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التى في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تنتهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للمجهول به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال *

* قوله * ولا يزداد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقيها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لا يسمى فقيها بمعنى انه لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضرورات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم * قوله * ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلاثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تنتهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليها تفصيليا لانه لا ضابطه تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من

عليه فجوابه أو لا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به * وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى *

* قوله * بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او يحكمين فالعالم به مع الملكة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته * قوله * مع ملكة الاستنباط اى العلم بها ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه * قوله * لا المسائل القياسية اى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين وامام من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور * نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية ما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لامثيت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اباحت الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاجماع وايضا ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد * والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد * والثالث 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 اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر * والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كمار جعوف في كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله عنها ولم

ولم يقدح ذلك في فقاہتہم وان ارید الظہور علی الاعم الاغلب فهو غیر مضبوط لكثرة الرواة وتفرقہم فی الاسفار والاشغال* ولو سلم فیلزم ان لا یكون العلم بالحکم الذی یروہ الاحاد من الفقه حتی یصیر شائعا ظاہرا عن اکثر فیصیر فقہا وبالجملۃ هذا التعریف لا یخ عن الاشكال والاختلال * قوله * فجوابہ اولاً مشعر بان ما ظهر القیاس نزول الوحی بہ فهو خارج عن الفقه للقطع بانہ ظنی ثم ما ورد بہ النص او الاجماع ایضا انما یكون قطعیا اذا كان ثبوتہما ایضا قطعیا للقطع بان الاحکام الثابتة باخبار الاحاد ظنیة * قوله * وثالثا هو الذی ذکر فی المحصول وغیرہ ان الحکم مقطوع والظن فی طریقہ وتقریرہ انہما دل الاجماع علی وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد فی ذلك حتی صار متواتر المعنی وهذا معنی اعتبار الشارع غلبة الظن فی الاحکام صار ذلك بمنزلة نص قطعی من الشارع علی ان کل حکم یغلب علی ظن المجتہد فهو ثابت فی علم اللہ فیكون ثبوت الحکم المظنون قطعیا فیصح اطلاق العلم علی ادراکہ هذا علی تقدیر تصویب کل مجتہد فان قیل المظنون ما یحتمل التقیض والمعلوم ما لا یحتملہ فیتنافیان فلنا یكون مظنونا فیصیر معلوما بملاحظة هذا القیاس وهو انه قد علم کونه مظنونا للمجتہد وكل ما علم کونه مظنونا للمجتہد علم کونه ثابتا فی نفس الامر قطعیا بناءً علی تصویب کل مجتہد واما علی تقدیر ان المصیب واحد فکانہ ثبت نص قطعی علی ان کل حکم غلب علی ظن المجتہد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الی الدلیل وان لم یکن ثابتا فی علم اللہ فیكون وجوب العمل بہ او ثبوته بالنظر الی الدلیل قطعیا لکن یلزم علی الاول ان یكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام* وعلى الثاني ان یكون الثابت بالنظر الی الدلیل الظنی وان لم یعلم ثبوته فی الواقع قطعیا* وانت تعلم ان الثابت القطعی ما لا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وغایة ما امکن فی هذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین فی شرح المنہاج وهو ان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً للدلیل القاطع وكل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انه حکم اللہ تعالی والالام یجب العمل بہ وكل ما علم قطعاً انه حکم اللہ فهو معلوم قطعاً فکل ما یجب العمل بہ معلوم قطعاً فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعی والظن وسیلة الیہ وحده انا لا نسلم ان کل حکم یجب العمل بہ قطعاً انه حکم اللہ تعالی لم لا یجوز ان یجب العمل قطعاً بما یظن انه حکم اللہ فقلوہ والالام یجب العمل بہ عین النزاع وان بنی ذلك علی ان کل ما هو مظنون للمجتہد فهو حکم اللہ تعالی قطعاً كما هو رأی البعض یكون ذکر وجوب العمل ضاعفا لامعنی له اصلاً*

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقیاس وان كان ذا فرعا للثلاثة لما ذکر ان اصول الفقه ما یبنتی علیہ الفقه اراد ان یبین ان ما یبنتی علیہ الفقه ای شیء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان کل واحد مثبت للحکم اما القیاس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الی الحکم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الی الثلاثة الاول اذ العلة فیہ مستنبطة من مواردہا فیکون الحکم الثابت بالقیاس ثابتاً بتلك الأدلة وایضاً هو لیس بمثبت بل هو مظهر اما نظیر القیاس المستنبط من الكتاب فلقیاس حرمة اللواطۃ علی حرمة الوطی* فی حالة الحيض الثابتة بقوله تعالی قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض والعلة هی الاذی* واما المستنبط من السنة فقیاس حرمة قفیز من الجص بقفیزین علی حرمة قفیز من الخنطة بقفیزین الثابتة بقوله علیہ السلام الخنطة بالخنطة مثلاً بمثل ید اید والفضل ربوا* واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظیرہ قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة یعنی قیاس حرمة وطي* ام المزنية علی حرمة وطي* ام امته التي وطئها والحرمة فی القیاس

عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطى
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول *

* قوله * واصول الفقه ما سبق كانه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم
من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحى او غيره
والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع
والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والا اول ان تعلق بنظمه
الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصبة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس
واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول
نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من
الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك
في الاحكام ثم الثالثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من
وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعاً للثلاثة لا ابتناءه على علمه مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثار القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من
الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع
القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة * واعترض بوجه الاول انه لا معنى للاصل المطلق
الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان
فرعاً الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب
عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم
لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم
الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في
صورة اخرى وهو معنى الاصلة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يقتصر الى السند فينبغي ان
لا يكون اصلاً مطلقاً والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلاً في مفهوم الاصل
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصلة وابتناء الفرع عليه
كالكتاب مثلاً اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في
الحقيقة مبتنياً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل
في الاصلة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد
فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه
و اثر البعيد انما هو في الوسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى
واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس
بمثبت بحكم الفرع فضلاً ان يكون قريباً ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم
الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم
وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى
الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه
غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون

يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبتته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه
وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له
وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة
على الحكم فان المستدل به لا يقتدر 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 على ما يثبتته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد
زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني *

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية
التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية
والكلام * وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والمجلد فانه وان اشتمل
على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لاعلى وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبينى عليها النكت الخلافية *

* قوله * وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى
اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق
على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب
مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في
البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من
مبادئ اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى
معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك
سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة
ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها
افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة
فقهنا ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعموها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا
في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الاعلى
طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك
الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من
تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات
وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا
عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما

يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان
الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثر واكثر فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه *

ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه اى اذا
استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس
فهو ثابت و اذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات
الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن
ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة فى
قضية كلية هى مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى
صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل
القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم
فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت
الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق
التضمن * ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على
شروط تذكر فى موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون
القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل
الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا
يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل اليها المجتهد بها الى الفقه فان
المتموصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد
منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد
والمقلد والادلة الاربع انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد
فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأى ابي حنيفة رحمه الله وكل ما ادى
اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء
فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى
يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا
على وجه التحقيق لا يتنافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد
حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول
فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام
يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا
الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة

عبادة او عقوبة ونحو ذلك ما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذ اعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام *

* قوله * ونعني بالقضايا الكلية * اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا * ومن حيث افادته الحكم اخبارا * ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة * ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا * ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة * ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف للاحتمال عن مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط * والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول * او بالعكس ويسمى الشكل الرابع * او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني * او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث * مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالجج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط * وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى * وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتمدة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه * قوله * وان يكون

القياس قد ادى اليه رأى المجتهدين يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء لبحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد اوسبق 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 مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه * قوله * ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة * قوله * يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم *

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن

احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحذف هذا العلم اى اذا كان حذف اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطى على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتى وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية لمباحث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمباحث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هى بمباحث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا او رباعيا قد يما او حاديا او غيرها * فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التى هى مسائل هذا العلم * والقسم الثانى يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا * الاول ما يكون بمباحث عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة * والثانى ما يكون له مدخل في لحوق ما هو بمباحث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبى ونحوه * والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التى هى مسائل هذا العلم * والثانى اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا * وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكاة الصبى عبادة * واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله *

* قوله * فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشىء الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشىء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحريك للانسان بواسطة كونه حيوانا * والمراد بالبحث عن

عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العلم يفيد الظن * وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للدلالة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة * فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك * قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفترقة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض به ليس اثباته للحكم ههنا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد * قوله * واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون بمحمولاتها في هذا العلم ولا دخل لها في حقوق ما هي بمحمولاتها عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للدلالة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته ارباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان التجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واغواجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته *

ويبحث به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجزور في قوله ويبحث به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويبحث به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام * والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذلك هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول * وقوله * وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قد يم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلاً لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لامثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا *
 *فيما يتعلق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجزور في قوله ويبحث به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويبحث به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام * والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذلك هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول * وقوله * وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قد يم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلاً لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لامثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا **

* قوله * ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول * قوله * كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال * وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطاً لا يحد وان كان مركباً من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعاً الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل * قوله * لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الأدلة الاربعة والبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورهما ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الأدلة والاحكام لاننا رجعنا الأدلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الأدلة للاحكام اجمالاً فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الأدلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الأدلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الاصاله والاستقلال * قوله * فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الأدلة الشرعية معارف وامارات ولوسلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفاؤه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه *

واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن * منها * انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطبيب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الأدوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها باختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطاح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما وردوا من النظير وهو بدن الانسان والأدوية فجوابه ان البحث في الأدوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان * قوله * واعلم ان هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين بتعجب منها الناظر

الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئتين اولا وعلى الاول اما يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فهو موضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فهو موضوع الادلة والاحكام جميعا* واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك* وانما يلزم ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انها تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والافرجة وغير ذلك اذ جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهتموا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطالح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق *

ومنها انه قد يذكر الحيشية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيشية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تالحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيشية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيشية يكون بيانها للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيشية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح وبمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيشيتين ولا يبحث عن الحيشيتين والواقع خلاف ذلك* ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا *

* قوله * ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استيعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا يبان للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم مجئا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكن الصحة والمرض والحركة 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 بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البته * قوله * ومنها ان المشهور * المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه * اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالتنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتهايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان تحدد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الاخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع

في الموضوع متميزين في المحمول* واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكم في صنعها وتنفيذها وهو من اقسام العلم الطبيعي المباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظرا اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع واخرى بياناً للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه* واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فجعلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان الاعتبار في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارض الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز* واما ثالثا فانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء *

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يباحثه لجزئه لعدم الجزئ له فالحقوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ فالحقوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكمالها من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمييزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها

شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعها واحد لكن اختلافها باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم *

* قوله * وانما قلنا استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالانجذاف عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزؤه لعدم الجزؤه ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادئ اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزؤه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والالزم التسلسل في المبدأ فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل * قوله * ولانه يلزم عطى على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلانسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر *

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو ما نقله البنابيين دفتى المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله بقوله الذي كتب فيه القرآن *

* قوله * فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام فنضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والافبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول

الاول مرتب على اربعة اركان في الأدلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس فقد يما
 للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تنمة وتذليلا لركن القياس
 * قوله * الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف اهل الشرع
 على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه
 والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
 تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واطهر فلماذا جعل
 تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
 اليها نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن
 وتمييزه عما يشبهه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان
 القرآن مصدر بمعنى المقرء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف
 بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايع وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا
 وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح
 المصنف بجرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل
 من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون
 عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء فمختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
 منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان
 الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم
 الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك من النبوة
 وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنها في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من
 ابين اللوازم البينة ووضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا
 الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
 والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعد القرآن
 لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحداث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء
 منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة
 لم تنقل اليها بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه او
 الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى
 تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة
 رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية
 من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب
 انها في اوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
 بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز
 تلاوتها للمجنب والحافض انما هو على قصد التبرك والتهيؤ كما اذا قال الحمد لله رب العالمين
 على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو
 لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من خيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا

يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فباي الا ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست باية من شئ من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عموميه يدخل في الحد الحرفي او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كانه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف وتواتر فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شئ *

ثم اردت تحقيقا في هذا الموضوع ليعلم ان هذا التعريف اى نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل اليها الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه *

* قوله * فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انها اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين صورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان

ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الاخر فان قيل يفسر المصحف بها جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الأصولي انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه وينتد ارسونه فلا يشبهه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فبئس كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى * قوله * بل تشخيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تميز الشئ عما يخصه شخصا كان او غيره *

لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتعليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اى نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله * على ان الشخصى لا يحد فان الحد هو القول المعروف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصى لا يحد له تأويلان احدهما انا لانعنى ان القرآن شخصى بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما انا نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهى بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد وعمرو فعيننا بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا اسئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل الشخصى ويعنى بالسورة هذا

المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب فى بابين الاول فى افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيجب فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشارك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثانى فى افادته الحكم الشرعى فيبحث فى الامر من حيث ان يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى *

* قوله * يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافقه ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال لا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالتها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسماله واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة * قوله * على ان الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتبارى وهو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات ولا الى ما ذكر فى تشخصه من التكاليف وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير * قوله * على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد او عمرو او غيرها واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالعبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا

التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تأويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الابالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقة الابان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الابتعد المحال شخصا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقة الابالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التميز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصحاف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والتجو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء * قوله * فان الاعراض تنتهي اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الابتعد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والايات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللفظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللفظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا * قوله * وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم * قوله * ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالمخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتذكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الواردة في الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيب *

الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفهم فلهمذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والمأخض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع من هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهمذا لم اورد هذا القول في المتن بل قالت ان القرآن عبارة عن النظم الدال

على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة *

* قوله * لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والحفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثالث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالادلة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالادلة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة لللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت نادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة للنظم باعتبار افادة المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوفار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة * قوله * المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسر المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل فى قفا نبيك من ذكرى حبيب نبيك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظاما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحتز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السالك ومثله نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه

ومنه اللفظ يعنى التكلم فلوثر النظم رعاية للادب وشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر * قوله *
 بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجات
 فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم بشئ *
 من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم
 حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكن مجنوننا فيد اوى او زنديقا
 فيقتل واما الكلام في ان ركن الشئ * كيف لا يكون لازما فسبحي * فان قيل ان كان المعنى
 قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتي المصحاح
 تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة
 الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مربعا منقولاً في المصاحف تقديرها وان لم يكن تحقيقا
 اوحمل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل
 لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ
 القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويشئت
 الحكم في المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق * قوله *
 بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية
 لا غير * قوله * حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة
 بالفارسية للمجنب والمحاض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة
 الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك
 ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك
 والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى * قوله * لكن الاصح
 انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف
 كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسئلة
 مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا
 ولم يأت بدليل شافى *

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع
 الى الخاص والعام والمشارك كما ياتى وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه
 النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
 انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجي * ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
 وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى في جوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا
 واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور
 المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالة عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف
 على احكام النظم *

* قوله * باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربعة اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على

الوجه المذكور لأن 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 أو خفيا وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفاؤه
عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان
تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه
لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم
الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشارك والمأول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على
الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة
فإن ترجح البعض على الباقي فهو المأول والأفوه المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة
الاعتبار وأدرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه إن
استعمل في موضوعه فحقيقة وإلا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية
وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه
فاما إن يحتمل التأويل أولا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا
فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه
فاما إن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل
والأفان كان البيان مرجوا فيه فهو المجهول والأفوه المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق
العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم
فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو
الدلالة وإلا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه الضبط فإن قلت
من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على
بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى
المعرب والمبني وتارة إلى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما إما معرب أو مبني على أنه لو
جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحديث والاعتبارات كما في أقسام التقسيم
الأول فإن لفظ العين مثلا عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشترك من حيث
أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني * قوله * وهذا ما قال عبر فخر الإسلام عن
التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقبل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم
النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسماع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة
عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقدير بعض
الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه
بقريته انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بأزاء المعنى المخصوص عين هيئته
بأزاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فغير بذكرهما عن وضع
اللفظ * وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان أي
في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طرق
جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق

او بطريق الاستتار فيكون كناية * وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه * وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى اى معرفة طرق اطلاق السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرها *

التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعاً متعدداً فمشارك كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعاً واحداً اى وضع للكثير وضعاً واحداً والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجميع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالاً وهذا معنى قوله والا فجميع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تبدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالاً فان من العلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصوراً كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مأولاً اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمأول وانما لم اورد المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا *

* قوله * التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصوراً فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصوراً فهو من اقسام الخاص * والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشارك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعنى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعه فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق

جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجي^٤ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ المجموع واسماؤها مثل الرجال والقوم او على سبيل البديل كما في مثل من دخل دارى اولا فله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البديل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانها يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للاحاد على سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او الامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له اوجزيا من جزئياته اوجزا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الابتناء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الفى موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضامنا وبهذا الاعتبار صار المجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة * قوله * والافجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جميع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام

مقصود على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكرو نحوه وفساده بين * قوله * او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك * قوله * ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشارك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورده عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجمه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان المجمال والمشكل والخفى والمشارك اذا حقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول عن المشترك لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة * وعن الثانى بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة * وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والقياس في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلامها على سبيل البديل فاذا حمل على احد هابا للنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعها بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيره لا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا ان لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى *

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطابق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعلم او بعضها معين فمعهود

او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لعين عند الاطلاق لى للسامع وانما قات عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قات للسامع لانه اذا قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطابق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيشية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيشية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيشيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا *

* قوله * الاسم الظاهر قيد بذلك لأن المضمرة خارج عن الأقسام وكذا الاسم الإشارة فكانه أراد ما ليس بمضمرة ولا اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو المفتاح مع المفعول إذا التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمفعول ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة يكون على وزن الفاعل أو المفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالأفعال والفعلان والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والأفضل مثلاً هو البياض والفضل مع الأفعال ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمد حرج هو الاستخراج والدرجة مع المستفعل والمفعول وأن منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الأفعال والمد حرج معناه الدرجة مع المفعول * قوله * وهما أي العلم واسم الجنس إمامستان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيماً لاسم الجنس أولاً كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فتد أحدهما إلى الآخر فالمرود مشتق والمرود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار الأصل المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير * قوله * أن أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض * قوله * فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المهورد أورد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها * قوله * عند الإطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والأحسن في تعريفهما ما قيل أن المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولابها عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضاً إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ * قوله * وأعلم أنه يجب إلى آخره يريد أن غايز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحديثان قد لا تتفايان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لأفراد معنى واحد كما في لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعاً واحداً للأفراد العين الجارية ومشارك من حيث أنه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتفايان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاماً وخصوصاً باعتبار الحثيتين لأن الحثيتين

الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه علم من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر *

فصل الخاص من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا فيوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعاً وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لان لا يكون له احتمال اصلاً *

* قوله * فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام * الاول في حكم الخاص * الثاني في حكم العام * الثالث في قصر العام * الرابع في الفاظ العام * الخامس في المطلق والمقيد * السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعاً واحداً واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسمه نظراً الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد ف قيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلاً ولا يخفى ما في هذا من التكلف * وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدداً واعتراض ايضا بانه اذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواضحة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقاً والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص * قوله * يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به * قوله * قطعاً اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم

الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض اعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى اعم *

ففى قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض اعلم ان القروء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القروء الحيض عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعى رحمه الله تعالى فتحتمل نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان

الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا *

* قوله * ففى قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتعريفات على ان موجب الخاص قطعى تقرير الاول ان القروء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر * فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما فى الطلاق الا شهر على شهرين وبعض شهر فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القروء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاثة حيض وبعض * اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة * وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبته بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك * وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا * وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو ان لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعى لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابن حنيفة رحمه الله تعالى فى دفع ما يورد من المعارضة

من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض * قوله * على ان بعض الطهر جواب سوء ال مقدر توجيهه انا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لاثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا * وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما لمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما لمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك * فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقيود فانها لا تنصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع * قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان *

وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب النكاح بتحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسحا والايصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يباحها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه غسكنا مذكور في المتن مشروحا *

* قوله * وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا

اقتصر المصنف على الثاني مشيراً في اثنا تحقيقه الى الاول * وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق
 المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
 ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطبيق الشرعى تطبيقه بعد تطليقه على التفريق
 دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن
 الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته
 وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان
 طلقها بيانا للثالثة * بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لانه كره اى انه تعالى ذكر الطلاق
 الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين
 فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطبيقين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم
 ايهما الحكم ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على
 الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير
 فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعها فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة
 مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى
 تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء
 وصار كالصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسح كما ذهب اليه الشافعى فيما
 روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسح والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو
 فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة
 على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية
 الطلاق بعد الخلع عملاً بموجب الفاء * قوله * فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى
 الابدع مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين
 ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم
 بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلاً واردا
 فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة
 المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان
 تأخذوا فى الطلقتين شيئاً ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ
 والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس
 بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلناهما او احدهما خلع
 وافتداء * وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملاً
 بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية * الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله
 فان طلقها لترتيبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس به ترتيب على
 الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح
 فى الافتداء * لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى
 على ما صرحوا به لان الخلع طلاق باين * وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق
 وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع * واجيب عن الاول بان كونه رجعي
 انما هو على تقدير عدم الاخذ * وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد

وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع
 * وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك
 يصح نزاعه في انه طلاق وانه ياتحه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير
 تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير
 سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان
 طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب
 الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع
 حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
 واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى
 فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة
 او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تتكح زوجا غيره وحينئذ
 لدلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع *

وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الاصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب
 وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس
 العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسألة المفوضة اى التى نكحت بلا مهر
 او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب
 المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما * وقوله تعالى قد علمنا
 ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه
 قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر
 في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الأدنى مقدر او لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق
 الرأى والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان
 وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصالح ثمننا يصالح
 مهرنا واورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا الفصل مسائل اخر اوردها في الزيادة على النص في آخر
 فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتنا الهدم والقطع مع الضمان *

* قوله * ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور
 ويجوز ان يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله
 تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل
 يتراخى الى الوطء * قوله * والخلاف ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم
 وترك المنازعة استعمال في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها
 بلا مهر لا تصالح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هى
 التى اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى

المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر
 * قوله * الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك
 * قوله * قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والایجاب ومعنى الآية قد
 علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقريظة تعديته بعلى
 وعطى ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب
 الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال
 فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض
 للسهم المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت
 ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما
 كان هذا مخالفاً لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن
 ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة
 في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر
 المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون
 الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب * قوله * وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان
 هما مسئلتان خالتي فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير
 الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية
 واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطىء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة
 السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
 عن المحرمات كما في الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الأصلية
 فوطىء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الأول اذا كانت ثلاثا لثبوت
 الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود
 اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطىء
 الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص * وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد
 بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالمحدث المشهور وهو حديث العسيلة
 حيث قال لا حتى تذوقى جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا
 سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل بقوله عليه السلام لعن الله المحلل
 والمحلل له جعل الزوج الثاني محلا اى مثبتا للحل ففي ما دون الثلاث يكون الزوج الثاني
 متمما للحل الناقص بالطريق الاولى * وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة
 ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه
 واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص * وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت
 بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب
 ان يكون الجنائية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هى محل الجنائية الى
 الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد مائتقا بما لا قيمة له كالعصير اذا
 تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوء الا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل *

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع * فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكّد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة *

* قوله * فصل حكم العام عند عامة الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البخاري والجبايى الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعاً ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس * واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكّد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير * فقوله وانه يؤكّد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف * والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجع فلا اجمال * وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية * وعن الثالث ان المجاز راجع على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس * وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رغب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم *

* وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكننا نقول انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص * وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جائني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع

الالفاظ لها * وقد قال على رضى الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتها آية وهى قوله تعالى او ما ملكك ايمانكم * فانها تدل على حل وطىء كل امة مملوكة سواء كانت مجمعة مع اختها فى الوطىء اولا * وحرمتها آية وهى ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطىء بملك اليمين * فالمحرم راجع * كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجع على المبيح *

* قوله * لانه المتيقن استدل على المذهب الثانى بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الأقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الأقل فى جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح فى دليل الاجمال * قوله * لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروايح والطعوم التى اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرايحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وساغ ذلك وذاع من غير تكبر * فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تنبع موارد الاستعمال * قوله * وحرمتها اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مقض الى الوطىء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى الوطىء بملك اليمين *

وابن مسعود رضى الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل * اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفي عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا

يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى
 واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى من شاء باهله ان
 سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
 حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
 وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا
 وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها
 فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الايتان وهو ما
 اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا * وذلك عام كله * اى النصوص الاربعة التى تمسك
 بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعى
 رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اى تخصيص عام الكتاب
 بكل واحد من خبر الواحد والقياس * لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص
 شائع في العام * وعندنا هو قطعى مسا وللخاص وسيجى معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه
 بواحد منهما ما لم يخص بقطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان
 تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية
 لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر فاحتمال المحصوص هنا
 كاحتمال المجاز في الخاص قائلنا كيد يجعله محكما * هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد
 بكل واجمع وايضا عما قال الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى ان العام
 لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما
 اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشى عن دليل ولا غير ناشى عن دليل فان قيل احتمال
 المجاز الذى في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
 راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون
 البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد
 مجازى ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين
 متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز
 الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
 الذى يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان التخصيص اذا كان هو العقل او نحوه فهو
 في حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل
 وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المحصوص هو الكلام فان كان مترخيا لا نسلم انه
 محص بل هو ناسخ بقى الكلام في التخصيص الذى يكون موصولا وقليل ما هو *

* قوله * في مقدار ما تناوله الايتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير

الحامل والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا * قوله * لكن عند الشافعى قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق اول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص * فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ فى تعريف المجاز * قلنا احتمال القرينة كافى فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعى استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فنقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز * واما الثانى فنقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع فى كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعنف جميع عبيد من قال كل عبد لى فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بالاحمال * فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان * قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لاعلمنا ولا عملا وقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا * وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فالولى ان لا تعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بحجر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل واجمعين * ونقريره انه ان اريد باحتمال العلم التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطعى بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشى عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤيد كذا الخاص فى مثل جائى زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجىء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن

عن الدليل فهو ممنوع * قوله * لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المترسخ فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد بالتخصيص اى القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان مترخيا لانسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص *

واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح * فعند الشافعي رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم

التعارض في قدر ما تناوله وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان موصولا يخصه وان كان مترخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا * اى في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط * حتى لا يكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض *

* قوله * واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفاؤه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا للعام فيكون مخصصا لanasخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض

في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاوّل ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من آلايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما في اقبلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التأريخ فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاوّل العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في آلايتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها * فانه قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيّد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل * قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره * قوله * حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجي *

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن * وهو * اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فلا استثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة ذكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق *

* قوله * فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصقة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جائى القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او المحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه * لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جائى الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا

ولا للوصف بالجميل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا
لأنه كلام تام * لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر
أو آخر ولا يخفى أنه لابد من اعتبار الشيء أولا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على
بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجميل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت
لا معنى للقصر إلا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط
وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض
الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج
الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
الشافعى وعند أبى حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم
على تقدير وسأكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزله انت من انت طالق
وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو
مذهب الشافعى وجواب آخر أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين
علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجى
فان قيل جعل المستقل ههنا محصيا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى
نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخى
ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيّد بعدم التراخى والقول بان
التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخى *

* أو مستقل وهو * أى القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل *

الضمير يرجع الى غيره نحو خالف كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء
واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا عطى
على قوله ناقصا أى واما كون بعض افراده زائدا كالفأكة لا تقع على العنب ففى غير المستقل
أى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو أى العام حقيقة فى الباقي
لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقي وهو أى العام حجة بلا شبهة فيه أى فى
الباقي وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا *

* قوله * واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك
فانما هو بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص

لا يجري في الخبر كالنسخ * قوله * واما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذا لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنابير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة * قوله * ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستعمل فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب اوبالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يبدأ حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطىء المكاتب بخلاف المدبر وام الولد * فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد * قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد مابق عليه درهم والكتابة محتملة للنسخ واشترط 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 النسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولانية له لم يحث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان كلامها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعيم وهو الغدائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة * قوله * ففى غير المستقل اختلفوا في العلم الذى اخرج 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 منحصراى له كثرة يعسر العلم بقدرها والافهمج * وقال ابو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط اوصفه او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع * وقال القاضى ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لصفة وغيرها * وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط اوصفه لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل وانفصل * وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهى في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء اوصفه او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبده احرار الاسالم فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي * وفيه نظر لان ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجىء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجىء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الداهيين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فاقلون بانه مجاز فيه هذا * ولنبهك على فائدة جلية وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخبره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال

رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمستثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال 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 وفهمه منه عند قيام القرينة بمجالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخص والقسم الاول من النوع فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبنا الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليتدبر* واما الثاني فلانه موضوع لكل فاذا اخرج منه البعض بقى مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير تناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة تناول الباقي فيكون حقيقة من هذه الهيئة وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انها هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة لكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع لكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة* لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى* لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب تناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدي تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع* وفيه نظر لانتفاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في تناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصح الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب باننا لانسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع لكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه

لانه مثل المنكر بعينه وذكر شمس الأئمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيها وراء المخصوص لأنها انما تناوله من حيث انه كل لبعض الاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لبعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مالم يكن احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مالم يكن احرار الا مالم يكن *

وفي المستقل كلاما او غيره اى فيها اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز * اى لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث تناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروق عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفراض فانه يكفر باحداها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا *

* قوله * اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثالث * قوله * وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يمتثل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء * وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان

ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء * اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة فى الكتاب *

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع * لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل * اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم * وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل * والاصل فى النصوص التعليل * ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء * فى انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل * اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا * ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة فى الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انما ان العام بقى فيما وراء المخصوص كما كان * وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تنعدي جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تنعدي الى صدر الكلام * وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساوى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى يخصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال *

لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به * اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك *

* قوله * وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصح دليلا فلا يصح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصفي قائم بمصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء ومصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا على البيان * قوله * وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً ويقينا اما كونه حجة فلا احتجاج السامع من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير تكثير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركن اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير غامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجهولا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول * قوله * حتى يخصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخص نجبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر الفقهة على القياس وكذا خبر الكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له * وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لاثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع * قوله * لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدء مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيها وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لرفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر

يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه *

وان كان اى المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله * لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان

احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل * فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض

آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لاختصاصا على ما سبق * فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل *

* قوله لا يريد بقوله ما كان مسمى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلاشبهه يقتضيان عدم التعليل فلناشبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لما نفع وهو ضرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله * قوله * على ان احتمال التعليل يصاح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وثقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذ لم يدرك علمته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزام وبعد ما تعينت لا يدري انها في اى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته فلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا * قوله * اذ هو اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدرا ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدرا ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يحجز التخصيص بالقياس ابتداء فلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد * وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعاضا * وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم تناول شيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه محصيا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض

البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام *

وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص * فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبيدين الاهدأ بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبيدين الاهدأ حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كايأتى في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ماليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع *

* قوله * فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالالف كل واحد بخمسائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله * قوله * لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انها هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر * قوله * فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعث منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع * قوله * ولان ماليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوء ال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع *

ونظير النسخ ما اذا باع عبيدين بالالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت

فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصّة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالى على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصّة كل واحد منهما عند

ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالى وذلك بالى صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلوراعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصّة لكنه في البقاء لافي الابتداء فلا يفسد البيع ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة والجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعيننا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالى صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع*

* قوله* العبد الذى فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لافي الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجىء 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 مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالى صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعها بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بالفين كلا بالى على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعها بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضى صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصّة

بالحصة ابتداءً بل بقاءً ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء * وقد يقال ان في كل من الصور عملاً بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساد فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدتين فلا ينعقد بالشك * وفيه نظر اما اولاً فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطاً فاسداً مقسداً للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم * واما ثانياً فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك * قوله * وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعرض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدير اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعقاده من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدير مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لابنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولاً له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيه غير الثمن مجهولاً من الابتداء بخلاف المدير فانه يدخل في العقد والحكم جميعاً لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن * قوله * ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسداً بناءً على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قبوله ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر * وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر او العبد المصريح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلاً والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجهه دون وجهه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء *

فصل في الفاظه وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهب والقوم وهو في معنى الجميع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم او على سبيل البذل نحو من يأتينى اَوْ لا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً فقله

يطلق على الثلاثة فصاعدا أى يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لانهاية له فإذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين فإذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدى أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعدا فإن هذا ينافى معنى العموم *

* قوله * فصل فى الفاظه أى فى الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله أى من الفاظ العام والأولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهى أما لفظ عام بصيغته ومعناه بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وأما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لابد من استيعاب المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط أما أن يتناول مجموع الأفراد وأما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد أما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البذل فالأول أن يتعلق الحكم بمجموع الأحاد لا بكل واحد على الأفراد وحيث يثبت للأحاد أنها يثبت لأنه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة أو القوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهط دخل والقوم خرج * والتحقيق أن القوم فى الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره فى الفائق وينبغى أن يكون هذا تأويل ما يقال أن قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والأفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع أحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا * فإن قلت فإذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جائى القوم الأزيد ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء * قلت يصح من حيث أن مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الأزيد وهذا كما يصح عندى عشرة الأوحاد ولا يصح العشرة زوج الأوحاد إذ ليس الحكم على الأحاد بل على المجموع * والثانى أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا ومتعاقبين استحق كل واحد الدرهم * والثالث أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الأفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أو لافله درهم فكل واحد دخله أو لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئا ولو دخله متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسياق تحقيق ذلك فالحكم فى الأول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالأفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ * قوله * فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح إطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة إلى ما لانهاية له يعنى أن مفهومه جميع الأحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند الإطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وأن يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه حينئذ يكون مبهماً غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن الكلام فى الجمع المعرف وأما المنكر فسياق ذكره وكذا سائر أسماء المجموع والافق سبب أن الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب

في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسماؤها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرط او للعشرة فمادونها 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 مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام *

لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية * فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على الموارد اوعلى سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم اوعلى اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثني جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثني جمع *

* قوله * لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لايحنت بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنت بتزوج امرأتين وتسلوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الأخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارد الوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان * الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح

رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراتبات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى
او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح
جاءني زيد وعمرو والعلمان ولا يصح العالمون * ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه
لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة
الجمع موضوعة للاثنيين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنيين حكم الجمع اما الاستحقاق
فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وام اولآب اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة
لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص
لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللمذكر
مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى
البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا مما ترك * فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه
لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن * قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت
الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما المحجب فلانه مبنى على الارث اذ المحجب
لا يكون الاوارثا بالقوة او بالفعل على ان المحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كروى
ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان
نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راؤا وروى لا يستطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه
الناس واما الوصية فلانها ماحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة
بعد الفراغ عن حاجة الميت * واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنتين مجاز
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه 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 كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذي لا يكون فى الشخص الواحد
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنتين مثل قلوبهما وانفسهما وروؤسهما ونحو ذلك احترازا عن
استثقال الجمع بين التثنييتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد
بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين *
واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دلل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث
في ذلك بان يحمل على ان للاثنتين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاى
خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما في اول الاسلام من
مسافرة واحد او اثنتين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبو عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل
على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه
في اللغة ضم شىء الى شىء وهذا حاصل في الاثنتين بلا خلاف واما النزاع في صيغ الجمع وضائره
ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا
في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف

المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهرة على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من اللغات *

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهن والقوم * الى الثلاثة والمفرد بالجر عطى على الجمع اى المفرد الحقيقي * كالرجل وما في معناه * كالجمع الذى يراد به الواحد * نحو لا اتزوج النساء الى الواحد * اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنه قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة *

* قوله * فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء اوفى معناه مثل الرهن والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء في لا اتزوج 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 نقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفرع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقبت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة والجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا للجميع الافراد

فيصير المعنى لا اثنى زوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة * وقوله * والمراد التخصيص بالاستقلال قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجاهل وان لم يكن العالم الا واحدا * وقوله * والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلا ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبية كانها الجماعة المحافة حول الشيء فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد *

منها اى من الفاظ العام الجمع المعروف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد *

* قوله * ومنها الجمع المعروف باللام استدلل على عمومته بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الأول ان المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحد او اكثر مثل جاعنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهد يتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لقي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى

الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا * اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجع هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لان جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الانجاب والندب والتحرير والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فممنوع بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصّة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا صراحوا بان العهد الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها لىتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجرجعى ورجع الرجعى وبالجمله توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما انفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الامثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق *

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة *

* قوله * ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان

المستثنى منه في مثل هذه الصور وأن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع* الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للمواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم 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 اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جائى الرجال الازيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل* قوله* قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فيحنث لا يحنث قط ويصدق ديانه وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعتد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء اى واحدة منهن فقله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت 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 فقير واحد *

فتبقى الجمعية فيه من وجه ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقى في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقى من وجه ولولم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلمة فحملة على تعريف الجنس وابطل الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله في باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغاى العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم للعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس* قوله*

* قوله * فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد الذهني فى شىء من الصور المذكورة فالصحيح فى اثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا تحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل * قوله * وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا تزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازاً عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا عرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى * قوله * فعلم من هذه الابحاث لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للتخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا الوقالت خالف على ما فى يدي من الدراهم ولا شىء فيها ازمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عند وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شىء من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفي لكل احد فيكون سلباً كلياً لا يقال كما ان الجمع المعروف باللام فى الاثبات لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفي لسبب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلماً للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا يعم الاحوال والاقوات وبان الادراك بالبحر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها *

والجمع المعروف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلاف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة لقفسدا والنحويون حملوا الا على غير *

* قوله * لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بهادور قلنا يشبث العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير تكبير فيكون استندالاً بالاستعمال والاجماع * قوله * واختلاف فى الجمع المنكر لا شك فى عمومته بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف

الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعلم لأن رجلا في الجموع كرجل في الوجدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدنا ولأنه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به إذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن في حمله على ما دون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لأنه الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان أولى * والجواب عن الأول أنا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه * وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض * وعن الثالث والرابع أنه اثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك إبهام كما في رجل لا إجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق أن أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعلم الاستغراق *

ومنها المفرد المحلى باللام إذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى أن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وإنما يحتاج تعريف الماهية إلى القرينة لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقيم في الرد عليهم إلا بإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد *

* قوله * ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه للنسب الماهية كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهني كما في أكلت الخبز وشربت الماء فإنه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي الكونه إشارة إلى معين * قوله * كقوله تعالى أن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة أي الذي سرق والتي سرق نبيه بالمثاليين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم * قوله * ومنها أي ومن الفاظ العام

العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا نعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزة* واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكييت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراد ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي في السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم* واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلولم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيداً وللإشارة الى هذا التقرير قال وللمكمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالا اله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا يدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انها تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا يمان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله *

والنكرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتاً عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلاً فكذا معناه لا اضرب رجلاً لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلاً فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلاً فشرط البران لا يضرب احداً من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاماً في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط متقياً لا يلدن عاماً كقوله ان لم اضرب رجلاً فعبدى حر فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلاً عالماً فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لانه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام

ولولم تكن للعلّة المذكورة دلالة للعموم لما صحّ التعليل وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تألمحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لما صحّ التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم العموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام للعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عالما ايضا *

* قوله * والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدك حرا وامرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منقيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا ضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلي فيجب انه يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي * قوله * وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلق لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلق لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعروف باللام عام في النفي والايجاب فيجب عموم العلة ليلام عموم الحكم * وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة عن النفي * الثاني ان تعليل الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومها ويدل على هذا الاصل انه لو حلق لا يجالس الا رجلا يحنت بمجالسة رجلين ولو حلق لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنت بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه 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 والوجه ما اشار اليه شمس الاثمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى * وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنت بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعليل الحكم

الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل
ثمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصاح قرينة
للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا جالسنا رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة
واحد فالخاص ان النكرة في غير موضع النفي نعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة
الموصوفة بوصف عام *

فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه
اي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك
القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو قوله
تعالى ان الله يأمركم انه تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار

نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل
في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة
كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه *

* قوله * خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
وعاما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور
او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لمجموعه فيكون اقل
تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات
الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان
التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على
اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة * قوله * والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط
المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا نعم الابد ليل يوجب العموم ولا
يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى
عامت نفس وقولهم ثمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا
كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي 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 يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث
واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس
غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة * ولقائل
ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة
واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد
به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسر المحققون
بالشائع في جنسه بمعنى انه لصفة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير

تعيين * واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر 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 تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرفا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم * قوله * فاذا اعيدت نكرة لما انجز الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كفيته من التنكير والتعريف اوبدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس * وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا * مع القطع بان الثاني عين الاول * وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه * واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك * واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا 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 الفرائض والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبهة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة * قوله * فكذلك في الرحمن يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتها الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسرره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم * قال

قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين
والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب
الفان عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى
ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة معرفة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير
مذكورة وهما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس اخر بالف منكرا لارواية لهذا وينبغى
ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى *

* قوله * لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وروى
عن النبى عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن
يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاول فى النكرة بخلاف المعرفة فتكثير
يسرا للتخيم اولافراد وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه او الجنس اى الذى
يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر
ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لانها تكرير
صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على
ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد * قوله * وان اقر بالف يعنى
لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد
اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر
بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي
حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم
مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد
على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار
لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى
لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام
الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين
والف عند القاضى فاللازم الف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احدهما ان يقر عند
شاهدين بالف منكرا ثم فى مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان
يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند
شاهدين ثم فى مجلس اخر بالف منكرا عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها انه يجب
ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون
الثانى مغايرا للاول *

ومنها اى وهى نكرة نعم بالصفة * فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضر به عتقوا وان قال
اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفى

الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة التحول لأن في الأول وصفه بالضاربة وفي الثاني بالضرورية وهنا فرق آخر وهو أن أيا لا يتناول إلا الواحد المنكر ففى الأول أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أى عتق الواحد المنكر معلقا بضره مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا أى عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يبطل أى الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الأول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل أى خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف *

* قوله * ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يتكلم الأرجلا عالما وتنكيرها حال الأضافة إلى النكرة ظاهر وأما عند الأضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لوأحد مبهم يصلح لكل واحد من الأحاد على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا فى قوله ليبلوكم أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لاخفاء فى أنها مبتدأ وأحسن عملا خبره والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجال أنك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجرىبان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرها * قوله * فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضره بوجه جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا فان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضرهم جميعا لا يعتق إلا واحد منهم وهو الأول أن ضرهم على الترتيب لعدم المزاحم والأفالحجار إلى المولى لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق أنه وصف فى الأول بالضرب وهو عام وفى الثاني قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التى تناولها أى وإنما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود معرفة جلاذتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما فى أى عبيدى ضربك * قوله * وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه أريد بالوصف النعت

النعى التحوى فلا نعت في شىء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياها موصولة او شرطية
 باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى
 بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن
 الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم
 الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
 بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز
 ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره
 في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد 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 المتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط
 فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه
 ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه
 غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكد * قوله * وهما فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا
 لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد
 دون واحد يلزم الترجيع بلامرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق
 من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد
 عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير 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 المفعول * وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان
 الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه
 كلبك فهو حر * واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب
 الجميع معا وعلى الترتيب فحينئذ ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
 البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية
 كما في الضارية * واما ثالثا فلان لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا
 ضربه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق
 واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى
 فانه لا يصح ان يقال لولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان
 الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتناق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت
 كون اى للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف
 الى النكرة فقد يكون للثنتين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت
 مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اى عبيدى ضربك او ضربته *

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد

بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان رضى الله عنه فهو آمن فإن قال من شاء من عبیدی عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيمن شئت من عبیدی عتقه فاعتقه فشاؤا الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الأخير في اى مما تفردت به *

* قوله * ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان نعمان ذوى العقول لان معنى من جائى فله درهم ان جائى زيد وان جائى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظة من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخرى ان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات * قوله * يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والافالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكده العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبیدی عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم لقرينة قوله واستغفر لهن وكقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبیدی ومن شئت من عبیدی ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولوسلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهر * وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركه للمحتمل المشكوك فى من شاء من عبیدی امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبیدی فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس

ليس بعض العبيد بل كلهم * واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء الخطاب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتناق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعية * وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لانسلم ان التبعية متيقن وهو ظاهر *

ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت تطلق مادونها وعندهما ثلاث وقد مروجهما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعوم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومته على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغوا فيقضى العموم في الاول فيتعد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف *

* قوله * ومنها ما في غير العقلاء هذا قول ائمة بعض اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقروا ما تبسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تبسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التبسر دل على ان المراد ما تبسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا * قوله * وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهوان ما علم ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فهوان من للتبعية فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث * 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 يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الاثمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن

اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالتفعل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البديل * قوله * فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعوم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرعيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل * قوله * قد دخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالتفعل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا ولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق * قوله * فكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل ولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا * قوله * بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اول فله الف قد دخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لو احد منهم شىء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اول ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم اول لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة نصيح الاستعارة * قوله * وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعده وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعده او بعضه كالتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اول فله كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر هو ان يقتضى في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق لا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولاهنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم الفرد السابق ان الداخل ولا مثلا اسم لذلك *

وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اول فله كذا فدخل عشرة فله نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستغارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يازم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافى ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان

كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتخريض والحث على دخول الحصن او لا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق *

* قوله * فان قال جميع من دخل هذا الحصن او لا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولوية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل اولا واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع و اظهار الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومهم على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلالة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل نارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتخريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا للمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحد اكان او جماعة فيكون للجماعة نقل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل

وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من أحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أو لم يستعار البعض معنى كل من دخل أو لا فان قوله الكل الأفرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معاً نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص لكفى *

مسئلة حكاية الفعل لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبى عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجع بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى

فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعى رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياساً واما نحو قضى بالشفعة

للمجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فماروى انه عليه السلام قضى بالشفعة للمجار لا يدل على ثبوت الشفعة للمجار الذى لا يكون شريكاً فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للمجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار *

* قوله * مسئلة تحريير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلاً من افعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للمجار هل يكون عاماً أولاً فذهب بعضهم الى عمومته لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحقيقه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا المحكية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبى عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المبث في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما

انما يالحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة الجار 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 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام * واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لاحكاية الفعل والتقدير بخلافه *

مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سواء او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعاً او الظاهر ان جواب مع احتمال الابتدء او بالعكس اى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو ليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عزم فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتدء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعد عم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة *

* قوله * اللفظ الذي ورد بعد سواء او حادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لا متنازع ان يكون اللفظ قطعاً في الابتدء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهما او خبر او بلى فانها محتصة بايجاب النفي السابق استفهما وخبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهما او خبراً * قوله * حملاً للزيادة على الافادة يعنى لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حملة على الابتدء اعتبار الزيادة الملفوظة بالظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حملة على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال * قوله * صدق ديانة لانه نوى

ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه * قوله * ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاه عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظاهر نزلت فى خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان فى هلال بن امية وآية السرقة فى سرقة رداء صفوان اوفى سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة * فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص * اوجب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يستعمل التخصيص لدليل يدل عليه * وعن الثانى بان فائدة نقل السبب لا تنحصر فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص *

* فصل * حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما المقيّد على تقييده فاذا وردا اى المطلق والمقيّد

فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيّد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيّد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تملك الكافرة وهما مختلفان لكن نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفى اللزوم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة البمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى القياس اولاً وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلاً فان دخلاً على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيّد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافى فى الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سبباً والمقيّد سبباً خلافاً له

اي للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيّد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلاثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيّد يوجب عدم اجزائه *

* قوله * فصل ذكر المطلق والمقيّد عقيب العام والخاص لمناسبتها اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصّة من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيّد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنين وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه ان اورد المطلق والمقيّد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيّد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيّد * فان قلت معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيّد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة * قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابا به وان كان منفيّا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيّد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيّد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيّد في المقيّد هو المؤمنة لا السليمة * وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيّد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيّا او مثبتا فان كان منفيّا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيّد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيّد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به * وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيّد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيّد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب

بخلاف قراءة أبي رضى الله عنه فعدة من أيام آخر متابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لايزاد بمثلها على النص والشافعى انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين *

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منقيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المعلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى صوم ثلاثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى اى نفى الحكم عند عدم الوصف فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى بالنص فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن اشياء ان تبدلكم تسوءكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساواة كفى بقرة بنى اسرائيل وقال ابن عباس رضى الله ابيهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الرائب ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن فيعمل بكل واحد فى موردته الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا *

* قوله * له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوبه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين * قوله * لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والافصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساواة لاعلى ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساواة هو تلك القيود والاشياء المسؤلة عنها * وقد يقال فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منتهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية فى هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * قوله * وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول

قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول * قوله * وعامة الصحابة قال عمر رضي الله تعالى أم المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها أي خال تخريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد أجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الأجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون أجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك الدليل لاح لهم في هذه الصورة * قوله * ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك في إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان أذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد إبطال للأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من أن في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين أذا العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلزم بحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجمله هو أولى من إبطال حكم الإطلاق *

فالان شرع في نفى المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفى في القياس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم إجزاء الكفارة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الأعدام على قسمين الأول عدم إجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم إجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول أعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفى الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلزم مؤمنة لجواز تحرير الكفارة فلما قال مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكفارة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول واجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكفارة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكفارة بالنص المقيد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكفارة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لأعدما أصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكفارة ضمنا لاننا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فتجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الأجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفى في غيره أي على نفى الحكم وهو نفى الأجزاء

في الرقبة الكافرة ثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل
 في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اى
 التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى بعين تعدية العدم وان كانت
 غيرها فهي مقصودة منها اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من
 تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية
 القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى
 القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فتكون
 اى تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى وابطال الحكم
 الشرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذى دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
 في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون
 في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص
 العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذى ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق
 على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها
 لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا
 بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس
 مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت
 القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص
 فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعى
 وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل
 الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات
 فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل
 الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر
 فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تعليل الكفارة بقدر غلظ الجناية
 لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق
 في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة
 وهذا ما قال علماءنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق
 لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من

من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انها في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تباعدتم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوقة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة *

* قوله * والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعديية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا للحكم شرعي ثابت بالنص وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفاؤه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد * لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لابل النفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص * لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابل النفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على عدم وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعديية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرهما ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر * قوله * لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لاحكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على عدم الاصلى * قوله * ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة اما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما * قوله * لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في المحصول جوابا عما

قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتناق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز به الا المومنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز *

فصل — ل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى

واحد لاحقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انها يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع متنفذ اما

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجاز الاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازى معا وهذا لا يجوز *

* قوله * فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليرجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه * وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقبل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والنهي او الوجوب والاباحة مثلا * ثم اختلف القائلون بالجواز فقبل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقبل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة * ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جازوا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجوز في المفرد

في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة
 فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس
 الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله
 في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل
 بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه
 موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولانزاع
 في صحته* فان قيل لان معنى باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث
 هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين
 على انه نفس المراد لاجزاء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد
 من المعنيين والامر كذلك* فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون
 موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن
 الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء
 وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع
 اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز به ولا يراد به
 غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي
 اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه
 للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من
 المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا
 وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع
 الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد
 وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما
 لتعدد الابهام اولفظة من الوضع الاول ولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع تخصيص
 اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي
 خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها
 اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء عين قصر التخصيص على التخصيص به كما يقال في ما زيد
 الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل التخصيص منفردا من بين الاشياء بالحصول للتخصيص
 به كما يقال في اياك نعبد ومعناه تخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند
 وخصص فلانا بالذكراى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه
 لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا
 المعنى فلانخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد
 او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه
 والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة* واما انه لا يستعمل في اكثر
 من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل للمساكنى بيان للزوم
 على ما نقل عن المصنف انه لو اراد المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو

نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز * واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام * وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغايىر كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطيا للحكم لادخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افرادة وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق * فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة * قلنا سيجىء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا فائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف *

فان قيل يصلون على النبى الاية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز فى مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الاية لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون له ياءها الذى امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكزة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعوا ذاته بايصال الخير الى النبى عليه السلام

السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكلادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام * ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على انه المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يمسه الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لاتفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الامنكر خوارق العادات *

* قوله * لكان هذا الكلام في غاية الركادة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا القرآن * وفيه نظر لان ركادة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركادة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بجلالكُم من الدعاء والثناء عليه فكان كلاما حسنا * قوله * ولما بينوا يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك * قوله * وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجوز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي * قوله * اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امثال اوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه

فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس * قوله * وأيضا لا يبعد هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكلا ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الحفى لا يناسب أن يقال ألم تر * قوله * ولا يحكم باستحالته فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح * قوله * مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي أن يكون إشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على أنه مأول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا يرد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلاهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون *

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحي فاللفظ حقيقة أى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والسماز على المعنى اما مجازا واما على أنه من خطاء العوام وإن استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز أى وإن استعمل في غير ما وضع ان بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين أولا لعلاقة فمر تجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمر تجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى *

* قوله * التقسيم الثانى من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً جارياً على القانون اما حقيقة او مجازاً لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وإن استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمر تجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ

مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى
الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر
في المجاز والمرتل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة
لوجود العلاقة وكان ذلك يقتدر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا
لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع
الاول قلنا لما نعرس الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر
وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ثم
قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال
بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد الثقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن
الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد * والمراد بوضع
اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى
اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا
يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى
بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى 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 له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل
من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء *
ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اللفظ على المعنى واستعماله فيه
شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على
خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب
احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ
الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو
من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا
في غير ما وضع له في الجملة اعنى العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتباراته الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل

في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب اوصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا معنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه وضع للاستعمال في معنى لاننا نقول لانسلم انه مستعمل لا معنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينفيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين *

واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث النافل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب على الارض ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى

ولا لصحة اطلاقه اى المنقول على المعنى الثانى وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما فى المجاز فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالفارورة والحمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن فارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخمرة العقل فان معنى المخمرة ليست مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخمرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا لغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء *

* قوله * واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تباين الاقسام بالحيشية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصله من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمقول اللغوى من معنى عرفى واصطلاحى مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربعة خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيّد

ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ 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 مثلاً لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفاً لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف* ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولها هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كافى فى ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول* اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعاً للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ما ذكرتم بل لا وى هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الريب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز*

ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والافكنائية فالحقيقة

التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال

صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية

فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجاز وعند علماء

البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى بمعناه الموضوع له وهى لاثنا فى ارادة

الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل التجادفانه استعمل

فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل التجادف طويل القائمة بطول القائمة ملزوم لطول

لطول التجاذب بخلاف المجاز فإنه استعمال في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له *

* قوله * ثم كل من الحقيقة والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساماً متباينة اما عند علماء الأصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اى بالنظر الى كونه لفظاً مستعملاً والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقياً او مجازياً واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابية اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة ونحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متميزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات * وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحاً في اللغة او الانكشاف وان كان خفياً في اللغة احترازاً عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف * واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمال في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب كما يقال فلان لطويل التجاذب قصداً بطول التجاذب الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له تجاذب قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنيات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه * وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الالهاتة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره * فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة امان يراد منها واحد او غير معناها واحد او معناها وغير معناها معاً اوّل الحقيقة في المفرد والثانى المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسماً للحقيقة والمجاز مابينا لهما * قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معاً لاننا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به قصداً وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينا في ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصداً من غير تبعية بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معاً بالذات وهو

ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له
لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع
له لذلك *

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل

الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره للملازمة بين الفعل والمنسوب
اليه فالنسبة مجازية نحوا نبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال
الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع
ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه
مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب *

* قوله * ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك
وربما يقيدان في المفرد باللغريين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما
من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية
دون الحقيقة والمجاز الا ان انصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم
كقول الموء من انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند
المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من
الملازمة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في 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 في الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند
المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا ولا يطابق
شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط
مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد
احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو
اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصل له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج
الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجيء
لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من
ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصل له عند المتكلم
في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبة صفة عمرو فهو
فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف

تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون لملازمة احترازنا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملازمات الفعل *

* فصل * هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهى مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال و اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما كان او اعتبار ما يؤل المراد ببعض الأزمان الزمان المتغير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الأزمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمير اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة *

* قوله * فصل قد سبق لابد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وتشيرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلًا بالعقل بالمعنى المجازى في بعض الأزمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان يتعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ او كان حاصلًا في ذلك الزمان اوفى جميع الأزمنة ام يمكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلًا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون ازوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلًا في الآخر فهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والسببية او شرطاله وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لاحصر وتقسيم عقلى ولوجعلناه دائرا بين الننى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الاجاث * قوله * اذا

اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعبر بهما فيقال لكل من زيد وعمر و بكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واوردته بلفظ التثنية لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر * قوله * في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار مايؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصور اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير و يتيما عند التخليق فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان * وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او مايؤول اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الحر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار مايؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار مايؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في صورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل للحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه * ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في

له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظا احدهما للآخر * ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بل لازم في المجاز باعتبار ما يؤكل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فارتقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤكل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا *

فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي زهنا اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصويره تصويره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللزوم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضمنا الى العرفي او الخارجى اى يكون الذهني منضمنا الى الخارجى ان كان بينهما لزوم في الخارج لبحسب عادات الناس بل بحسب الحلقة فصار اللزوم الخارجى قسامين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اى اذا كان اللزوم الذهني منضمنا الى العرفي او الخارجى اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للراحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزا للآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللزوم صفة للملزوم وهو اى اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعيننا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتهكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط *

* قوله * فلا بد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط

اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبعير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط إلى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الأول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما في إطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكلة كما في إطلاق السيئة على جزء السيئة وما أشبه ذلك * قوله * أو خارجا عنه معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر إذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون أحدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء *

أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالأسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملازم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فأطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز وكالحمل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر *

* قوله * أو يكون صفته أي اللازم صفة للزوم وهذا عطف على قوله أما أن لا يكون اللازم صفة للملازم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فإن قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفه إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم * وانت حبير بأنه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وأن يكون مجازا مرسلا من إطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه أما أن يعتبر كون أحدهما جزءا للآخر أو وصفا له إلى غير ذلك * فإن قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد أن اللازم

اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقي وهذا لا ينافى كون الجامع جزءاً من الطرفين او شكلا لهما * فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعاً وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازاً ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقاً اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضاً لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى اصلاً ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص * قوله * واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشبثين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشبثين بحيث يكون كل منهما اصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازاً والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجىء والكلى اصل يمتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريفى الاصل بالاحتياج اليه * فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخراً عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد او الرجل منه جزءاً منه لا يتحقق به ونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فها معنى اشترط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجوداً بدونيه واما اطلاق العين على الرقيب فانها هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً

لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان * فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف على انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لاملزوماتها مع انها 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 بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يقتدر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية وممتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصاله والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد * قوله * والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعنا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فإشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة *

واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصاح علاقة للمجاز ايضا كالانصال فى المعنى المشروع كيف يصاح علاقة للاستعارة اى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالببيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من دوائج الميت كالتهييز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصور هاتصوره وكالسببية عطف على قوله كالانصال فى المعنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبی عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصي

لا تخصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والا فتتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعدادُه وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر وجوب مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تخل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى *

* قوله * واعلم ان الاتصالات يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذاك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما سيجىء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء * وفى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة * وقوله * فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة * قوله * حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقيل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة

بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى التنية لصلاحية الحمل للوصف بالحقيقة * قوله * الى غير ذلك اى منضمنا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافى بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبأ عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الأزدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب * قوله * ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلها علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة * ولقائل ان يقول خلو معناها عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الأزدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناها التلفيق والأزدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى *

وكذا ينعتق اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك والمتعة الجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغى ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلاً فان الملك يصير كالعلة الغائبة له فان قال ان ملكك عبداً فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول رجل قال ان ملكك عبداً فهو حر فشري نصف عبد ثم باعه ثم شري النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال اشتريت عبداً فهو حر فشري نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفاً انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً ففى قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضوع بل المقصود المسئلة

المسئلة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انها كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى اخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه في الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب *

* قوله * وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريضه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم اى ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كافي في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التملك والفاظ النكاح بان كلاهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة * قوله * فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عيد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

* قوله * وهذا بناء يعنى ان قوله ان ملكك او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضاؤه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية * قوله * صدق ديانة اى لو استفتى المفتى بجيبه على وفق ما نوى لاقضاء اى لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز * قوله * بناء على الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه * قوله * فان العتق اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجي من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة *

ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته فن البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اى بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكفه ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسألة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسألة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف

التصرف الصادر من المالك هي اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليها اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم السبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطى على قوله فيسند *

* قوله * لانها اى الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكها في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانها لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعابته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبىء عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليفته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبىء عن القوة والغلبة يقال عتق الفرج اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسيها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلان تشابه بين المعنيين في الوجه الذى شرعا عليه * فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك * فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنها لباسها فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجىء في فصل الاقتضاء * والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل او سماع لانه العدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بأخذ الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لانسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعى *

فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على

ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول الى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية فلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة لافى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ماسبق ان الطلاق رفع القيد والاعتناق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتناق حتى يقولوا الاعتناق ما هو فالانصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق بمبحثنا ان الاعتناق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع *

* قوله * يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بدله من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتنامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك * قوله * لا للفظ الاعتناق على حذف المضاف اى لا لمفهوم لفظ الاعتناق فليتنامل * قوله * فالجواب يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتفى ههنا وللمخضرم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك * ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شقة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه * قوله * فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وفواة المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسامه * قوله * لا لانه لا يمكن ان يكون المشبه به اقوى من المشبه عليه فى وجه الشبه * وكذا

وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيها اضافته الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذا * لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة

المعدومة لا تصالح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المنة الذي ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان التخلية تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لا اشتراط المشابهة في اخص الصفات *

* قوله * وكذا اجارة الحر يعنى لو قال بعث نفس منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي اوداري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا مكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينقد بيعا صحيحا بمحل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة الفاصرة * قوله * ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا اولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعاً * قوله * ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكرنا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعناق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو

عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطلق مجازاً على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه
الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في
لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهنا
معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى
وكذا الطلاق والعناق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العناق أقوى
وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحتها
وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة
إنما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن
الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزم فكيف يكون مبيناً
قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المبين لإرادة اللازم كاطلاق الأسد على
الإنسان لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبثاً للملك والمثبت للملك لازم خارجى
صفة للهبة كذا نقل عن المصنف * وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأننا نسلم أنه يجب في
المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سبباً للمعنى المجازى بعينه بل يجنبه حتى
يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال أن اشتريت عبداً
فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو أرنأ يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض
مما أورده صاحب الكشف وأجاب بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا
يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتاً فإنه يثبت في
باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل
فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازاً أثبتنا به ملك المتعة قصداً
لاتبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين وأعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان
من العلاقة فلنك أن تعتبر إيتهم شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلاً اطلاق المشرع على
شفة الإنسان أن كان باعتبار تشبيهها به في الغلط فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال
المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله * قوله * وأعلم أنه
قد يعتبر معنى أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب
ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات أن ينقل بأعيانها عن أهل اللغة
وذلك لأجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغربية البديعة التى لم تسمع بأعيانها من
أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لها كان
كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بأنه لو جاز التجوز
بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
والأب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقاً * وإجيب بمنع الملازمة فان
العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزءاً من المقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير إنسان
لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف أى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه
به كالشجاعة بالأسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لإنسان طويل قلنا
لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطرارة وتمايل فيها * مسئله

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حكم التكلم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لأعندهما اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها ثم اختلفوا ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم أى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر أى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى البقى بهذا المقام لأمريّن أحدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلف الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلف يكون فى الاصل والخلف لافى جهة الخلفية والأمر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فالما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية *

* قوله * مسئلة لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجع المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صحت معناه او لا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العنق لصحة اللفظ وعندهما لغوا استحالة المعنى الحقيقى وهو ان

يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر * قوله * فالخلاف يعنى عندهما الأصل هذا البنى لاثبات
البنوة والخلف هذا البنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف
الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالأصل عنده هذا حقيقه الخلاف في تعيين الحقيقة
التي هي الأصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل
والخلف اى في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا البنى
لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم
المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الأصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده
الأصل هذا حر والخلف هذا البنى مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الأصل والفرع لانا نقول
هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لأن الأصل عنده ليس هذا البنى حقيقة بل التكلم به وهو
مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الأصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع
في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم
ذاك اخذ بالخاص وتوضيح المقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الأصل عنده
مغايرة لما هي الأصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على
التفسيرين * قوله * فصحة الأصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام
فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود
بدونه وهو انه جعل الأصل ماصح نكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا
ابنى لا على هذا حر *

لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثانى اى اللازم موقوف على الاول
اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد
من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا بناء على
الأصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الأصل كما في مسألة مس السماء فان امكان
الأصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يخلف بقوله والله لا مس السماء تجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفي كل موضع
لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة ففي مسألة مس السماء البر وهو المس ممكن في حق البشر
كما كان للنبي عليه السلام وان خلف لا شر بن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب
الكفارة لان الأصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم
نذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبىء عن الآخر قلنا

موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لاجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى
الحقيقى والمجازى فيها اى في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول
وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة
اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه

ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله
يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحیح المعنى
فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع
ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولأجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى
لانجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كخانم ونحوه ويعتق بقوله يا حر
لانه موضوع له *

* قوله * لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصاله والحلقية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصاله والحلقية
في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما
ما يلزم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من
امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته
والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته
في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى
بل في كلام الله تعالى ايضا * قوله * لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما
اذالم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي
ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن اعادة حيوته
وكما اذا حلف ليقبلن هذا الحجر ذهبنا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعدت على الممكن
في الظاهر وعند الارافه ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعدت اما
في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على
الامكان في الظاهر ولم ينعد اليمين على ماء بخلقه الله تعالى في الكوز كما انعدت على حيوة
يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي
في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن
الشخص ان احياء الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط
يقضى عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال * قوله * فاذا فهم الاول اى كون
المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر
سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة
حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك
وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على السبب لان البنوة من
اسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة فيعتق
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن
ذلك لان العتق ههنا لاسيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما
يطلق على مسببه كامر * قوله * فيجعل اقرارا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لا وجه لتصحیح

هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجاز الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة امر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتناق والاقرار يبطل اذا انصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتناق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق عنه اعتناق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذه له باقراره ولا يعتق ديانته فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيها اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل الملكية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبيده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يقتصر الى تصحيح الكلام باثبات موجهه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق * قوله * فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبنى على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجرى في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخبيلا كما جاز استعارة الهيكل

الهيكل المخصوص بالأسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكـل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا *

فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آله لانه

دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخير وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن

غير مقصود فان القصد الى الروية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى فى خبر المبتداء عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آله بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلهم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا

فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقايق لافى الاستعارة

فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق

ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس استعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتداء عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتداء لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة فى خبر المبتداء تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى اسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتداء وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا *

* قوله * فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج

فيه سواء آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا فائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في النكلم* و اشار 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 وان يجعل منعاً مع السند* قوله* اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امر ان متدافعان * قوله* فهذا عين مذهبها فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فابن احدهما عن الآخر *

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انها هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثاني او هن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي *

* قوله* ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انها هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الروية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين

ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الاعلى اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها * ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمي اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمننا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق المحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق المحال ممتنع فاثباته تكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف * وانا اطالعك على حقيقة المحال بان احكى لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتداء او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر خرج بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما قولهم المحال ناطقة ونطقت المحال بكذا فاستعارة قطعاً لان المشبه متروك بالكلمة وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطقة فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لامن قبيل المحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى مجترى صائل والطير اغربة عليه اى باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به *

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمال المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي

الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد ان ينقض
فأقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل
غيره عنده ذكر الصاع و اراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم الحمل على الحال *

* قوله * مسألة المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كالعرف باللام ونحوه لا 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 يحمله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او
المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا
لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون
المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت
غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل
كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا
لتأدية المعنى سواء فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على
الحقيقة ولان للمتكلم في أداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايها شاء بل
في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام
اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه
العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام
والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء
الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة
اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على
ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى
فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم
الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخص
والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم
المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة
الازيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم في باب الربوا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور
في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل

المعنى العام وإنما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر *

مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى اولا مستم النساء لان الوطىء وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اوصى لاولاد فلان اولاد بنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه اما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله امنونا على اولادنا لان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان *

* قوله * مسئلة لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجمله لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمى والسبع ثم الحف ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقي والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك * والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجع الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحمل للفظ والشئ واحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محل ومتجاوزا اياه * الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعقول عنه الى المعنى المجازى

وهو محال * والرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات * الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر * والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولاخفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع * واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى * واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز 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 ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفترق الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافي كونه داخلا تحت المراد * واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملاً في المجموع الذى هو غير الموضوع له * قوله *

فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كاللامسة في قوله تعالى اولا مستم النساء اريد بها الوطى ء مجازا بالاجماع حتى حل للمجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على ان المراد الوطى ء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لاننا نقول لانسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امر امتثاقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى

يُمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اذا اريد بها حقيقة فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق اللبس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن المبحث * واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق ومعتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلاً مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملازمة وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعلى للاصول كاغصان الشجرة والاطهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى * قوله * وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واثاث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاثاث عندهما وهو احد قولى ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملاً بالحقيقة وعندهما الجميع عملاً بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفاً على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاثاث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خا " وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفاً على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنهم ولهم ابناء وبنوا ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بنى الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان * فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيمتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى ادم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الحلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنهم على الاء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدا لانهم وان كانوا تبعاً في تناول الاسم لكنهم اصول خلقه فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصلة الحلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها *

ولا جميع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر هنا مسائل تتراى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقي مهجور

اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحتمل بالدخول فيها وهى نعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز *

* قوله * والدخول حافيا معناه الحقيقى لان وضع الشئ في الشئ ان يجعل الثانى طرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقى قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحتمل بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدون حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحتمل ذكره قاضيان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول * قوله * يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فبممكن من السكنى فيها فيحتمل بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به في الحانية والظهيرية لكن ذكر شمس الاقمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحتمل لانقطاع النسبة بفعل غيره *

ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا اوليلا في امراته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يوليهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحتمل ان قدم نهارا اوليلا فالיום حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على

على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للمفعول والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتى في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق هنا اى في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل *

* قوله * فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على 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 فحينئذ لا 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 النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلانا كان اونها و لان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل 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 اكمل ان التزوج والتكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وایمان الهداية قلت هو من تسا محاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انها هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثله في الاولى

من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجرد الأمثال * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان عند عدم امتداد المضاف اليه * قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صيت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه * وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمل على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم بأنيتكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم بأنيتكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والحلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الا مثله المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفقد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبني على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بارائه من الليل *

ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضا لكونه نذرا والكفارة لكونه يميناً فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويميناً يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بهوجبه هذا دليل على قوله ولا

ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له *

* قوله * لانه يراد باطنها اى ما فى الخنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الخنطة اى طعامه من اجزاء الخنطة واكل ما فى الخنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الحيز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحتمل به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الخنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الخنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها * قوله * لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتى عقيب اليمين * والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما الاشارة فى اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفتور لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفتور لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز * وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يميننا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد اولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل

في السبع فالمحصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع * وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولزمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا *

وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجهه يكون يميننا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجهه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي للمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقسامافان لم ينو شيئا ونوى النذر فقط او نوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر بالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفى النذر فيمين فقط وهذا الذي او رده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجهه القاضى ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعناق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد فقضاء القاضى اصل فيه *

* قوله * ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها * واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل اخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غيرنية والثاني ان تحرير يترك

ترك المندور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتا قاقصد اولم يقصد * ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الاقمة السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضى الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيتة ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين *

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستغفر من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية اولفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا بمنزلة من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من نوضا بماء نجس جاهلا وصلّى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفقا لم يثبت الاخر اى النوع الاخر وهو الجواز *

* قوله * مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول * قوله * او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال * قوله * نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث قليل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن * قوله * كقوله تعالى واستغفر من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى وتقدس حكيم لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من

ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الاجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الالات والاسباب * قوله * كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن من مثل هذا الكلام حقيقة في التخخير
والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا
اذ لا عذاب على الايمان بما خبر فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع
للتخخير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول بقرينة من شاء اذ
لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى قبل لالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية * فان قيل
كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة
عن المتكلم والكلام * قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام
على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم أولا والثانى اما ان يكون
لفظا أولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسما
الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة
من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالغيب من
افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام
حقيقة فاصرة * وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم
يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد
جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال
والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن
ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث وفى الرابع والخامس حسا مع العرف وفى الخامس وفى
السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا
من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف * قوله * الاعمال بالنيات روى مصدرا
بانها ومجرد اعنيها وكلاهما يفيدان الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى
ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاعتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام
يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها
باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه * والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى
الاعمال المفقورة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والكرهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة
وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشروط المعبرة
فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواها اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا صار اللفظ
مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل
يجب حمله على احد النوعين فحملة الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على ان المقصود
الاهم من بعثة النبى صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرم والصحة والفساد ونحو ذلك فهو
اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الأعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون
النية * وحمله ابو حنيفة رضى الله عنه على النوع الاول اى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا

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 والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظرا ما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضى ارادته منه وثبوته به يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه * واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنية * واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص 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 ترتيب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا * واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك باننا لا نعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمآثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحلّه وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل 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 تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ *

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استقه او كرع لا يحنت ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى فى المتكلم او تكون من جنس الكلام * ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام اوشى * منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة * ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام * فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما * قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العلم وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا يعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة اوشرا فتبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستقرز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمّن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفى قوله الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل هذه الثخلة والدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا اوشرا وفى التوكيد بالخصوصة شرعا فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا يأكل من هذه الثخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كان الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي

حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقى اولى لان الاصل لا يترك الاضرورة وعندهما المعنى المجازى اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها *

* قوله * ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نرى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالثخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاق ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملىء فعلى

الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يجنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض ولم يخض * قوله * وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة * قوله * ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المفيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل التخله والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى او غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب * قوله * فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصير المجاز متعارفا اى غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى *

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اى المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اى في الاكبر سنا منه فظاهروا في الثاني فلانها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اى في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اى يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفى من اشتهر منه ولا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه من اشتهر منه

لانه يثبت من اشتهر منه اوفى حق نفسه فقط اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى من اشتهر منه وذا متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فى انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان

التحريم الذى يثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتى منافى لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيان انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يتخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق والتحريم الذى لا يقتضيهما والثانى منتف لأن لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح * واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن اوفى حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه اوفى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا منافى لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات ايضا * والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمه والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لاحاجة الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب اوفى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبيحا فالدليل الثانى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا بملك النكاح بل الدليل الثانى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكن احسن *

* قوله * او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا فى الاسرار والمبسوط * قوله * بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البتة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافى للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازمه البنتية فهو منافى لملك النكاح فالزوج لا يملك

اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصح اللفظ له والذي يصح اللفظ له ليس في وسعه فلا تصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ * فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع * قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن روية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه * قوله * واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لاعلى عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس لثبوت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لآقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل ايضا لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبوت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له منافي لملك النكاح فيتعذر اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من التردد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده * وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا * قوله * والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلول مجازيا وان اريد به ثبوت البنئية كان ثبوت الحرمة مدلول التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى اولازمه 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 وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته * فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع * قلنا نعم لكن لامن حيث هو كذلك لتحقيق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزم سواء ثبت الوضع النوعى اولم

يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والاكثر على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة *

مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمى في رأيت اسدا يرمى والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن روعة الشجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعدوية وربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفيقي مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها وربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق ومعناه اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للمجاهل او الترغيب او التهريب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او التهريب كاستعارة ماؤ الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفّر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تطلق الكلام بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تطلق الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التهيم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تطلق الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة او ضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات

متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بيته على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى * ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتماه المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضوع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلى التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة *

* قوله * اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا * قوله * فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحش الذى يتنفس الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقى كالتخفيف فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشئ ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل * قوله * واصناف البديع اى الحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افردته بالذكر * قوله * او بمطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك ذكر في المتفاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتماه المراد ايراده بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كاللحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه مجتاها هو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كاللحجة او العلم مثلاً فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى

الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلا حاجة في اثبانه الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا *

فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى في المشتقات وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الابتعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اى في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو ام من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول *

* قوله * فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا في المصدر ثم بتبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلاما من المشبه والمشبّه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التاخيص * فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معنى الحروف حيث يقال من لا بداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للطرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان معنى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبقيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل

فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعللة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعللة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعللة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه * ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لامعلولا والعللة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعللة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعللة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعللة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لبيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجنب واذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كافي في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتيب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتيب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لانسلم ذلك في العلة الغائية * قوله * وهى في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطاح النحاة *

وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف * الواو لطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحددين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعى بين الصفاء والمروءة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا باياد الله تعالى لا يدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدائتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرها ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا *

* قوله * وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا شتداد الحاجة اليها من جهة توقي شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تمييز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني * قوله * الواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكتها في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولا على الترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضى الله عنه 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 فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده * الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحددين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحددين تسامحا * الرابع ان قولهم لا تأكل 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 مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لامتقما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب * قوله * فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا يوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل * لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما * لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلز ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة * لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر

في الكلام أفعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل إجماعهم على أن قوله وأيديكم من عطى المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد إذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على أنه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيها بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطى عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى إذا نودي للصلوة الآية على أنه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي * قوله * وأما في السعي استدلال على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بآيهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم بانه لا ح له من وحى غير مثل ذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما *

وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثالث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمعجز عند الشرط وفي المعجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثالث كذا هنا وان قدم الاجزية اى قال لغير الدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثالث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقعة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاها ثم اعتقها المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى

قال اعتقت هذه ثم قال للآخرى بعد زمان اعتقت هذه أو بحرف العطف أى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الايئة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل ائتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الائتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لأنه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبالعقدين كما اذا كان نكاح الائتين برضى المولى وبرضاها دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبالعقدين فلا جل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير *

* قوله * وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه والثالث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثالث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا واما النقص فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا والثالث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الاخلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو فى ازمته التعليق لا فى ازمته التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا * وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط المذكور فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما

إذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالمقووظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمئة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بمجال الوقوع اجتماعا واقتراكا لا بمجال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمئة الوقوع بخلاف الفاء و ثم واعلم ان تأخير وجه قولها مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار * قوله * وان قدم الاجزية يصالح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تنمة كلام ابي حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقدمها حيث يقتضى الاول الاقتراق والثاني الاجتماع * قوله * بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق * قوله * فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا * قوله * لا حاجة الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا * قوله * اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى الواحد بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف * قوله * وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل برضاها في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يباحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانها حالة العقد امان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرّة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرّة وهذه حرّة او مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يباحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كان في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالتكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانها لو انشأ العقد واحدهما حرّة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرّة ويبطل نكاح الامة *

وان زوج الفضولى ايتين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران فان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث

له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابى معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام بخلاف الامتين اى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع المحصرى قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردنا صرح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما *

* قوله * بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه * قوله * فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ دلالة فى مثل جائى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقتا معا * قوله * سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث * قوله * لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان

تلك بعد صيرورتها حرة * قوله * ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلث قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجارة متفرقا متراخيا مع سكوت *

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اى المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف عليه والمعطوف نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كنكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاعنى

زيد وعمر ولا بد ان يكون محيى زيد غير محيى عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكوة لكننا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولى عنه *

* قوله * وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ اوجزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو

لا يوجبها ولا يدل عليها * قوله * وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني * قوله * لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة * قوله * او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمره مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوضوء * قوله * لانها اى الزكاة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان الزكاة يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة * قوله * يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء المالمات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا لبحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي *

وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتح تحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان

دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن
 اطهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه
 لو كان معطوفا على الجزاء يكتفى ان يقول وضرتك فقولته بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله
 يتعلق العطف بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء
 لا قوله واولئك هم الفاسقون اى ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حرما يوجب كونه معطوفا
 على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء
 جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل
 قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الاثمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الاثمة
 مخاطبين بها فلدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك
 فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى *

* قوله * فدليل المشاركة في الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت
 انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الامر كذلك
 فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب
 لازالة ما لحق المقدوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذى منه صدر جريمة
 القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه لجميع الناس
 فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم
 نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم ووقع في النفس لما فيه من الابهام ثم
 التفسير * قوله * ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
 مخاطب بها الاثمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطا على الجملة الاسمية
 اعنى قوله والذين يرمون الى اخره وفيه بحث اما ولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس
 شائع عند اختلاف الأغراض واما ثانيا فلان افراد كافي الخطاب المتصل باسم الإشارة جاز
 في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون
 ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهو
 ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الاثمة فالمذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب
 الى الا بعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من
 تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك
 هم الفاسقون * قوله * وثمرة هذا تأتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم
 الفاسقون او من غيره وان القاذى هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا *

الفاء للمتعقب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط
 ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد
 يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام

ولن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعث هذا العبد منك

فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لحياط ايكفيني هذا الثوب قيمصا

فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله

اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اناك الغوث ونظيره اد الى الفا فانت حر يعتق

في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعللة فيضير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذاهبة * فدعه فدولته ذاهبة * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما استحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمتك وكذا في الجملة الاسمية تقول تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى *

* قوله * وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط مخذوف اي اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعللة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الافعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه اوصبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جد لنا فذهب صاحب الكشف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء وارت جد لنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في الرتبة * قوله * ولن يجزى ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق * قوله * فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكو ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن

الأذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه * قوله *
وقد تدخل على العلل 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 نكفى المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء
عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء
كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية * وانت
خير بان ليس الابشار علة غائية لاثنيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى
ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر
بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية
انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب
ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم
فان الغوث باق بعد الابشار * قوله * ادالى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف ادالى
الفا وانت حر فان الواو للحال فمفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف
وهذا معنى كون الحال قيد 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 اثنتى وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاثنيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم
مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من
باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفاء او هي حال مقدرة اى ادالى الفا مقدر الحرية
في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادالى الفا تصرحرا او الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوفى بالحرية يتأخر عن الاداء *

ثم للترتيب مع التراخى وهو اى الترتيب مع التراخى راجع الى التكلم عنده اى عند ابي
حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اى عند ابي حنيفة رحمه الله
في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم نذكر تقديم الجزاء لانه يأتى هناك قوله وان قدم
الشرط فيبدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال انت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم السجل لان
المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم

المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اى
ان قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اى الشرط تعلق الاول ونزل الباقي
وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشآت لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق
بل يصير تطليقا عند الشرط *

* قوله * يقع الاول اى في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط
التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم
صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر * قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما
جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعنى المبتداء
فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتداء فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن
معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال
صورة كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث
* قوله * وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليق المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من
انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي
على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء * قوله * كان التكلم متراخيا تقديرا جواب
عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال *

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا
قال زفر رحمه الله تعالى في قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة الف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
وذا في العرف نفى انفراده ذا اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد
به نفى الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى
الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب
فقلنا نعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا تقع
الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال

قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه أنشأ
 فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول
 بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثالث عند الشرط لانه قصد ابطال
 الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد
 تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اى الابطال
 المذكور ويملك الثانى اى الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر اى تعلق الثانى وهو قوله
 ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان
 دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثالث فصار كما قال لا بل أنت طالق
 ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بواسطة الاول
 كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
 فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
 فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى
 والثالث كما قلنا فى حرف الواو *

* قوله * بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او
 نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفي الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون
 فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي
 ان يقع وبعضهم على ان الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما
 وقع اولاً من الغلط وبالجمله وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير
 رجوع وابطال * قوله * ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة الاف لانه
 لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى اولم يكن بل للاعراض بل
 لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها
 للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد
 يراد به نفي افراد ما اقر به اولاً لا نفي اصله فكانه قال اولاً له على الف ليس معه غيره ثم
 تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف الفى آخر وذلك بحكم العرف كما يقال
 سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على
 الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع * قوله * بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف
 على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول
 حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبق المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع
 الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور
 حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان
 دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثالث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على

وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لا بطلان الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالع ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلفي يمينين لكننا نقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك مجسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بها قصد ابطاله لانا نقول انها قصد ابطال المعطوف عليه كالأحادية لا نفس الشرط والتعليق *

لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدراك عدم روعة زيد بروعة عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل لعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكديبا لا قراره فيكون اي النفي ردا الى المقر وبممكن ان لا يكون تكديبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض *

* قوله * لكن للاستدراك اي التدراك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملاسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها متفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها متفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيبقى اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظا نحو جاءني

جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء^١ اولاً نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر * قوله وهي بخلاف بل ذكر النجاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكانه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفي ذلك التوهم فني بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بيل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعاً نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنقيضة لا جعله في حكم المسكوت عنه * قوله * لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيهها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقرورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جواباً للاقرار والثاني ان لا يكون رداً بل تحويلاً حتى كانه صار قائلاً للعبد مقرابه لعمرو فيكون النفي مجازاً كما اذا قال له على الف درهم ودیعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من العجز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زماناً واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكاً له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولاً حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معاً لا مترخياً لان النفي حينئذ يصير رداً للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار *

وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبيئنة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معاً فيثبت موجبها معاً وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد فيكون حجة عليه اي على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بها قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركاً لما قبله اولاً فان صالح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها يكون ما بعدها كلاماً مستأنفاً نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل

على نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لأقراره بل يكون نفى السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير إذن مولاهما بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين نفى هذه المسئلة الكلام غير متسق لان انساقه بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وهذا لا يمكن لأنه لما قال لا اجيز النكاح انسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان *

* قوله * وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له ووجد عمرو فاقام بكر بينة قضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدق زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى او وهبها لى بعد القضاء نفى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المضى له قيمة الدار لعمرو المضى عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتج الى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفى او لا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود الغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفضل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفى لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقرر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بها اذا كذبه زيد في النفى لأنه لو صدق فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبيئة والحكم * قوله * ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المضى عليه على بكر المضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفى الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفى الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لى 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 يثبت الدار ملكا لعمرو وقد انلقها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها * قوله * ثم ان اتسق اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن آهنته بخلاف ما جاءنى زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام

السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او ان يكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض واثبت الغصب فانسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمقتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح *

اولا حد الشئيين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فلو وجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان *

* قوله * واولا حد الشئيين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشئيين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين * قوله * بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فلو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك

ما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر 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 الاثنيان بواحد وفي التخيير يجب حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة * قوله * انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصححا لمطلوبه اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة * قوله * ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعنفق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء *

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهاا تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفقوا من الارض وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنائية وهى معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجنائية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالوا في هذا حر او هذا مشير الى عبده ودايته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح للعنفق هنا وقال ابو حنيفة يحتمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا يعنفق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذا حر فيخير بين الاول والاخيرين لكن حملها على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمن في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا ان الوجهان تفرد بهما خاطرى *

* قوله * ايهاا تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان

ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل * قوله * وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء
 ما يزداد بازدياد الجنابة وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلط الجنابة
 باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في
 معرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى
 عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابابردة على ان لا
 يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل
 عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب 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 ولم يقتل نفى والمعنى
 ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل
 لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه * فان قلت
 قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون
 الاسلام * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام
 ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حملة ابو حنيفة
 رضى الله عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة
 بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
 والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجنابة تحتل الاتحاد ومن حيث انها قطع
 المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين
 وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العزنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة
 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 الصلب
 عملا بظاهر الحديث * قوله * ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله فيمن قال هذا حرا وهذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغوا لا يثبت
 به شيء لان وضع اول احد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على
 الاخص والواحد اعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصح له
 الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه
 احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفاهيم ثم ظاهر هذا الكلام
 انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله
 لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد اعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء
 الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبيدين له فانه يجبر على التعيين
 بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل
 لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك * قوله * ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حرا وهذا
 وهذا عطا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايها
 شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشرىك الثالث فيما سيق له الكلام

فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وقيل إنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر أو هذان كما إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فإنه يحتمل بالأول أو بالأخيرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل إلا أن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للثنتين إذ يقال للواحد حر وللثنتين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر ولا ثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنتين يقال لا اكلم هذا أو لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لأن المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما عندك * راض والرأى مختلف * جعله المصنف سببا للأولوية والرجحان * ولا يخفى أن الوجه الأول لا يجري في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي أن يكون التخيير بين الأول والأخيرين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين كما في مسألة اليمين * وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حر أو هذا وهذا * ولقائل أن يقول على الوجه الأول لأنسلم أن التقدير هذا حر أو هذا حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وإنما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية * لا يقال يلزم كثرة الحذف * لانا نقول مشترك الالتزام إذ التقدير فيها هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لأن الحرية القائمة بكل يغير حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمر وولوسلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لأنسلم أن قوله وهذا ليس بغير لما قبله * قوله * لأن الواو للتشريك فيقتضى وجود الأول قلنا لا ينافي التغير ههنا بل يوجب أنه إذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الأول وحده أو الأخيرين جميعا وإذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية أحد الأولين *

وإذا استعمل في النفي نعم نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي لا هذا ولا ذاك لأن تقديره لا تطع أحدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا أو هذا يحتمل بفعل أحدهما وإذا قال هذا وهذا يحتمل بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع أي لا يحتمل بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يحتمل بفعل البعض بل بفعل المجموع إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع أي دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم أن هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الأمرين تأثير في المنع

اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا
 للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يحث اما في الصورة الاولى فبالدليل دال على
 انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحتمل بفعل
 احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع
 فلا يحتمل بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيمتنع اليمين فيحتمل
 بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
 بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل *

* قوله * واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف
 والمعطوف عليه لان اول احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الابانتفاء
 المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهونكرة في سياق
 النفي فيعم وكذا ما جاء في زيد او عمرو * فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
 بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصالح ان
 يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم
 ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اول احد الشيئين وان مثل اضرب
 زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على
 الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في النفي * قلت هو مع الاضافة منهم غير معين قال
 ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جائني احدهما او احدهم والمراد واحد غير
 معين * وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
 موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لانهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان
 كلمة احدي خاصة بصيغة ومعنى ولا يعم بشر من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او
 فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف
 كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة * قوله * فان قال اشارة
 الى الرد على من زعم ان اوفي الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه
 لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين
 فيحتمل بالاول او بمجموع الآخرين لا بالثاني او الثالث وحده فان اوفي النفي لشمول عدم
 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 فالعطف على المقصود بالحكم
 هو الراجح * قوله * الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين
 فيفيد شمول عدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يتقاع احد النفيين
 فيحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
 نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه لا يدل على عدم الفرق
 بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشرط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها
 ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى
 انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا

نفى الايمان كان نفى كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم اى النفس
التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول
لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على
انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم
وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت
القرينة في الواو على شمول لعدم فذلك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف
رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول لعدم ليس
بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع
ومثله اكثر من ان يحصى *

وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد
فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد
بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايها فعلى هذا قالوا
في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار
لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر
كالغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى او لا
حنث وان دخل الثانية او لا ير *

* قوله * وقد تكون للاباحة لاختفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى
تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق
ان اول احد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا
كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمعنى الجمع والاباحة بمنع الخلو * فان
قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه
لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين
اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا
منهما لم يحنث * قلت ما ذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاثنيان بالمأمور به
ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آثيا بالمأمور به في امر الاباحة وان جالسهما
جميعا كانت مجالسة كل منهما اثيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاثنيان
بالمأمور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم
تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك * قوله *
وقد يستعار او حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل

ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطينى حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتد الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حتى فصار او مستعارا حتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النجاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطى عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها ولا حثت ولو دخل الثانية ولا بر في يمينه لانتها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تغدر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفه الا انه يحتمل ان يكون عطفه على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حثت والا فلا ويحتمل ان يكون عطفه على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفى ويلزم شمول لعدم لوقوع او في النفى فيحتمل بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لاجنح عليكم ان طلقتن النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مفيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعه بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفه على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر *

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجى للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اى فيها ونعمت او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتها اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صالح

لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض
 فان قال عدى حر ان لم اضربك حتى تصبح حنث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية
 فى مثل هذه الصورة وان قال عدى حر ان لم آتاك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث
 لان قوله حتى تغدينى لا يصح لانتها بل هو دأى الى الاتيان ويصح سببا والغداء جزاء فحمل
 عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصح جزاء لفعله فصار كقوله
 ان لم آتاك فانغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض
 نظير فى كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء *

* قوله * حتى للغاية اى للدلالة ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزا منه كما فى اكلت
 السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر
 على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد
 تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق
 وفى الكل معنى للغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضلها او ادونها
 فلا يجوز جائى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى
 المعطوف لكن بحسب اعتبار التكلم بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
 اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء
 ولا يتبعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هى المجازة لان
 العاطفة لا تخرج عن معنى للغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف
 عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف
 المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرى ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره
 ابن يعيش * قوله * فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية
 ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه * قوله * وان دخلت
 الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد
 تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه
 ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتها
 ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
 وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأنذوا فان المنع من دخول
 بيت الغير يحتمل الامتداد والاستينان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل
 نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والافعال منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم
 * قوله * والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صالح الصدر ان يكون
 سببا للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان
 جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة للغاية من المقيا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فان

ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يَحْتَمِل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
 منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغائية
 والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية
 على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يَحْتَمِل الصدر اعنى السبب الامتداد
 والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه * قوله * والاى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى
 للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي
 الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف
 عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط
 وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدى حران لم اضربك
 حتى تصبح فحتى للغاية لان الضرب يَحْتَمِل الامتداد ويتجدد الامثال وصباح المضروب يصلح
 منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصباح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة
 ولو قال عبدى حران لم آتاك حتى تغدبنى فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى
 التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه
 ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
 كالصباح للضرب * وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يَحْتَمِل الامتداد وضرب المدة وما ذكره
 المصنف رحمه الله اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتفى والاتيان
 تصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة
 عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه يعتبر في النفى كما في قوله تعالى حتى
 تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا
 على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل
 على القرائن ولو قال ان لم آتاك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية
 والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله
 اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه * وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى
 عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهو يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من
 شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون
 بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف
 المحض ففيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب * وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها
 بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلواتى وتغدى عقيب الاتيان من غير
 تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت اواتى ولم يتغدى اواتى وتغدى متراخيا حينئذ
 والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي
 للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يبحث
 لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت
 الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتاك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغدى ثم
 تغدى من بعد غير متراخ فقد بر * واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الاتيان ثم تغدى بعد
 ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ * وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك

غير مترخ عن الاثنيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاثنيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخ عن الاثنيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اى ان لم آتكم اليوم والمعنى غير مترخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغدى لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل في حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم * قوله * بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد السجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب الامام العتابي لان الترتيب انبى بالغاية وعند تغدر الحقيقة الاخذ بالسجاز الانسب انبى ولا يخفى ان الاستعارة لعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انبى بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا *

استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثنان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال في الكسر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الاخرى ملصقا باذنى وفي الا ان آذن لا اى قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحتمل قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع * اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ لسعة الكلام تقول آتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحتمل ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحتمل فلا يحتمل بالشك *

* قوله * الباء للصلاق وهو تعليق الشىء بالشىء واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلبسه زيد وللاستعانة اى طلب العونة بشىء على شىء مثل بالقلم كتبت ويتوفيق الله حميت وقد يقال انها راجعة الى اللصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثنان في البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالملك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب

الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالتصاق هو الملتصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعث هذا العبد بكر من الخنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعث كرا من الخنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض رأس المال في المجلس ويجوز ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان * قوله * لا يخرج الا باذني معناه الاخر وجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه علم مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا والاخر وجا باذني والنكرة في سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل الاكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آتيتك اليوم الجمعة ولا آتيتك الا راكبا يفيد عموم الزمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيل بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الزمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي * قوله * والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامنداد المغياو بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر * قوله * ولا يحنث بالشك لفاصل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخر وجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يأذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي *

وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلق عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه او لحديث عمار وهو مشهور يزداد به على الكتاب *

* قوله * وقالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والمسح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في

المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ الصاق الفعل وإثبات وصف الالتصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود الإثبات صفة الالتصاق والمحل وسيلة إليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل بيعض الرأس فيكون التبعض مستفاداً من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي ولهذا قال جار الله أن المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذا قد ظهر أن المراد التبعض فالشافعي اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقاً بل المراد بعض مقدر فصار مجعلاً بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله بأن عدم تأدي الفرض بها حصل في ضمن غسل الوجه مبني على قوأت الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيًا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للمراعيين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفاً *

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً لأن اللزوم يناسب الالتصاق ههنا بيان علاقة المجاز وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قماراً فإذا قال بعث منك هذا العبد على ألف فمعناه بألف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملاً باصلاً أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلاث الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط ويجب عندهما أي ثلاث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضاً لا شرطاً وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وأما من فقد مر مساقلاً أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي *

* قوله * ويستعمل للشرط يعني يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً أي بشرط عدم الإشراك ولا خفاء في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط * قوله * وهي في المعاوضات المحضة أي الحالية عن معنى الاسقاط كالبيع والإجارة والنكاح * قوله * وكذا في الطلاق عندهما لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملاً بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثاً على

على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الألف لأن اجزاء العوض ينقسم على اجزاء
 العوض وعنده لا يجب شيء لأن اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط * وتحقيق ذلك
 ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل
 جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايقين وثبوت المشروط والشرط
 بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط
 على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت
 طلقني ثلثا بالي فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت
 التوزيع ولو قالت طلقني وضرني على الألف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الألف للمقابلة
 بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البديل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك
 الألف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف
 ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء * قوله * واما
 من فقد يكون للتبيين او التبعض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
 راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعض دفعا للاشتراك وهذا ليس
 بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء
 الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذا الغاية هي النهاية
 وليس لها ابتداء وانتهاء *

الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والافان امكن
 تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعث الى شهر يتأجل الثمن لان صدر الكلام وهو
 البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه
 فصار كقوله بعث واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف
 دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر
 ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال فيبطل
 قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط
 الى ذاك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اى وان لم تكن غاية
 قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمدا الحكم فكذلك نحو انموا الصيام الى الليل فان
 صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمدا الحكم اليها فقوله فكذلك
 جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو
 اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراقها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء
 الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا والنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا

اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الاجازا كالمراقف قد دخلها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشترك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمراقف وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره التحويون فى المذهب الرابع شىء واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول التحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك *

* قوله * بعث الى شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال * قوله انت طالق الى شهر ان نوى التجيز او التأخير والتأجيل فذاك والابقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالفاء وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله * قوله * ثم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمل الحكم ام لا والحقاقون من النجاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شىء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس اولا كالبستان للمحاط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا ففى مسألة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناولها عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لم الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هى داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لم الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصول لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بجمرة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره * فقولہ وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبدؤها فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم

عدم الدخول * وقوله فهي لم الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لم الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لاقوله فذكرها لاسقاط ما وراقها بل هو جملة معترضة تنبيهها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه * وقوله * وللتحويين دليل على ما اختاره من التفصيل * وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا * الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة * الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع *

وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقة والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله فتجب تسعة وعندهما تدخل الغائتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغائتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عند اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقة فقوله الى الغد لاسقاط ما ورائه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فتحويبت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فتحويلا اكم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما ورائه *

* قوله * هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعصب اولانه صار مجعلا وقد ادار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له * وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكرنا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام

اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابطال كان ذكر الغاية لاسقاط ما ورائها لاند
 الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن
 لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل * والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
 اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخله تحت الغسل والاول اوجه
 لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور * وللقاضى الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
 بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق بل يعتبر مع
 القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانها ماضدان
 فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد * قوله * فان قال له على من درهم الى
 عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لانباء على امتناع وجود الكل بدون الجزء
 كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد
 لكن اذا رتب معدودات عشرة مثلا فلانسلم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه
 وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني
 والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلامها واحد
 وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلثين او ما بين
 عشرين الى ثلثين يدخل العشرون في ثلثين مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينها وبين
 الثلثين * لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنتين مثلا وثبوت الكل
 يستلزم لثبوت الجزء * لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان
 وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على
 ان المراد الاحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل
 على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل * ولا بناء على
 انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرها والثانى لا يتصور بدون الاول
 فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة فانه يقع للثانية وهى لا يتصور بدون
 الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لاتقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم
 يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضاييف انما هو بين
 وصفى الاولى والثانية لابين ذاتيهما فايقاع ما هوئان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم
 بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
 الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم
 لا يتناول العاشر فذكر الغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان
 هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود
 الثانى بعده فلا تكونان غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه * وعند
 زفر رحمه الله تعالى لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حابه الاصمعي في ذلك
 فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين يكون ابن تسع سنين فتحير
 زفر رحمه الله تعالى * قوله * لما ذكرنا في المرافق متعلق بالمجمع وحاصله ان الخيار وعدم طلب
 الشئ وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأييد فذكر الغاية يكون للاسقاط لاند الحكم
 فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في

في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجبت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية المحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي رحمه الله وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك *

في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق في الحال الا ان ينوى في دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصاح طرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بان انت طالق في مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فتقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله *

* قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكاتبا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك * قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينوشئ كما كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى انه لو قال امرك ببيدك رمضان اوفي رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد يكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله * قوله تطلق حالا لان المكن لا يصاح فخصا للطلاق لا ممتنع ان يقع في مكان دون مكان فاذا لم يصاح للتخصيص لم يصاح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بخلاف المضائق او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع اوعلى استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشئ يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط

اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال
 للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف لو قال انت طالق
 ان تزوجتك * قوله * فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان
 المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض
 فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم
 بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح
 انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اى هذا المعنى
 ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والا ظهر انه لا حاجة الى
 جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان
 قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله * اجيب
 بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة * فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور
 مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته
 ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة * وفيه نظر اذ لا ترجع
 لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول * ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا
 هو في المقدورات * واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد
 رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى
 الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يميننا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم
 مثل انشاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من
 يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير * وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم
 يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة انشاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر
 مشيته مثل انشاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق
 البتة اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق
 عليه * والجواب انا لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم
 على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله
 محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم
 واحدة انشاء 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 اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الواحدة لطلقها قبل مضي
 اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله
 فلا يقع شيء اما الواحدة فلا استثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله
 كلام باطل اذ لو صح يبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود
 الاشياء كلها بمشية الله * وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله وان لم
 يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم
 في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في

لما في النوازل * وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلفت الجواب لاختلاف وضع المسئلتين ففي مسئلة المنتقى علقث الثلاث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقث التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين *

اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقيل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبليية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قلبها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فتقعان معا وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لا يبدل على اللزوم *

* قوله * اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض * قوله * قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبليية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلامه وقيد مسائل القبليية والبعديية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لاتبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثله على درهم قبل درهم اوبعد درهم او قبله درهم اوبعد درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب ديننا * قوله *

عندى الفى للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى الزمة حتى تكون ديننا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندى الفى ديننا ثبت *

كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل فى امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوه واذا عند الكوفيين يجيى للظرف وللشرط نحو واذا بحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجيى للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة *

* قوله * كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه * قوله * ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة * قوله * فيقع فى آخر الحيوه اى حيوه الزوج او الزوجه لانها ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها المراث بحكم الفرار * فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوه عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كاللفوظ لدى الشرط * قلنا هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليل ويكتفى بوجود ذلك عند التعليل كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزء وان لم يتصور منه حقيقة التعليل * فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموته لان التعليل ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع * قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك * قوله * واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله * واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا بحاس الحيس يدعى جندب * الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو نمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليل حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * اى ان تصبك فقرو مسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالتزبين وتكليف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر * قد كنت قد ما مثر يامثولا * متجملا متعففا متديننا * فالان صرت وقد عدت تمولى * متجملا متعففا متديننا * اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الان اكل شحم مذاب وشارب عفاة اى بقية ما فى الضرع من اللبن وذاديين * وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله

فما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشدوك تنزيلا
 له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وخط المراتب
 حتى ان اصابة المذكور كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة
 المكره * وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
 لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى
 اى وقت غشيانته 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 الظرف مثل اذا خرجت خرجت
 اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم
 يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزوا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
 اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج
 اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك
 من الأزمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما
 بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل
 فشائع مستفيض * لا يقال فى استعمالها في الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة
 والمجاز * لاننا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار
 افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط
 مثل الذى يأتينى اوكل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
 له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انها هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح
 شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم
 المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساد
 للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض * قوله ودخوله اى دخول اذا انها يكون
 لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كربة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر
 منتظر لاحالة اى امر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضى
 الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه
 قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل
 المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون *

ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم
 تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك
 انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو
 قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف
 طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملا كلمة
 اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق

في قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اى في طلقى نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك *

* قوله * ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصيبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يحزم بها المضارع مثل متى تخرج اخراج قال الشاعر * متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه * قوله * فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون * قوله * فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحية وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا ينقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك * فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقى نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للآزمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الأزمنة *

وكيف سوء الـ عن الحال فان استقام اى السؤال عن الحال ، جواب ان محذوف اى فيها او يحتمل على السؤال عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحتمل فيعتق في انت حر كيف شئت فانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف

شئت ليست للسوءال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيته وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نوبا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيته فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وعندهما يتعلق الاصل ايضا اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اطن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعاً وحالاً ففيهما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لانفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر *

* قوله * وكيف للسوءال قد بظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوءال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريد ان ام باينا على قصد السوءال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الحافض * قوله * واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المسبوط فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما

لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصور الكلام انها هـ وعند ابن حنيفة رحمه الله * قوله * وتطلق في انت طالق كيف شئت اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انها تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها باينة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم الاثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف * وقوله * وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح وغيرها فحالها واصلها سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بانثاره ووصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفه اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحمل في النكاح والوصف مفتقر ايضا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف لتعلق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض * ففيه نظرا ما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس * واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن رفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة * واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك * واما رابعا فلان عدم الانفكاك انها هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والتعلق بمشيتها انها هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة *

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج النية والكناية تحتاج اليها ولا استئثارها لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات فلا يحسد بالتعريض نحو لست انا بزان وقالوا وكنائيات الدلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اى شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علما لنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق الباين بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنائيات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ

فيجب ان يقع بها الرجعى كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البايين لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عند هم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبايين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبايين معناه الا في اعتدى فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ويرد عليه ان السبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرىء رحمك بعين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكر في اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم ليتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالة على البينونة *

* قوله * فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا يمان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اريد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد * قوله * ولا استتارها اى لحفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيته او انت زان بخلاف جامعة فلانه او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحسد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليبدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يبدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى * قوله * وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بنة او بئله انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البايين المعلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره

فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعبرت لها
لفظة الكناية واحتاجت الى التنية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع
الطلاق البايين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى
يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها
الغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا
ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا
بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية
لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسر الكناية بما فسرهابه علماء البيان لما
احتاجوا الى هذا التكلف وثقيره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول التجاد معناه
الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون
انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على
ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول
من يكتفى في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك * لا يقال اللازم من
حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصير مختصا به حتى يكون
الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا
ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح * لانا نقول المراد باللازم ههنا ما
هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف او دلالة الحال
او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون
مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل التجاد
كناية عن طول القامة وكثير الرماذ كناية عن كونه مضيفا لا يوجب ثبوت طول التجاد له او
كثرة الرماذ فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء
البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم
بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه
مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار * قوله * الا في اعتدى اي تطلق بصفة البينونة في
الكنايات الا في اعتدى واستبرىء رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه
ان هذه الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى
الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة
وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدم الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد
من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد
رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون

لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب اوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به * ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصله على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخبر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصلة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضرار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة * قوله * وكذا اى مثل اعتدى استبرى * لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان تكون للوطى وطب الولد وان تكون ليتزوج بزواج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا * قوله * وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طليقة واحدة ولا دلالة على البيهونة في الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد *

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نائما ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرم نص في التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين

كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
التظهير ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان
الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران
وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء
لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم
لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلهذا او ردت
مثالين في الحكم الشرعي لينظر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة
مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ *

* قوله * التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار
الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان الاعتبار
في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل
التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ
او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا
للظاهر بنحو ياءها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية فيكون
الاربعة اقساماً متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور
بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل
ظاهراً فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اى احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص
نصاً وفي المفسر احتمال النسخ وسبجي من كلام المصنف ما يدل على هذا * قوله * ثم ان زاد
الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه
المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور * قوله * بان سيق الكلام له
دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى
شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو
نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها
المعتاد * قوله * حتى سد باب التأويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار
دليل بصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف
فيراد به كشف لاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه
الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل
غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلاً
* قوله * ثم ان زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص
والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء
محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعتة فالمحكم بمنع من التخصيص والتأويل ومن

ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ والحقه قول اوفعل قاطع لاحتمال التأويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأيد * قوله * كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص وشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتمامها ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربع اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للجواب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * واستدل 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 متأخرة عن تلك * الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث * قوله * النظير ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم والمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل ارى عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشترط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والافالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم اذداد وضوحا فصار نصا ونقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر

احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيد الحكم * واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص * واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الانصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناولوه الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعد فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والحكم *

والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذ خفى فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجهول اولا اصلا فمتمشابه فالخفى كاية السرقة خفيت في حق النباش والطارار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم ولتقصان لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بدعية نحو قوارير من فضة فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة *

* قوله * والكل اي الظاهر والنص والمفسر والحكم يوجب الحكم اي يشبهه قطعاً وبقيناً وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً لان الاحتمال وان كان بعيداً قاطعاً للميقين ورد بانه لاعتبار الاحتمال لم يشأ عن الدليل والحق ان كلامهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضد دليل * قوله * الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالوضح والاقرى اولى واخرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بجمل الظاهر مثلاً على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله

في مدلوله يحتمل التأويل بجمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به * قوله * واذا خفي اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس
اللفظ اولعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى
مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها
فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الابدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ايه
فان قيل ينبغي ان يكون الحفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما
ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الحفاء بنفس اللفظ فوق الحفاء بعارض فلو كان الحفى ما يكون
خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الحفاء فلم يكن مقابلا للظاهر * قوله * ان كان الحفاء
اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت
فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقطه فله مزية على السارق
من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الحفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت
كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع * قوله * وهذا اى الحاق
باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله والباطن فى الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس
لان التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن
الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وتترك
المبالغة فيها ارفق واماد اخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارة
دفعاً للحرج * فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف
كايه السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الحفى لا المشكل * قلنا لا نسلم انه معلوم
شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل
جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو
البشرة والشعر مع داخل الفم والانف اوبدونه * قوله * ولاستعارة عطى على قوله لغموض
فى المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع
بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة بدیعة *

والمجمل كايه الربوا فان قوله تعالى وحرّم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام
الربوا فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم فى غير
الاشياء الستة والمتشابهة كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الحفى الطلب
والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما فى الربوا
والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطى على معمولى عاملين والمجور ومقدم

نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وفقا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا البق ينظم القرآن حيث جعل اتباع المشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا اولم نعلم *

* قوله * والمجمل وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا * قوله * والمتشابه وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته ونسبتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة * قوله * واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والجمي وجواز الروية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتزهره عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل التشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيقينه وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل التشابه * وربما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع المجازة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق * وقد يقال ان التستر عن هو اهل للروية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزّه عن ذلك فيجب ان يكون مرثيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الروية اولغاية العظمة كما قيل ولاستر الاهيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فتكون من التشابه لا يقال الروية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من التشابه لانا نقول الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام * قوله * وحكم الخفاء الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اى التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك * وحكم التشابه التوقي عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل التشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة

الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الأول أنه الابق بالنظم لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الرايغين عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقرين الذين لا يتهما استزلالهم وتشكيههم فجعل اتباع المتشابه حظ الرايغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقبة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله * وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكن الابق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني أنه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطا للراسخين على الله وتركوا للوقف على الآلة يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين مجتزأ المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جارا لله في الكشف والفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل * وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ * وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس *

والابق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير أي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام للفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فتجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فإن رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى وأهمهما جدوى أي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان اعظمهما بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله ويفوضه إليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى أقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك ادراك *

* قوله * فكما ابتلى لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لأن الخطاب بما لا يفهم وأن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفهم أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفردتهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الأزيد وعمره أي لا بكر ولا خالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فإن الراسخ

في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبطل به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللمراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فتوابه اكثر * فان قيل ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من احد وهذا كالأجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطرب الخلق الى التكلم في المتشابه ابطالا لا قاييلهم وبياننا لفساد تأويلهم * وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله * وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لاحقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقض عجايبه ولا ينتهى غرابيه فاقى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا *

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولاً من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل الكونى البراغيت والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية اما الوجوديات وهى نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصرف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم ونحن لاندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشىء من التركيبات بمفيد للقطع بمذلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة * قوله *

سورة الانبياء

* قوله * مسألة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والأشبه أنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه * تقرير الاعتراض أن الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والتحول لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما إذ لادلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والأمور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة أن نقلت بطريق الاحاد والأفعلى التواتر وكلاهما منتف وأما عدميات فلأن مبناها على الاستقراء وهو أنها يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلية على الاستقراء * وتقرير الجواب أنه أن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وأن أريد أنه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فإن منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والأرض ونحوها كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في عدميات لأن مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا أن الأصل هو المراد والألزم بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعاني الخطابات ولوازها وبطلان كون المتواتر قطعيا لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا * قوله * وقد أوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما * قوله * كيلا يكون من قبيل الكوني البراغيث فإن قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لأن الكوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة كتابتها بالعقل فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل الكوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل * قوله * والمعارض اشترط عدم المعارض العقلية لأن الفعل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل * قوله * ومن ادعى أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أي الأدلة اللفظية مقيدا للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك أنكر للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لأنه إنما يثبت بالتركيب الخبري وأنكر ذلك أن كان مقرونا بمغلطة ودليل من خرف فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة الموهبة استعملت

في اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضرورة وكلاهما باطل * وفيه نظر لاننا لانسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * قوله * كالحكم اى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل *

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له او جزؤه او لازمه المتأخر عبارة ان سبق الكلام له واسارة ان لم يسبق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شىء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على المحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى او ردها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واسارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لا يجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لا يجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكرنا فى المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نساءه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واسارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق

للأزم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه وإشارة الى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأخر وإنما قيدنا بالأزم بالتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على الأزم المتقدم اقتضاء * وإنما جعلوا كذلك لأن دلالة الملزوم على الأزم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على الأزم غير المتأخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ لا دلالة للمعلول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال إن المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن أن يقال إن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الأبحاث حدود العبارة والإشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لأجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى أن كان عين الموضوع له أجزؤه أو لازمه الغير المتقدم عليه بعبارة أن سيق الكلام له وإشارة أن لم يسبق وأن كان لازمه المتقدم فاقتضاء وأن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وأن لم يوجد فلا دلالة أصلا وإنما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه أن لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس في المعنى فإن القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق *

* قوله * التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم أما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والأول أن كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الإشارة والثاني أن كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى الذي يدل عليه النظم أما أن يكون عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر أولا ويكون كذلك والأول أما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالة عليه عبارة أولا وإشارة والثاني فإن كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فإن كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أي وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص والا فلا دلالة له أصلا والتمسك بمثله فاسد فالأقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلام الموضوع له وجزؤه ولأزمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم في قوله

تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تنميها للمقصود وتوضحها له ولزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه * ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللزوم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كاعتقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من المسحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا * الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به منوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظة التي للوضع مدخل فيها في الثالث ولاخفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع * الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا * الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاكباء العالمين بالوضع كنفرد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلماذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل * قوله * وانما جعلوا كذلك اى جعلوا اللزوم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة واشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت او لا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء

والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرود لکلیته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعللة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعللة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم *

كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق *

* قوله * للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه في قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقريئة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستلاد لا عن اموالهم واطافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل * وههنا بحث وهوان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤهل اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طقلا يتيها حقيقة مع ان القتل

حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتيل قتيل فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة * فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلاثة * قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا من دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا * قوله * فان اراد اى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا يفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات *

وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب عليه المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتملك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الا بالتملك كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التملك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهى كثيرة فاقيم التملك مقامه ولا كذلك فى الكسوة اى لا يكون الاصل فى الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتملك العين لا اعادة اذ هى نرد على المنفعة على ان الاباحة فى الطعام تتم المقصود اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيع تتم المقصود دون اعادة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيع ولاية الاسترداد فى اعادة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل *

* قوله * لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتملك والا فلا باحة

هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست في وسع العبد * قوله * والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفى الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والسجاس وهو التمليك * قوله * فوجب ان يصير العين كفارة * فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الحطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك * قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه * فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما يطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشف او كسوتهم عطا على محل من اوسط لاعلى اطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام ايضا التمليك * قلت يحتمل ان يكون وصفا لمخضوف اى طعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال * فان قلت البدل راجع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتغلا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف * قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقية من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اى اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصروف اعنى عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة الفرق فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا فى العطف اتحاد جهة الادراب فينبغى ان يكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا يحصل الملازمة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شىء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفروسة حمارة * وقوله * على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الحجازي السمرقندي رحمهما الله استدل بالاية على الوجه المذكور لكن المخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد

الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الان *

واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فلقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأنيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد وكالكفارة بالوقوع وجبت عليه اى على الزوج نصا وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جنائية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقوع لان المعنى الذى يفهم فى الوقوع موجبا لكفارة هو كونه جنائية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواط بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواط بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما فى الحرمة فلان حرمة اللواط لا تزول ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلف منه الولد وفى الشهوة مثله لكننا نقول الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشبهه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قالنا من تضييع الماء فى اللواط فقاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا *

* قوله * ويسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى عما تضمنت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة * قوله * وكالكفارة نبه بالمثاليين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف

وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقة في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجنابة على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هي الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم احيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع * قوله * بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجنابة عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لافى النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود * فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجنابة بالوقاع لتعلقه بالادمى اشد من الجنابة بالاكل لتعلقه بالمال * الثاني ان الجماع محذور الصوم والاكل نقيضه والجنابة على العبادة بالمحذور فوق الجنابة عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحذور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع * الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت * الرابع ان تناهى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشهوة * احيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل اطعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب * وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع ايضا نقضه * وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة * وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة * قوله * فان المعنى الذى يفهم فيه اى في ذلك النص الوارد في الزنى ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الاعتبار بتبدل المحل كالسارق والطارق وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللمخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة * قوله * لكننا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب * قوله * لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا

بالإكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الأقدام على القتل به * فان قيل الحد واجب بزنى المحصن والزنا بالعجز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا * قوله * والشهوة فيه اى في الزنا من الطرفين لبلان طبعهما اليها بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبيلية السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكل في الشهوة من اللواط وايضا محل اللواط وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة اقل * قوله * والترجيع بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواط فوق الزنى في الحرمة وسفع الماء ومثله في الشهوة فرده بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفع الماء ولم يمكنه زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط مما لا نزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواط على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفع الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فانه فوق الحمر في الحرمة لان حرمة لا نزول ابدا وحرمة الحمر نزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد *

وكوجوب القصاص بالمتنقل عندهما بدلة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فالولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فالولى ان تجب في الغموس وهى كاذبة في الاصل لكننا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلها هذا توءدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحذور فيجب ان يكون سببها دافرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلايم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى ان

ان لا تجب في القتل بالمثل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها اثرا بين الخطر والاباحة فان القتل بالمثل حرام فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى في القتل بالمثل شبهة الخطاء فانه ليس باله القتل وهى اى الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء *

* قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح او غيره بل الضرب بالمثل ابلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه حينئذ اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجنابة قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من الطق اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية القى لا تنفى بخراب البدن فتكون تلك الجنابة اكمل من الجنابة بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثل فاذا كانت الجنابة اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجنابة * قوله فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الخطر والاباحة ليضاف العقوبة الى الخطر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الخطر من جهة ترك التشبث واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الخطر والاباحة تكون صغيرة فتحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العهد والغموس فان كلامهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقربىة اذا اجتنبت الكبائر واللام تفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الالهة * فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد * قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد * فان قيل فينبغى ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان * قلنا انها وجبت بالافطار والجنابة على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شىء يقضى به الشهوة *

فان قيل ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء

ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثل الشبهة في الفعل فوجببت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه * وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لأولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواج كالحدود والكفارات انما هو اجزية الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل *

* قوله * فان قيل حاصل السوء الالاول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجب به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثل ليس الاله للفعل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لأثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات * وحاصل السوء الال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة * وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا تماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواج اجزية الأفعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لا في المحل كما في قتل المستأمن *

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندريء بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندريء بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها *

الثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض

واعلم ان
بالشبهات

* قوله * والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجع فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعا ايام الصبي وربعا ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما * اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله * قوله * الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان 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 الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم * وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الأول ان الاصل في القياس الشرعى ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه * فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخله فيها فوقها بصفة الاجتماع * قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اى لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعله جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى * قوله * فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ما عر للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان * قوله * ولا يثبت ذا اى ما يندرى

ان الدلالة للنص
مخايرة للقياس

بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوبة فانه حينئذ بمنزلة النص * قوله * واعلم ان فى بعض المسائل يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص *

واما المقتضى فتحو اعتق عبدك عنى بالفى يقتضى البيع ضرورة صحة العنق فصار كانه قال بع عبدك عنى بالفى وكن وكيلى فى الاعتراف فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمفوض حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه فى الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح عن الامر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان فى البيع ما يحتمل السقوط كما فى التعاطى لا القبض اى فى الهبة ولا عموم للمقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص فى قوله والله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا فى اللفظ *

* قوله * واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فتحو اعتق عبدك عنى بالفى ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيايته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالفى فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد بال لزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية * وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لاحتمال ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم * قوله * فصار كانه قال بع عبدك عنى بالفى وكن وكيلى فى الاعتراف قيل هذا التدبير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المفوض هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التدبير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه

كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنه
 فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه
 على معنى اهتمته نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك
 بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع
 كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف * قوله * فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه
 وشروطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
 نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعناق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي فى التصرفات لم
 يثبت منه البيع بهذا الكلام * قوله * لا القبض اى لا يثبت القبض فى الهبة السقوط بحال
 اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور
 دون الامر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل
 السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان
 القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به
 لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تعمل
 هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته
 فى ضمن العتق * قوله * ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللزوم المتقدم الذى
 اقتضاه الكلام تصحيحه اذا كان تحته افراد لا 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
 وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا
 اولغة 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 يقدر واحد بدليل
 فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان
 الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون
 العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما
 اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى رحمه الله يجوز نية طعام دون تخصيصا
 للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة
 رحمه الله لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل
 طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رحمه الله اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبنى على وجود
 المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى
 ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة
 الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا
 موقوفة على اعتبار المأكول *

فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ولا دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها
 دلالة تضمينية فالثابت لغة على قسمين حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل

القرية فيصير كقوله لا آكل الا ونية التخصيص في لا آكل الا صحيحة بالانفاق قلنا المصدر
 الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل الا فان الا نكرة في موضع
 النفي وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يمحنت
 بكل اكل قلنا انما يمحنت لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه
 ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا
 فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق
 المنطوق فان قيل ان قال لا اسكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت
 اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا في دار واحدة وكاملة
 وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون
 من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس
 وسيأتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا فنوى
 الكامل ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى
 يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه يصح
 نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون
 كاللفظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى *

* قوله * فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى
 لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى الاكل دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان
 دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق
 النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل الا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير
 الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل
 على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد
 الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل
 الا فانه عام اتفاقا * وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول
 من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف
 ما يكون للنوع اول مرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعدى حر ونوى السفر
 خاصة صدق ديانته ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفي فيعم فيقبل
 التخصيص * قوله * فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
 بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت

يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة * قوله * فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم * وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقريئة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انها يكون الاتصال فى نواحي السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى * قوله * وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجربى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة * قوله * ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رضى الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفوف فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لاعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماضى لاعلى مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعل على فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوف فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهونكرة فى الاثبات * فان قلت فمن اين صحت نية الثلث * قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف * فان قيل فلم لم تجز نية الثلث

ومح من طلق نفسه
البعض من طلق
عند الحنفية

منظر

ان طلقك ثابت
بغير ان يكون
مصدر ماضى
فانه قد يكون
مصدر مضارع

في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم * قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعنى صحة نية الثلث *

فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسئول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لاثبات لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء منه لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث * قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث * واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية * والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بان انت طالق واذا قال انت طالق طلاقا

طلاقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجبيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة *

* قوله * فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لامتنع ما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث * لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقه * لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتراف عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح 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 انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما 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 خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تخاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والافهات ثابتة بالعبارة قطعا * الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذکور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقته وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب

الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولاً ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطبيق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثالث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج تصححا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه * ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثالث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثالث تعين انه اراد بالطلاق التطبيق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانث ذات وقع عليك التطبيق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثالث لا يقال صحة نية الثالث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطبيق فلو توفى ذلك على نية الثالث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثالث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطبيق لانفس ارادته * لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثالث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطبيق وحينئذ لا يرد النقص * لانا نقول التطبيق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثالث في الطلاق مبنيا على صحته في التطبيق لما صحت ههنا وهو النقص ولا يندفع الابهام ذكره المصنف * قوله * لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون *

وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالمفوز لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي * ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثالث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثالث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثالث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث * وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد وان ينوى احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه

فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الامتنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطبيقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا * وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف * واعلم انه يشتهر على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر فيغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل المحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى *

* قوله * اى اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس * قوله * قلنا نعم يعنى ان صحة نية الثلث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيين المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البيونة قد تطلق على الخفية وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البيونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسهما * قوله * لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز * قوله * لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشبئا تعين الأدنى اى الحقيقة لانه المتيقن * قوله * لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه * قوله * وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا اولفة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء * وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا يغير في مثل فانفجرت

اي فضر به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فانه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وأن اريد ان عدم التغيير لازم في مقتضى وليس بلام في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى *

* فصل * اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكاة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال *

* قوله * فصل قسم الشافعي 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 فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما

ما سذكروه انشاء الله تعالى * قوله * ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشأ بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عز في غير ما عز *

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر *

* قوله * والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامر ان 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 ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم القلب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور * قوله * ولا جماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم القلب يؤدى الى نفى الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيها يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف 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 واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده * ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا * قوله * وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس *

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خيره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياكم المؤمنين خص الحل بالفتيات المؤمنين فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنين للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثر الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالمخرج مخرج العادة الى آخره *

* قوله * ومنه تخصيص الشيء بالصفة اى نقض شيعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فينقيد بالوصف لينتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات * واستدل على دلالة على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية * وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه * الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجع المصير اليه لكونه ملايما لغرض

لغرض العقلاء * فان قيل فحينئذ يتوقف دلالة على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفي من الغير وذلك دور * اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثر الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره * الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لفائدة في اللفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود * لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق * لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر * الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة *

ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضى

العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر * اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص

لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا

يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واسارة الى ان علة التحيز هذا الوصف والممدح او النذم فانه قد يوصف الشئ للممدح او النذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله والممدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخره ونحو الممدح او النذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكرنا او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التأكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد

الجزم بان الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة * وقد ذكر في المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض

فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكن ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر *

* قوله * وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر * فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها * قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب ردما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف على ما لم يعم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه انشاء الله تعالى * فان قلت اول شرائط مفهوم المتخالف ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفى الحكم عما عداه * قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى * قوله * نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء يطير بجناحيه الا ام امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انها هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغرافية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية * قوله * فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ماعداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه * وههنا نظر اما اول فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى

اخرى اصلا * واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اى نقض الشيوع وتقليل الاشتراك * واما ثالثا فلانه لانزاع لهم في ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص * قوله * وقوله لكان ذكره ترجيحا يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها *

ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهى لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلة شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدليا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطاق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فينا نكم المؤمنين هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا

امة ولدت ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولد الامة

فتحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر ما لاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لا ننفي كونه شبهة في نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفى علمهم بالوارث في ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة *

* قوله * ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف انفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول * قوله * مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا يتكبح الموء من الاموءمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانضاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء الموءمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره * قوله * في بطون مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا * قوله * اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة * قوله * في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تعيين وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق *

ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفاؤه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال الامر خارج يتوقف

يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثانى اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثانى فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء

الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينلح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتيانكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك

الآية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تأثير في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق اى المشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم *

* قوله * عملا بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر فى الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة * قوله * بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لانباء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم * قوله * وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل علوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز * قوله * لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخل فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون

داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة
 الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء 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 ومحل النزاع هو الشرط التحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون
 موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب للحكم ينتفى بانتفاؤه والا فان ظهر سبب
 آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم
 القطع * قوله * ومن لم يستطع اى ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة
 فليكن مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون
 هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم محصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندهنا هو
 عدم اصلى لا حكم شرعى فلا يصح محصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو
 مذهب الشافعى رحمه الله في ان التخصيص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على
 ما هو مذهبا في المترامخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
 لا عدما اصليا * وقد يقال المراد انه لا يصح محصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم
 الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن محصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل
 لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام
 ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيهوا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام
 قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى * فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند
 ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة * قلت يجب ان يثبت من حيث
 دلالة اللفظ وهو لا ينافى ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب
 الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال * قوله * وهذا
 بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له
 بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشاءية
 وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على
 تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة
 المبتداء والخبر فمال الشافعى رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير
 وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا
 باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو
 حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن
 النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت
 لا حكما شرعيا مستقادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير
 حتى يقصر على البعض *

فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط
 مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عندك لكن التعليق اخر

آخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعد الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعناق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عندك فان وجود الملك شرط عندك وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق

او العناق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عند بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب

وجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المالى في الذمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفعل بين نفس الوجوب وجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء وجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالى لما ثبتت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة

البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهندنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط *

* قوله * وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية 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 تأخير 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 وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير ما نحن فيه * قوله * بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب * قوله * وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل

وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح 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 لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام اما يتعلق بالافعال دون الاعيان * وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعاقب بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لثلاث يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والا قرب ما ذكر في الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك للمعنى فيها * قوله * وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقتان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا * الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل * واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا * واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع * واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق * واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى *

فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل

بل سببها الخنث لما لم يتنعد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الخنث عندنا فان اليمين لم تنعد سببا للكفارة لانها انعدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الخنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل

هي شرط لها والخنث سبب* وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية* وتبين الفرق اى على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لاعلى البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس

فدخوله على الحكم دون السبب اسهل عن دخوله عليهما واما الطلاق والعناق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان دخلا على السبب يكون دخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعناق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع *

* قوله* فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لا يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل ولا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته * قوله * والسبب للكفارة هو الخنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ الثانى ان السبب يجب تقرر عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الخنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الخنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا * ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الالبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما * قوله* وفرقه اى فرق الشافعى رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على

العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الحسran * قوله * وتبين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والمالك عن الثبوت اذ لاجته لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعناق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض * ولقائل ان يقول الاعناق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق *

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمه ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن أكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء لا تفعل *

* قوله * الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمه وغيرها وذلك مباحث الامر والنهى * قوله * اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد

المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة
انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم
لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق
باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير
متصور فيه فعلى هذا لاجابة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان
انصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة
الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم
المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر
وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور * قوله * واخبار الشارع
لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم المفهوم او نفيه عنه فالحكم به في خبر الشارع ان
كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد
ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنهي فمجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي
بالبغض وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو
محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاثبات بالمأثور به كذب الشارع * فان قلت هذا
انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب
على تقدير عدم الاثبات بالفعل * قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر * فان قلت ففي مثل
والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء
وحده * قلت ميل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم
يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح
التخييص * قوله * واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر
منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار
الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي رحمه الله
احق ما يبتداء به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ويعرفتهما يتم معرفة الاحكام
ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه
* قوله * فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا فاعل واحترز
بقيد الاستعلاء عن الدعاء والاتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى فاعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى
هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله فاعل ما يكون
مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق فاعل من الفعل * ثم لانزاع في ان الامر يطلق على
نفس صيغة فاعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كفى على جهة الاستعلاء
واحترز بقوله غير كفى عن النهي ويرد عليه نحو اكف * اللهم الا ان يراد غير كفى عن
الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر

يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الأول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد * لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الأصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر * لا يقال المراد صيغة افعل مرادها ما يتبادر منها عند الإطلاق * لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى افعل تبليغا وحاكية عن الآمر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته *

والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اى على ان الامر للإيجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للإيجاب احتجوا على الأصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للإيجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الأصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل *

* قوله * والامر اعادة صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعنى ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا * فقد ذهب ابو الحسين البصرى رحمه الله الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشأن والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور * ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه * واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للإيجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للإيجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بمعوم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا

فلا يجب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنزعتم في الامر العجيبين من امر الله وامثال ذلك * واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب * فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع ابتناؤه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل * قوله * قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجع على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للمقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطىء * الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح * وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمعقول بالمصدر كتسمية المشوعن اى المقصود بالشان الذي هو مصدر شأنت اى قصدت * وذكر الامام في المحصول ان الاظهر اى المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه *

سلمنا انه حقيقة فيه اى فى الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراذبها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى * واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصم ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كافى اى الامر القولى كافى للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب

فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على انه عليه السلام انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل *

* قوله * سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغو يا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا * اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انها تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الحصر عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الحصر هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفيما ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما استغفره واما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع * واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك والطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انها هى العبارات لا غير وهى 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 يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والمستقبل لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع * وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى عليه

عليه السلام في افعاله التي ليست بسهولة ولا طبع ولا مختصة به للدلالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام * واما الثالث وهو ابطال احتجاج على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والا قرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير * ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على الفائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبرئيل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام * الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا *

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة النديب كقوله تعالى فكا تبوهم التأيديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباءة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ماشتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة النسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء نحو اللهم اغفر لي التمني نحو الا انها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكرين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المعصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو ولا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطى على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او

اشترك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني
الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم *

* قوله * وموجه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول
الحقيقي لمساماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي
الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
اتفاقا وبعضها مجاز اتفقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان تبين
المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده
موضوع بالاشترك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
الحققيين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط والندب فقط او مشترك بينهما
لفظا * قوله * التأديب هو قريب من الندب الا ان الندب لشواب الاخرة والتأديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه لانه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد
هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف
وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله ما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام
بقرينة قوله بسلام آمنين * وقوله انجلي اى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة
حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار
لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الابداد * قوله * قلنا ابطال
دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجهه ليس التوقف للعلم
الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا * ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو
التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكفى النفس عن الفعل * ثم
ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق
الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها
لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشترك * الثانى ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى
لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم في احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل
ندعى انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل
يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه * وههنا نظر اما اولاً فلان الواقفين في الامر واقفون
في النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف في الامر
توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك
مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهى توقف في ان المراد هو طلب الترك
جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل
منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل * واما
ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهى احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع
او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق * قوله * وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر

النسخ وفي بعضها لا تعذر رواه والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعذر رواه قوله * وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق *

وعند العامة موجه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند البعض اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لفتح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سنوات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذى يذكر في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضى او المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفى الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفى الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندمه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالنم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الایجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الما تريدى رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الایجاد والمراد بالقول التمثيل لاحقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجري الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفس المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثانى فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للایجاد ومثل سرعة الایجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا في كل امر من الله لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة ورك اى كن فاعلا للزكاة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون الوجود مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض

الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ *

* قوله * وعند العامة اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشراك محل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد هو الاذن فى الفعل * ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب يقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته * وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان * وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى 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 اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع * اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا والعذاب فى الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون عن امر الله او امر النبى صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور فى ترك غير الواجب * لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والتحذير بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب * لانا نقول لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للإيجاب فى الجملة والامر بالخير من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل التحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فى انه قد يكون لغیره مجازا بمعونة القرائن * والاقرّب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركها للواجب ليلحق بها

بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا
 ان يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق
 النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من أمرهما شيئا
 ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما
 بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا أولى من القول
 بوقوعه في سياق النفي * ثم لابد ههنا من بيان الأمرين أحدهما ان القضاء ههنا بمعنى
 الحكم وتحقيقه انه انما الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي
 حكم أوفعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن أمرهن ولا يخفى ان
 الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية
 بوجود الشيء من حيث انه يوجبها فمجاز * وثانيهما ان المراد من الأمر هو القول دون الفعل
 أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى إذا قضى أمرا اي أراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل
 فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل أو شيء احتيج الى تقدير الباء وهو
 خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم
 يندب فعل أو اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي
 الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الأمر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة
 والانقياد فظهر ان المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر
 أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الابهام أو الحال على
 ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جائي زيد ركوبا فاعجبني ركوبه * ومنها قوله تعالى
 ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود مجازا
 لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه
 على تقدير كون الأمر للامتناع ليستحق تاركه النعم والافله ان يقول انك ما الزمتني
 السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ * فان قلت هذا لا يدل الا على كون الأمر بالسجود
 للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الأمر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة به *
 قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك
 امر ايجاب والزام دليل على ان الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد
 بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
 له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على
 الله تعالى وكال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع
 للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاوله عمل واستعمال آلة
 وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة *
 وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء ان يكونها
 بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول
 لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
 والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف
 بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك * وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحادث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه نقول احدث فحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقبيه * واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الابدان ومثل سرعة الابدان بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع او امر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدامه اختيار العبد فى الاثبات بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما فى امر الابدان وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والابصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر بوجوب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بترخي الوجوب الى حين اختياره * فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجوب وارادته مجازا فى الايجاب * قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى * ولقائل ان يقول لانسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به فى اوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ فكان ازليا لزم قدم الحادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبنى عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام * ومنها قوله تعالى

قوله تعالى اف عصيت امرى اى تركت موجبہ دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما كنا بالمكت 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 المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كافى فى اثبات مدلولات الالفاظ *

مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما فى وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما فى فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اى الندب والاباحة فى الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم *

* قوله * مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشىء بعد حظره وتحريمه فاختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره * ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل * وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه اذا انصرف من الجمعة فساوم بشىء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الايتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للمعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقى وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة *

مسئلة وان اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة فى الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير

ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجاز بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزء او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او التدب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا

بين المعنى الحقيقي والمجازى كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذى هو جزءهما اى الاباحة والوجوب لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذالعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الاخطارى *

* قوله * مسئلة قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او التدب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او التدب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدلل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوموا ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او التدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكانت بهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأثور به خلافا للكرخي وابى بكر الرازى وهو الجصاص رحمه الله عليهما والمباح ليس بمأثور به خلافا للمكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التدب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر

وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازاً في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيهما لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي رحمه الله فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مأموراً به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجباً بخير لانه يجب ان يكون واحداً مبهماً من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص رحمه الله فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء* ولما كان فساد هذا التأويل ظاهراً لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون معنى القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اى دل عليه بلا قرينة ذكرها له وتأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناءً على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعماله في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعماله في عينه حقيقة والافحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءاً له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالخاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحاً والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يجعله جزءاً قاصراً بالتحقيق* وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله 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 مرجوحاً او متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطالب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلاً بل معناها انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل

مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او النذب استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لابلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في النذب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله وينم تاركة شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركة فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل مع الجرح في الترك والاباحة هو عدم الجرح لافي الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وهو كونه مأذونا فيه والمنافضة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك * فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في النذب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس النذب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة تغيير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه * قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذنوب الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في النذب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعال ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك * فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للنذب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل * قلت المراد بكونه للنذب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان او يطير 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 *

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او النذب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى النذب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجاز الان هذه دلالة الكل

الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اى هذا الخلاف الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل وارىد به التنب او الاباحة اما اذا استعمل الامر وارىد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي التنب او الاباحة على مذهب الشافعى رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظا ريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان و اردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان و اردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعى رحمه الله لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التى تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا *

* قوله * هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل مع الجرح في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعى رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد *

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل افرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لعلكم تتقون قلنا لزم لتجدد السبب لالمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع

وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لاعلى العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض ففى طلقى
نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعى رحمه الله وعندنا
يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا
اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل
التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلقى نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء
فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان
يثبت التكرار عندهم وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على
المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد
الواحد فلم يدل على اليسار *

* قوله * فصل عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال
متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المد او مة وان كان موقتا يجب ايقاعه
فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا
لا متنازع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة او امر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير البحث
على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة *
ثم لاختلاف فى ان الامر المقيد بقريضة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف
فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب * الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الزمان
اما العموم فلذلك لانه على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد * لا يقال
لوفهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجه من
التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل
لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات
وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت
وهو ليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقه قال فى حجة الوداع العامنا هذا ام للابد
ولا تعلق له بالامر واما حديث الأقرع ابن الحابس فهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه
ان النبى عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الأقرع بن الحابس
اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى
لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا

سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع * الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب فعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات يختص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد * الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بشبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقيق وصف دلوك الشمس * وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقضى لتجدد السبب لامن مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود السبب * فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لامعنى لقوله لا مطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط 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 مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الاشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رحمه الله 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 ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يشهد الابالنية * فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لانسلم ان المفرد لا تقع على العدد فان

المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا معنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل * قوله * وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولنا وفعلنا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناول النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا *

فصل الاثنيان بالمأمور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت به ليشمل النفل *

* قوله * فصل لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاثنيان بالموقتات وغيره انحو اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاثنيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رحمه الله يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر له شرعا واولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا للخلل فى الاول وقبل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الخلل * وظاهر

وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولابناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولاً * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولاً متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولاً وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت 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 انها هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة * وعلى هذا لاحاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الأفعال والاعراض ايجادها والائتان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والتذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى * فان قلت يدخل في تعريف الاداء الايتان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء * قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل 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 الامر اسما لطلب المجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جاز ما كان اوراجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الايتان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى

كلام فخر الاسلام رحمه الله هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اى يجعلها مشتركين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للائن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى 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 المجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب المجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي *

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القرية عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الابنص وعند عامة اصحابنا يجب بها واجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما

فات الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلالا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك فاذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف

قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت *

* قوله * ويطلق كل منهما اى من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلاة وكقولك اديت الدين ونويت اداء طهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاقام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبنى عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل * قوله * والقضاء لا خلا في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا

ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل * وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة فى غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اى للفعل الذى عرف كونه قرينة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المائثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لاننا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب فى وقته بسببه اى دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثالا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاداءات هو الوقت ولا قدرة عليه * قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له فى وقت آخر ويمائله فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يمائله فى احراز الفضيلة * فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المبسرة يسقط بسقوطها * قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب * فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت الفائت * قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العبد لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم فى العبد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيرته عن وقته * ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهوانه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاثنان بالصوم فى ايام اخر والصلوة فى وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأثم به فى وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة لخروج الوقت الا انه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصح مسقطا ولا عجز فى حق اصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلوة كالتنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع 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 لانسلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل
وتمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء
وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون
بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة
ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكنا سواء ولا يعصى بالتأخير
لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس
الذي به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم
الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كونه صوم اليومين سواء *

فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف في رمضان
ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاؤه في رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور
في رمضان ينبغى ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء
قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء
في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا
بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه
الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اى لصوم
مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت
اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا
هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالخاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف
الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان
الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاجتياح فيجب بان هذا احوط
من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف
الوقت الى آخره فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة ووجب نقصانا فالزيادة هي افضلية
صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان
يسقط ذلك النقصان المتجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق

الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرى الوقت انها يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى *

* قوله * فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفياً بصومه خلافاً لفرع رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان 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 قضاها وما يمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع * وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبرة فخر الاسلام ان الاعتكاف بالنذر مطلقاً يقتضى صوماً ولا اعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرى الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرى الوقت من الزيادة فبقى مضموناً باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرى الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان احتمال السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوماً مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الموضوع في الصلوة فانه مما يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضىء جاز اداؤها به ولم يحتاج الى وضوء لاجلها * وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف يثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقيق العجز عن اكتسابه فيبقى الاعتكاف

مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة
وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل
الصلوة مضمونا بشرائطها * وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف في رمضان آخر * والدليل
على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى
رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى
الكمال الذى هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقتصر بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد
الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثانى لحلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا * ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما
ان الاثبات بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها
فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى * وثانيهما ان موجب
سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى
يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به
واما الثانى فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايحابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبت خوف الموت
فاولى ان يثبت ما يثبت خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته
ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد
بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والامجاد * فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا
بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم
من التطويل * قلت السبب قد يكون سببا لحوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه
كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف
الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع *
وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التى مبتدأها ان
يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد
بهما عدم وجوب الصوم المقصود * وقوله رمضان آخر ورمضان الثانى بتذكير الوصف تارة
وتعريفه اخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومبكر اذا قصد به مبهم مثل مررت
بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذى نذر الاعتكاف فيه ايا كان
وبرمضان الثانى الذى يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر
رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى

والى رمضان لتعيينه والعام هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحنفى للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة *

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدلل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب *

* قوله * وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفى النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له * قوله * اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان * قوله * وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا فقبل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التقويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التقويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التاذي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التاذي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع زيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم ينأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ *

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع للجماعة اوقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كجعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكأنه خاف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الإقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لابل الإقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للموضوء اونوى الإقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الإقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر في صلوۃ الظهر في الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوۃ الامام نوى المقتدى الإقامة فانه يتم اربعا لان نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا اوتكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام اوقبله ونوى الإقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالإقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الإقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سهى في القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو *

* قوله * والاداء قد سبق ان الأمور به اما اداء اوقضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فاقصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه الماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والاقصر حاصره اثر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضاء * قوله * للجماعة يعنى فيما شرعت

فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون
 الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد
 رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق
 بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل
 المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصديق
 بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا الاشارة ترجع
 الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
 اصلته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطى على قوله واما بمثل غير
 معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راعيا كبيرا في ركوعه اى كبر تكبيرات الزوائد فانه وان
 فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام
 فان موضعها وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام
 فيكون شبيها بالاداء *

* قوله * واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض * قوله *
 وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج تقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان
 النيابة لا تجرى في العبادات البدنية الا ان في الحج شايبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد
 والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه
 يقع عن الامر عملا بنظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الأفعال
 والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان
 التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما * قوله * ولا يقضى تعديل الأركان
 الفائتة في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه اما ان يقضى
 الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلاة
 معتدلة الأركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جبالا وهو ايضا باطل
 لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول * قوله *
 فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا
 مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلاة ايضا واجبة بالقياس
 الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تحسيسة فيكون القول بالوجوب
 احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلاة يجزيه انشاء الله
 تعالى * قوله * وفي الاضحية عطى على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية في الصلاة
 لما ذكرنا بوجوب التصديق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قرينة الكتاب
 والسنة والاصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب
 الا ان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم * قوله * تطيبا للطعام بازلة ما اشتمل عليه

عليه مال الصدقة من او ساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الحبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام التحريق بالقياس النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلك المعينة اولم يعين شيئا احتياطا في باب العباداة واخذنا بالمحتمل لاعمالا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقله في الوقت وفي معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين في كلام الشرح * قوله * لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بهجى ايام النحر * فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد روى الصوم * قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال القدر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر * قوله * للركوع شبه بالقيام من بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاؤه لان استواء على البدن موجود في الحاليين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحاء *

وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدال في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيها حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاد الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر *

* قوله * تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله * قوله * والبيع اى كتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطفها تيناو ماء باردا لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم

امتناع الجبر على التسليم بناءً على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن الديون إنما تقضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فإن قيل القضاء مبنى على تصور الأداء إذ لا معنى له إلا التسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداءً فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والمنتفع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وإن كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فإن المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن في النظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلاً * وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المدين لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدين فيقتضاه مثلاً بمثل * ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وإيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الإسلام رحمه الله وغيره بأن تأدية القرض قضاءً بمثل معقول وتأدية الدين أداءً كامل * قوله * والفاصر يعني إذا غصب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو يدين بأن استهلك في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارياً فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارياً سالماً عن ذلك فسلمه بأحدى هذه الصفات فهذا أداءٌ لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لأعلى الوصف الذي وجب عليه أدائه ويتفرع على قصور الأداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لأن يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت أزالها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد خلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملاً * قوله * وكاداء الزیوف جمع زیف وهو ما یرده بیت المال ویروج فیما بین التجار فلو وجب على المدين دراهم جیاد فادی زیوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداءً ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر قرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زیوفاً فإن كان قائماً في يد فله ان یفسخ الأداء ویطالب المدينون بالجیاد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المدينون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا أداء باصله اذ لا مثل للوصف منفرداً لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو یوسف رحمه الله له ان یرد مثل المقبوض ویطالب المدينون بالجیاد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدراً وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما یرد عينه اذا كان قائماً فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق

الحق ينبغي ان يجعل قيداً للتمكن من رد المقبوض لالكون الاداء قاصراً على ما يفهم من
ظاهر العبارة *

والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا امهر اباه فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبد
الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على
الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانياً فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج
اليها اداء فلا يملك منه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباه اليها لا يملك
الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان
رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فأتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه
السلام لا تجعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام
هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكماً مع ان العين واحد *
ولان حكم الشرع على الشئ بالحلل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك
لامن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلاً كاللحم الخنزير فانه
حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل
الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين
الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج
اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه
لا يعود حقها فيه *

* قوله * والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة
فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه
ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى
بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على
الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه
الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانياً كانه مثل ما استحقته بالتسمية لآعينه ويتفرع على
كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على
التسليم الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة
المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه
الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه
الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لآعينه

حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد جعها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه * قوله * دخل على بريرة هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبی عليه السلام * قوله * ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبديل الملك يوجب تبديل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف المملوكة لان الشئ الذى يحكم الشرع بجرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو الشئ مع وصف المملوكة والكل يتبدل بتبديل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكة وتبديل الاوصاف لا يوجب تبديل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة *

ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغريب وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى فى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر فعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنابة فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحوا اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل

اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اثم اثر القطع
وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص
فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اى قضاء القاضى وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند
محمد رحمهما الله تعالى يوم الانقطاع *

* قوله * ومن الاداء القاصر فصل هذا المثل عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى
يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما
فقدمه الى مالكه واباحه اكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ
به الغاصب عن الضمان وتقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه وأشار
بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما
فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم
او أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق * وتمسك الشافعى رحمه الله
بان الغاصب مأمر بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به
وانما قلنا انه تغير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من
مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم
عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه
فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكثتان احدهما انه تغير والتغير لا يكون اداء لان
التغير منهي عنه والاداء مأمر به وتنا فى اللوازم يدل على تنافى اللزومات والبراءة لا يحصل
الا بالاداء المأمور به الثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور * قوله * ولنا انه اداء لانه اوصل
المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة
بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت
القصور فيه فقد تم بالاتفاق كما فى اداء الزیوف عن الجياد * فان قيل جهل المالك به يبطل
الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على
الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو
جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع
الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون
لغوا لا يبطل الاداء * قوله * والقضاء بمثل معقول قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق
الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالافراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة
هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتیان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل
* قوله * ففى قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان
يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل
البرء او بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان الفاعل
والقاتل شخصا واحدا متمعدا ويكون القتل قبل البرء * قوله * وعندهما ليس للولى ان يقطع

بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعى وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة برليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لايان اختلافهما بالمفهوم * قوله * والقتل قد يمحوا اثر القطع من حيث ان الحمل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات الحمل * قوله * وعند ابى يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بها لامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل وهو الغصب فمعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع *

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس ضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله فالان نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعا فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احرار ولا احرار بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة اى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فتكون فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدون كالحل فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الحلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة * قوله *

* قوله * فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيحا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافى رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لأقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا اولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لأمال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافى رحمه الله فعندك منافع المصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد وتركب الدابة ويستكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لاحالة وماليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الابنص ولا نص * وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الابوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالأعراض المتصرفه مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الأموال *

فلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا اى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله ولل fark ايضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنوا ولا غير ولى القتل اذا قتل القاتل اى لا يضمن غير ولى القتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقائل القاتل لم يفوتوا لولى القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء *

* قوله * تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بالرضى قلت لما اشتبه العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه * قوله * فلا يقاس عليه اى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقياسا عليه واما الثاني فلو جرد الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصالح عن دم العبد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لامقابلة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين ببائع * قوله * وهو اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثله صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول واثباته حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية * قوله * والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصاله بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلق عنه * فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشئيين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لاعلى المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصح وجها برأسه في اصاله القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصاله البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء *

فصل لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديه اقدام الراسخين وضلت في مبادئها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى

اعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله التى لا تطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انها ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يتقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعرى ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح مانهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكرهه*

* قوله * فصل * من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالتزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا 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 المسئلة يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح النهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث ان الحسن حسن لنفسه اولغيره ونحو ذلك * قوله * ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمعنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل تنصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون مجلقه ومشيتة واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لثلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبح * قوله * ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عيق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادرى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجازها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة

فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم ينتبه للخطا في مقدماته فقد هلك * قوله * وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جاهد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاده الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق * قوله * وقفت اى جعلت واقفا عليه ووقفت اى جعلت الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق * قوله * اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتاخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان في المعنى الاول المحل وحسن والمرقيع وبالثاني العلم وحسن والمجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه 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 اولصفة من صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين * وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع * وهذا مبنى على امرين يعنى ان العبدية 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 ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبة بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين * قوله * لان الحسن والقبح لا ينسيان الى افعال الله تعالى عنه اى عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى ومعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزّه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلانزاع وهو معنى الحسن والواضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى *

وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يندم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احتزروا

احترزوا بالقيد من فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بمجاليه ان يفعله فكلما تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما *

* قوله * وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمى على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يندم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بمجاليه ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بمجاليه ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلافه واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين * وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بمجاليه ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني * ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بمجاليه ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بمجاليه * الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يندم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفتقران من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله * ولقائل ان يقول ان اريد بمجاليه ان يفعله اولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بمجاليه ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثانى اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه *

فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهى لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على الاصلين اوردت على مذهبه دليلين لا يثبت الاصلين اما الاول فقوله لانها ليسا لذات الفعل اولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونها شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا

او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه واما الثاني فقول

ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على

مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون

المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكّن من الفعل مع عدم التمكّن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحنا اما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطرارى والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفقا * واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى على كلاله فر يقينين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ماسخ لطارى وهذا مبنى على اربع مقدمات *

* قوله * لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يشبان بامر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر * ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما * اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم انه وجودى لان نقيضه لاحسن وهو عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فنكون عرضا ثم انه صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشىء بمعنى هو قائم بشىء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعاله وحقيقة قيام الشىء بالشىء هو كونه تابعا فى التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض

العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به * وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل * الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلى يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللا متنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجمله عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور * الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياله * الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه * واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان اقتصر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاح الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يقتصر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجديد امر من الفاعل فهو اتفافي والاتفافي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراري اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا 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 اتفاقيا اذ لا بد للاتفافي من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته * ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياري وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب باننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار * واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا * الثاني انه يجري في فعل البارى

فيجب ان يكون مختارا وهو باطل * الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا فحش شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيار الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيارى استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها * وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاثاثيرها * وعن الثانى بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذعلة الاحتياج الى المرجح عندنا المحدث دون الامكان * وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا * وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجود الفعل هو الله فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وانه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلاله يقيمين اعنى الذين يعتقدونه يقينياً والذين لا يعتقدونه يقينياً والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات *

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور الواقعة فى الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فان التكوين عنده امر غير موجود فى الخارج *

* قوله * المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هى القيام او تسخن فحصل له صفة هى الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها فى ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود فى ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التى تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبتدأ والمتنهى والاول حقيقة

حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجه
ثلاثة * الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل
ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبتدا
اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع
بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما
قال في المبتدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق
بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بنام على ما عرفت في علم
الكلام * الثاني انه لا يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي
الايقاعات المترتبة وبندية العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع
الايقاع ايضا فعلة اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم
ذلك اذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويننا لم يلزم التسلسل ايضا *
الثالث وهو الزامى ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعرى انه ليس من الصفات
الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بنام لان مذهب الاشعرى
ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفى التكوين الحادث
عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل
في الايقاعات ويمتنع انتهائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور
ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به *

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات
ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده ويمتنع وجوده والامكن وجوده وكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف
عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال
العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال * فان قيل لانسلم انه محال
بل المحال الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر محال ولم
يلزم هذا المعنى * قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا
يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء ففي
الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون اليجاد من جملة ما يتوقف عليه
وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالة
ثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاها يمتنع
وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على
وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع
على تقدير ان لا يوجد *

* قوله * المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه
عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع

وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الازدهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اى وان لم يتوقف على موجد لكان واجبا اذ لانعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن * فحاصله مقدمتان 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 امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقرير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما اللازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر * واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففى تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شىء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شىء آخر واما الثانى فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فى الحالتين من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم وكلا الأمرين اعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب * فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شىء آخر اى مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقرير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة * فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الابداع غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففى حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان مى جملة الابداع وقد كان منتفيا فى حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ابداع شىء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان فى عبارة المصنف رحمه الله زيادة لا حاجة اليه اذ يكفى ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجد شىء الى الآخر * فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر الى عدم العلة

وبإمكانه عدم استحالة النظر اليه وكذا المراد بوجود الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبإمكان العدم استحالة النظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية * فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله مبنى على ان الابداع امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا محض وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري * فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يقيد اولويته لا وجوبه قلنا 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 * قوله * وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم يناع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون وجود الشيء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فاعله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قد يما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول *

واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محوف بوجودين سابق ولا حق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام * ثم العقل قد يعتبر احد المتضافين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدم من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد *

* قوله * واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محوف بوجودين 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 وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم * واعترض عليه المصنف بانه ان اريدى بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق التأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو

محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان 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 انها هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا * واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذ وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا لشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني * والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بان الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكيد الوجود حتى كأنه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اثبتتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها 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 فهو 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 كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلومين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدم عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولين علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا اتفاق في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب

الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم
الا ان يعتبر وصف المقارنة وهوليس بل لازم *

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن
يلزم انه لا بد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا
معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين تحدثه يتوقف على حصول ذلك الوقت
فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا فى وقت معين تحدثه فى وقت معين رجحان
من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فيحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة امور لا موجودة ولا
معدومة فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء
الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه
الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهى انه كلما
وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شىء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل
الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال
جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقاءه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير
معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقاءه وهلم جرا الى
الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا
فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم
هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا
على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شىء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شىء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بهوجود ولا معدوم فى جملة
ما يجب عنده وجود الحادث *

* قوله * المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس
بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود
والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكيفية فموجود
والافعال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بهوجود * 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 المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا
خلف وان لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ايجاد شىء اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد وبعد لم يتحقق شىء
آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون

من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والا خصر ان
يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق
جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويتقضى ان يقال لو لم يكن
في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بوجود ولا معدوم لكن اما موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات * والاقسام باطل باسرها اما الاول
فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ
ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان
ضرورة دوام العلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء
من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال
وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم
زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة
الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفائه غاية ما
في الباب انه لا يدل على وجوده * واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصح علة لوجود
الممكن وهذا بدیهى ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه
بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة * واما الثالث فلان علة الحادث
لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه
القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى
ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
* فان قيل هب ان الغدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة
حتى يلزم قدم العلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب
والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان
العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة * فان
قيل الكلام انها هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه
لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلى
ضرورة استناده الى القديم * واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو واللاحق
اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء ما
يتوقف عليه وجود عمرو او بقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم
العلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا
محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه
حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود
والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما

ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علته وجوده او بقاءه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب 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 الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هـ لانا ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هـ لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعده لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركيب 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 تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام وممتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم * وثانيهما ان قوله

وإذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
 الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة
 ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة
 مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المقترهه اليها المستندة الى الواجب
 وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتره هو
 اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث
 المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافي الامكان بالذات
 لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
 عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم * فان قلت لم لا يجوز
 ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار بوجود الحادث اى وقت شاء قلت لان
 الكلام انها هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اى وقت اوجد المختار ذلك
 الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفترهه اليها مما سمى ارادة او اختيارا
 او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض
 الذى لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التى يفتره هو
 اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال
 بان العلية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح
 وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار
 فلا يفرض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام
 الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة
 ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل ام لا يجوز ان
 يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق
 منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر
 غير فار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التى يفتره هي اليها
 حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات
 والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد
 اى كونه فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اى وضع آخر فالأين او الوضع الاول
 ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير
 القارة لا يكون اثرا للموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله *
 فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها
 قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة
 الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون
 آخر * فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا
 نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل
 طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى
 عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول

معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لال الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر * وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الابداع ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ابداع آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ابداع الابداع عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعاً هو ان الفاعل اوجد شيئاً وهذا لا ينافي كون الابداع امراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعشى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمراً صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الابداع معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الابداع معدوم بمعنى انه ليس امراً متحققاً في الخارج *

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالاً داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً الى آخره فان الانحصار فيها ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الالجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغنائها عن الواجب اذ لاشك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجب اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب وهو محال كما مر في المقدمة الثانية *

* قوله * فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم

ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتوه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اورده على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل * فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القاطلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتموها داخله في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتبها الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخله في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الحلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلققت الارادة بشىء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخله في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع * واعلم انى لو لم ازد في شرح هذا الكتاب * على تقرير هذا الباب * بل على توجيه هذا السؤال والجواب * لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق * فهاز ادوا على انغاب النواظر والاحداق * وانى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام * وكثر الملام * والله الموفق للمرام * قوله * فيثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الایجاب لانها ان كانت منتفية فى شىء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشىء بطريق الایجاب يكون لازما له وعدم اللازم

اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزوم قدم الحادث لاستناده
 الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفى في شيء من الازمنة * فان قيل يجوز ان يتوقف
 على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت
 ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها عن
 الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كاجاد العلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات
 المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى
 الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزوم قدمها ضرورة قدم الوسائط
 ويلزم قدم الحوادث فقله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب
 متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصورها عنه اما ان
 يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل
 بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في 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 الطريقتان وان امكن تمثيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة
 ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة
 بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان
 المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا
 امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم
 فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
 الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي
 الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
 الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة
 واللامعدومة اعنى الايقاع فلزم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من
 غير موجد وايجاد الاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون
 الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللامعدوم 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 واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون
 الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب اكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكون موجبا
 انها يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكن فعله جافز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
 التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار
 ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث
 او حادث فيمتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على
 تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه

حتى صح ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وابتعاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة والا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما * واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب *

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجع فقط او المتساوى او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجع باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجح الراجع يؤدى الى اثبات الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجع على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علته العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المتساوى على ان الارادة صفة من شأنها ان يرفع الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوى ماداما كذلك فاذا رجع الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد *

* قوله * المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الابتعاد بلا موجد وبطلان ذلك بدوى غنى عن البيان * واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجع او للمتساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الابتعاد والابتعاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين

الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وامان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجع فيلزم تسلسل الترجيمات والمرجمات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيمات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة لعدمه فإيجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالإيجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع التقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية * قوله * وهو اى القضية البدئية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذا العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجد فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله من ان هذا الاستدلال انها يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد * قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انها هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة * قوله * مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعاً للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان

عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجب فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ

وايضا انما او ردا المثال سندنا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور فالما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ نفعل افعلالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كافى فى هذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجب محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود *

* قوله * وايضا يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لا امتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكران المثال سندنا للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السمع يسلك احد الطرفين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكر المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان او ردا المثال بطريق النقص كان على المتكلم 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 وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى 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 الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الابداع بلا موجب والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليوثره الفاعل * قوله * فعلم مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجب فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه

لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال *

اذا عرفت هذه المقدمات فقله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب ومنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطالنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتفى ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا بمعدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل اوبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبمعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر *

* قوله * اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم اختيار العبد في فعله منتفى اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فاجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم 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 التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينفى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع ولا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللا موجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر

عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجب اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشير المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل اورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة *

فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرابية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادريين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادريين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرابية التى يشترك اليها لتحركة نبضنا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى حبيب بالعدو الشديد الذى لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التركيبين ما تقدر على فعله وبين ما لا تقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء والصدقيين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعى والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارتخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندري اى عصبية يجب تمديداتها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجد ان ما يدل على الاختيار ووجد ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انامتى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جاز ما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقبيه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق *

* قوله * فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والاخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقيبح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فهذه بين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف او رد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال

الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده المجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع نوافر الدواعى وسلامة الالات لا يتنافى كون العبد هو الموجب لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لامراده العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى * قوله * وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الامجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعوا الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشترق اليها ليس بلان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس * قوله * نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى حبيب وهو ما انحدر 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 العالى وايضا قد نجد في الفعل الاختيارى باعنا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه * قوله * كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين لانزع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه *

ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البذل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات التى هي مخلوقة الله لان الله خلق هذا الصنف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد

فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك لعدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون لعدم الذى بعد الوجود وهذا لعدم لا يمكن الابد والانعلة التامة لذلك الامر اولبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان لعدم

مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقذور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقذورات الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافي محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقذور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقذور *

* قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والالتسلسل الاختياريات فاجاب بان القصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكن الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا يناقض خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وموئرا فيه * والجواب ان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللا موجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لافي الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة * قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تأثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا * واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود

للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ان الله
 وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة
 وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
 فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة
 الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر
 في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الابقاع
 والابجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود
 وخالف له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
 وسلامة الالة ونحو ذلك * فتعين ان ذلك الامر اللا موجود والا معدوم الصادر عن العبد
 امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل
 منها مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح
 وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة
 مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب
 زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل
 في امر خارج من ذاته واثر الكسب صنعه في محل قائم به هذا * ولكن لقائل ان يقول وجوب
 الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز
 ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيع والابجاد وايضا
 الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
 والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينافي في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد
 العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك * واعلم ان ماخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة
 انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لا شعوره بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن
 ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدور وصحة الصدور غير
 القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور
 واللا صدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
 على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
 والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير
 ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيع بالعلم غير العلم بالترجيح وهو
 انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته
 وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو 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 ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا
 للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
 انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالخبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
 هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح

مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومراعاة للحق ان لا يجبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين *

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لاعلى الخلق
اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لاينافي المصاحبة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير
منهما وانما الانصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب
الانصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى
ولا يجبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الابداد والتكوين
فلا خالق ولا مكوّن الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر
حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه هذا ما وفقت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا
الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لاينافي كونه حسنا لذاته اولصفة من
صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لحوق المدح والذم بكل من انصف به
سواء كان انصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمّد على صفاته
العليا مع ان انصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى
الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقايس مذمومون بنقايسهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمّد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عني انه لا يجب على الله تعالى الاتابة او الاعقاب
لاجله فتحسن نساءه في هذا الفعل وان عني انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق
وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله
عالم بالكمالات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق بنعمة الله في كل
لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة
اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه
في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجة وبرهن على سخافة عقله
واعوجاجه واستخفى بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة
والغواية واهدانا هدايا الهداية *

* قوله * ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح
والله تعالى منزّه عن القبايح حاول التنصيص عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية
اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق
المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصلحا وانما القبيح كسب
المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها * قوله * فقله ان الاتفاق
والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقابلة الثانية من دليل الخصم وهو ان

ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصلي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمده عليها وبكمالات الانسان ونقاياه حيث يحمده عليها ويندم وادعاءه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التريديد والاحتمال بقوله وان عني 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 بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كسرير باب او كطينين ذباب والله اعلم بالصواب * قوله * في ورائه الصواب من ورائه *

فلما ابطالنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلائق الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمده فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب لاجله آجلا او يكون للفعل صفة يحمده فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخفى من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فالول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمده على فعله ويندم على تركه عقلا والحسن العقلي

ما يحمى على فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك نقول فى امثال
وامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا فقله وايضا
وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم
الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبجها عقلا هذا يدل على القبح العقلى وكل منهما يدل على
الآخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبجها عقلا وان كان الشئ حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا *

* قوله * وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين
حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو
حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص
الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ 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 قبجها
عقلا وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه
لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا
منى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور
او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلى 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 مما لانزع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود
الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب فى الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل
ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما فى الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى * قوله *
وكذلك نقول فى امثال او امر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف
على امر الشارع ووجوب امثال الامر بالامثال ان كان بالامر الاول ذار والاتسلسل والجواب
ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر ويقول تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع
فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق
الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات *

ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح

والقبح العقليين وفي هذا القدر لاختلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحكمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالف افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل الاله لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجري عاداته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد *

* قوله * فلان الاصلح واجب لاختفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك * قوله * وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كالكثير احكام الشرع * قوله * بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدتها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائما او كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الزهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر *

والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الأمر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه اولشى آخر ثم ذلك الشئ حسن لعينه اوقبيح لعينه قطعاً للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجاً عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا تصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسناً اذا كان جميع اجزائه حسناً بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحاً لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسناً ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لاتصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتى في فصل النهي انشأ الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحاً ولا مشاحة في الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبجئنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حساً وهي لا تكون الاحسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلاً فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومه فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسناً اوقبيحاً لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسناً لذاته اوقبيحاً لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تنقسم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن *

* قوله * ثم ذلك الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسناً لعينه اوقبيحاً لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظراً الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظراً الى وصف الحسن * قوله * ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن اوقبح اما ان يكون حسناً بجميع اجزائه اوبعضها مع قبح البعض الآخر اوبدونه واما ان يكون قبيحاً بجميع اجزائه اوبعضها مع حسن البعض الآخر اوبدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسناً بجميع اجزائه ثم فسر به بما يشمل القسم الثالث ايضاً اعنى ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها لاحسناً ولا قبيحاً فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض للجانب القبيح والظاهر ان

ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليباً للجانب القبيح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسناً بجميع اجزائه كان حسناً لعينه وجعله حسناً باعتبار الجزء انها هو مجرد اصطلاح * قوله * وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحاً لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحاً لجزئه اولا امر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انها هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء * قوله * وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انها يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسناً باعتبار الاجزاء وثانياً بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلاً فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعاً الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها * قوله * والفرق بين الجزء قد استبدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من طالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه *

اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار مباحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو ادى على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلاً في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلاً فيه واعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معاً فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عنذر لم يكن مؤمناً اعتباراً لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادق وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً اعتباراً لجهة التبعية في حال الاضطرار كالصلوة يسقط بالعنذر هي عطف على قوله كالاقرار *

* قوله * اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شيئا بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اثباتا للمأمور به لئلذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته وجزئه اول غيره * قوله * واعلم ان المتقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطاً له بل هو شرط لا جراً احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً فى احكام الدنيا كافراً عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان بوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يأمر بها ويكتفى ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية فى حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فيجىء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبين بعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق ام غيره * ويجب ان يعلم ان معناه وهو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولاً ووقوعها وتسميته تسليمياً زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جموده باللسان واستكباره عن الازعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار * فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختياري هونسبة الصدق الى المخبر اختياراً حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه

ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والادعان له وبالجمله المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكر ويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى * فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال انصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واطهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه *

واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى فى غيره كالزكوة والصوم والحج يشبهه ان يكون حسنها بالغير وهو رفع

حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة

والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انها امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاطهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكننا لانعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنة خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انها يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيانا بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انها يكون كذلك

إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لأجل الصلوة والمنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فإن العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى *

* قوله * كالزكاة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبهه المحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه المحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعمة وعبادة لمن يستحقها * لا يقال حسنيتها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي المحسن لعينها بل يؤكد الا يرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبوت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالمحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما * ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه المحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل المحسن لمعنى في نفسه * فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالمحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها * اما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اصرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه و اضافته اليه ففيه تعظيم له * واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كان ما يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسان ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاة 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 والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جيلى لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان

ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها
 * واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لانفس الحاجة
 وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر
 النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسناتها وانما الوسائط
 هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن
 الفعل لاجل حسناتها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف رحمه الله
 بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة
 والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
 المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله * قوله * يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب
 عن هذا اليراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا
 ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج
 عن ذاتها فالحقت بها هو حسن لعبته كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لعنى في نفسه لا بمجرد
 كونه مأمورا به كما هو رأى الأشعري * واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل
 الاول انا لا تجعل جهة حسناتها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها
 وان لم ندرك جهة حسناتها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لعنى في نفسه وحاصل
 الثانى ان كل ما امر به الشارع فالانبياء به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
 الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الانبياء بالزكوة والصوم والحج لكونه انبياء بالمأمور
 به وعند الأشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسناتها
 فالحسن لعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنة لعبته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه انبياء
 بالمأمور به كالإيمان والصلوة ونوع يكون حسنة لكونه انبياء بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط
 في حسن هذا النوع ان يكون الانبياء به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنة لعنى
 في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال
 كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لالعبته وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه انبياء بالمأمور
 به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والا فالانبياء بالمأمور به ايضا حسن لعبته ثم النوعان
 وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالإيمان يحسن
 لذاته ولكونه انبياء بالمأمور به والاوّل يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع
 اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شىء واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه انبياء
 بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما
 هو الانبياء بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الانبياء
 بالمأمور به والانبياء هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدرى ومعنى حاصل
 بالمصدر والاوّل هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقفة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة
 بمعنى الحالة المخصوصة وبانبياء به ايقاعه واحداثه فان قيل فيجئنا لا يكون الحسن هو
 المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فيحسنه حسن
 المأمور به * فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعبتها فيكون

كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكاليف قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزءاً منه لجواز ان يكون خارجاً عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءاً من مفهوم شىء منها بخلاف الصلوة * قوله * يقتضى كونه عدلاً واحساناً لانزاع للاشعرى في كون العدل عدلاً والاحسان احساناً قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً * قوله * فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنيتها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لانسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه *

واما الثانى وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائماً بهذا المأمور به فقلوله منفصل يكون مكرراً كالسعى الى الجمعة

حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها الى التنية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء

حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقيين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير

قائماً بالمأمور به لا بالضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلاً عن المأمور به شبيهاً بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله كما ان السعى في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكلب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا بالضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج *

* قوله * فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذى قبله بحال اى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاثنيان بالمأمور به بل يفترق الى اثنيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلاً فيكون مغنياً عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفترق في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلاً عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيهاً على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل * قوله * فلا يحتاج اى

اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته * قوله * كالجهد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنادة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعنى الجهد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبرة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التباين تحقيقا لكون حسن الجهد وصلوة الجنادة بالغير * قوله * ولما كان المقصود يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهد 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 لمعنى في الغير الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العلم بخلافها ثمه وقد يقال لان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه *

والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف

من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة هذا المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فاما الامر الذي للاباحة او التندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالاجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك

ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضى وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع

في ذلك اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذالم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

هو الظهر لكننا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لانا نسخة ولا فرق في هذا

بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذکور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور والعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر *

* قوله * والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان يكون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام رحمه الله * قوله * والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اثيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته * قوله * ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر *

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا

اتفاقا واقع عنده في غيره اى واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايما ن ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة اى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج به عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينتقاب علم الله جهلا وهو محال فايما نه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجب بان الله علم كل شىء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج به عن حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا تأثير لها اى لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصاح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله *

* قوله * فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العباداة يتوقف على القدرة توفى وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاعيلها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير جافز لوجهين الاول ان التكليف بالشىء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثانى انه ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والالزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذه الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والافالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصليين احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هى مخلوق لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجىء والتكليف قبل الفعل لامعه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع * قوله * وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات

ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف
 لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع
 في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع انما النزاع فيما علم انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة
 والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به
 تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه
 باختياره وان لم يخلف الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا
 هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه
 المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايما ان ابي جهل محال وهو
 مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع * واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج به عن
 الامكان اى عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية
 ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على
 الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لاحاجة اليه في الجواب
 الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق
 بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور *
 ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى
 عالم في الازل بكل شيء انه يكون اولا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا اصرح
 المحققون ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبر من جهة العلم بان يكون هو
 على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوعه ويكفى في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم
 الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن اولا يؤمن
 باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فكذا في الاخبار * وقد يقال
 في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام
 في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق
 وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصح جوابا عن
 ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن
 وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه * قوله * وعنده اى لو كان
 التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفيا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف
 تكليفيا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تأثير لقدرة اصلا وهذا باطل
 بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم * قوله * ثم عندنا معنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
 عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصاح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق
 اصاح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل
 ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة
 والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل
 ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم
 وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة

بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصاح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع *

ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو يثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتى اى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اى مع العجز ويسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى الجزء الأخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كفى لوجوب القضاء كمسئلة الحلق بهس السماء فانه ينعقد اليمين لا يمكن البر فى الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كفى لوجوب الحلق وهو الكفارة *

* قوله * ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طاب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما استعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بها لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه * قوله * لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لانفس الوجوب * قوله * من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه

بدونها الأجر عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر * قوله * وهى اى القدرة الممكنة شرطا لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه * قوله * فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كافى للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعشى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر فى هذه الصور * قوله * كما فى مسألة الخلف بهس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالى موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله *

على ان القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كافى لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمنا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقاءها اى استمرارها فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يجمع فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره *

* قوله * فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان

ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القدرة
المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير * فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة
بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
بالممتنع فلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف
بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم
لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل
في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون
الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون
علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالاحمال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل * قوله * اونقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله
منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم
المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء * قوله * ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر
عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب
السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها
هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها
واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء
بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف مالميسر في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد * وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من القمر
قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف
كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لاخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره
في المؤاخذة في الآخرة كالليت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت
عجز كل يسهط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق 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 يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت
ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة
* قوله * لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما لبقاء
وجوب الحج نم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما
من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المصنف *

والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاءها لبقاء الواجب
لثلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف

الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقائها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط للميسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فتجيب بان النصاب ما شرط للميسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه *

* قوله * والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والا ظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء * ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فآثر فيه القدرة الميسرة واوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترط الابتلاك الصفة فلما اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر * قوله * فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير * قوله * وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقدار سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي

بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لالفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفرغ قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترك بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفرغ *

قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اى تشترك القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة وهذا دليل اليسر اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعناق فوجب الاعناق ثم لو لم تبقى القدرة يسقط الاعناق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها *

* قوله * لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتبليغ الا بالملك * وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السوء ال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغناء وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شوائم الفقر والجزع على مكائده الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى لئلا يوءدى الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب * فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير

على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احبها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وايتار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور * قوله * ولاحد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ * قوله * لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكد وانه لا بد من الاداء البتة * قوله * لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال * قوله * حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتراف فلا معنى ازوالها وسقوط الاعتراف *

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوء ال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انها واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا ينقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشترط هذا اليسر يؤدى الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شئ وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باسئراط المحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه اليسر للصواب *

* قوله * الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج 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 اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا ولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين

خمسین سنة ثم هلك المال وثانيا بان لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة 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 يدا بل المال حقه ملكا ويذا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل لبؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار مجرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجنائية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق انجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضييع فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتأمل انه اليسر لكل عسير *

فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضوع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والندور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لى التراخي واما الموقت فاما ان يتضييق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل او يساوى كالجم *

* قوله * فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام * قوله * مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاثنان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون

مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً في وقت لا محالة * قوله * أما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والمختار أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امثال الأمور به عقيب ورود الأمر وبالتراخي الاثنان به متأخراً عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطاح على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بأن الأمر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر كان لمعارض أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي إلا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بأن الفور أمر زائد بثبوت فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة في الأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة * قوله * أولاً يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار والأظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سبباً لوجوبه * قوله * وقسم آخر مشكل حق التقسيم أن يقال الموقت أما أن يتضييق وقته أولاً والثاني أما أن يعلم فضله كالصلوة وأما أن يعلم مساواته وحينئذٍ أما أن يكون سبباً كصوم رمضان أولاً كصوم القضاء وأما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت أما أن يكون سبباً للوجوب معياراً للاداء أولاً وهذا ولا ذاك أو سبباً لا معياراً أو بالعكس *

أما وقت الصلوة فهو ظرف للموعد وشرط للاداء إذا لاداء يفوت بفوات الوقت لأن الاداء تسليم عين الثابت بالأمر والثابت هو الصلوة في الوقت أما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالأمر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لذكر الشمس ولاضافة الصلوة إليه إذا لاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف إلى الاختصاص الكامل لا يرى أن قوله المال لزيد ينصرف إلى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف إلى ما دونه أما الاضافة بادنى ملائمة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر إنما هو بالسببية فالأمور التي ذكرنا من الاضافة إلى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكرهه وفساداً ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فإن التقديم على الشرط أي التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول يحققه أي يحقق كون الوقت سبباً للوجوب أن الوقت وإن لم يكن مؤثراً في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة

سورة المائدة

ظاهرة تيسيرا كالمالك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور
فهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث قلنا لايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب
عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله *

* قوله * اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة
في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف
فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط للاداء
اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس
شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة * فان
قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا
نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم
في شرطية الوقت وامتيار الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك
الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر اليها تيسيرا من الله تعالى على العباد يربط
الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمالك بالشراء مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر
فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب
اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بسنة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا
القطع لقيام الاحتمال الان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى * قوله *
ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في الوقت الكامل وتكره في اوقات
مخصوصة وتفسد 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 سببية
نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب * قوله * ولتجدد
الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار
علة للدائر * قوله * فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب
الصلوة على الوقت لا يدل على سببته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط
ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء
وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه
عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار
شرطيته لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ
على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فيبطلان التقديم
لا يصح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب
السببية كالمشرك يصالح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة *

ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو
رتب الحكم على شىء ظاهر فكل هذا اى الشىء الظاهر وهو الوقت سببها لها اى لنفس
الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشىء
وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشىء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها
فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة فثبوت الثمن
فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء
واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما فى الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما فى الاخيرين فلانها مخاطبان بالصوم فى ايام اخر*

* قوله * ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء
ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه
الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة
العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان
وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا
بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا
اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان الاعتبار فيه صحة الاسباب وسلامة الالات
فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب
وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة
فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل * قوله * والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب
فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه
النم فى العاجل والعقاب فى الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم
الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من
الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء
حتى يأتى تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم
او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ اختلفوا ثالث فرق فذهب الجمهور
الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان الاعتبار فى وجوب القضاء سبق الوجوب
فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم

لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقق لزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا إلا تغير عبارة * وأما الخفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالتها غنية عن البيان فان الصوم مثلا انها هو الامساك عن قضاء الشهيوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكن الصائم فاعلا فعلمين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلا فعلمين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذه مكبرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهزيل العلافي من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها وبالأمر يجب 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 نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ووجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * وأما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الدين يقضى بأمثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال توجد في ذهن زيد مثلا * ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائه فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انها يفترقان

في الوجوب ووجوب الاداء

في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالى فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وان اريد بلزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل او أداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا * قوله * ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المتخير على الرأى الأصح من ان الواجب واحد لاعلى التعيين *

ولابد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لاشيء غير الوقت والخطاب يصاح للسببية فالسببية متحصرة فيهما اما لهذا وللإجماع فيلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر ثم أعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء فلا يبقى الفرق بينهما ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الإيقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد له من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه

اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك للزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع ما لا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء *

* قوله * ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط * قوله * لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقابل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت اوفي ايام اخر كما في الواجب التخيير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمانتم فاقموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايحاء * قوله * فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية * قوله * حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه 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 *

فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان تجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقديم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله

لأنه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخير اجماعا ولا الاخير
والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب
الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار
يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى
لأنه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لأنه شرع في الوقت الكامل لان
ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فاذا فسد الوقت بالطلوع
لا يكون مؤدياً كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس
يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي
وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك
قبل الغروب *

* قوله * ثم اذا كان الوقت لاختفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق
الوقت حتى يقع اداء في اى جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب
بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يقضى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل
الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتى والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم
المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين
فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم
تقدم وجوبها على السبب الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الوجود جميع
اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضى الاحاطة
والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتهى الثانى ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول
الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع
التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان
وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول والاخر فهو الذى يتصل
به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة
للعُدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى * فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعنى الاداء فيصير
هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول نعين لعدم المزاحم والا
ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا الى الجزء الذى يتصل بالاداء * فان قيل لم لا يجوز
ان يكون السبب حينئذ هو 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 القائم المتصل
فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا

فلا سببته له حتى ينتقل عنه وإيما كان فلا انتقال قلنا لانسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين *

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس * قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالتجبر يعنى من شرع في الفجر ومدها الى ان ملعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختاج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء

لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب اوتأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة

غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اى لانقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا *

* قوله * ومدها اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا * قوله * قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر اوناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاثنيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت

هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار ووجه تغذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لفساد فيه لما ذكر في طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لقضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال * وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر اوبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها * واما جواب المصنف رحمه الله ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشرع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص * قوله * ولولم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحد اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأتى المكلف بالترك على ما مر * قوله * فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ديننا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيئا بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكل الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد *

ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان يأتى بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لأشياء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نسا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما أصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب

منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوق الوقت الصوم وهو رمضان اى نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثالث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فالشهود علة له *

* قوله * ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا نصيق عليه الواجب بحيث لا تفضيل عنه جزء من الوقت اويأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى اول الوقت لا يكون اثينا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشرع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر * قوله * ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصابا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصابا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا الاشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى التخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع انه يجب فى اول الوقت وفى الآخر قضاء او يجب فى الآخر وفى الاول نقل يسقط القضاء وفى التخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل شئ آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر * قوله * لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف * قوله * ومثل هذا الكلام للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلة الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل *

ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر

واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص بـرمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره

مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصلح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهما لم يأت اذ صام واجبا اخر جواب عما قالوا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لانسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب

الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصلح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيها اذا نوى النفل فمصلح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثانى اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهما روايتان اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق

فلاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلانسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة*

* قوله * ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعى ومفض الى الوجود المحسى مقامه * قوله * ولصحة الاداء فيه يعنى 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 ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل يتنافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه * وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر

ثم جن قبل الاصبح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الروية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالروية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا * قوله * ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص النحر ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اى في حق المسافر بل في حق اداؤه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق اداؤه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقيق سبب الوجوب فيه دون شعبان * قوله * وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم * فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر * قوله * وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي رحمه الله في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او موؤل بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض *

وقال زفر رحمه الله هذه مسألة ابتدائية لا تعلق بالمريض والمسافر وهى انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قرينة لهذا اى لصوم رمضان ولا قرينة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اى بتسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين لانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او اجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل ببقى الاطلاق وهو تعيين

وقال اى الشافعى رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عذمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل *

* قوله * وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديننا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب اجتاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود ففي اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خيما لم ليحيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة * فان قيل ايناء ما تى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصالح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون قصد فان قيل فاذا كان المتافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبادة تصالح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان معنى القصد حصل باختياره المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع * قوله * وقال الشافعى رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابي وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتمييز لا لنفى الجبر واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم * والجواب اننا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في

في الدار زيد وحده قلت يا انسان تعين هولاء حضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول * فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوى النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم * فان قلت الصوم ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فيبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملازم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغييرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا * ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النافلة عن الصوم لابعنى انه ينتفى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها * وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثانية في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا * قوله * فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودى فتقتصر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط *

والنية المعارضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمنفصلة البعض اولى جواب عن قوله ان النية المعارضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستند الى وقت الغصب حتى اذا استولى الغاصب المغصوبة فهلك فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب * فالشافعى رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فتجيب باننا لا نقول ان النية المعارضة تثبت في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل

هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لامستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية القديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان

للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا نرجح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة *

* قوله * والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطروء عليه عزم على الترك فيعتبر استدرا منه كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ماضى من الامساكات لان الشئ انها يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لاعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم مقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمساواة الى الامثال * فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان النقصى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الاتى لانه يصدد الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها * فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته في الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه

وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل * قوله * والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى *

فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المناق كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نائم او اغشى عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له واجبة حتى ان اداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي الى آخره والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين النادر فتعيينه صار مؤثرا في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لاسباب الكفارات والمنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبيين اى من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفى النية في الاكثر *

* قوله * وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينافي اصل الحاجة لافي قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يمتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى

ضرورة التقديم * فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان
 فيما قيل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلق جميعا
 فيفوت الصوم لان الأقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم * واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا
 هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال
 فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزول بعد الضحوة
 الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى * قوله * خلافا للشافعى رحمه الله
 المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبيل الزوال بشرط
 الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع
 كمن ادرك الامام فى الركوع * قوله * ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب وصوم
 يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه
 من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل
 لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين
 الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا
 يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى *
 فان قلت قد قيدوا النذر فى امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم
 القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم اقتصر الى نية من الليل وهذا مشعر بان
 المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب
 هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا يتحصر الاقسام فى الاربعة * قلنا
 ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه
 لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا فى امثلة القسم الثالث
 واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور
 المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون
 شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق
 لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون
 الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط * قوله * واما النفل جواب
 سواء ل تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيى لما صح النفل بنية من النهار فاجاب
 بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية
 بالاكثر * وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت
 وهو الفرض فى صوم رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك واما الواجب الاخر فانما
 هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته
 انصرفت اليه والا فلا فصم الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات *

واما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبهه المعيار لانه لا
 يصح فى عام واحد الا حجة واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون

يكون اداءه بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب متضييفا لا يجوز تأخيره عن العام
 الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فيشبهه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال
 الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا
 رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله
 لما كان الاتيان به في العمر اداءه اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرها
 وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكه
 حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى
 اليوم الثاني غالبه فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان يشرع فيه النفل
 قلنا انما عيننا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل
 اختيار جهة التقصير والا ثم اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول
 وانما عيننا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخر عن العام
 الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما
 اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا
 الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم
 فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب
 اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقع
 الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى اذا
 نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهى كافية على انه يصح
 باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهى مغنى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا
 عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
 والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح
 بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة *

* قوله * واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبينان
 ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الطرف من جهة ان اركان
 الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في

عام واحد الحج واحد كالنهار للصوم * وثانيهما بالنسبة الى سن العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداءً بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقاً لا يجوز تأخير عن العام الاول وهو لا يسع الا حجاً واحداً فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخير عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال * فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخير عنه على قول أبي يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداءً ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني * قلت حكم أبي يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز ادائه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلماذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فيثبت ان وقته يشبه كلامن الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله * قوله * احترازاً عن الفتوى يعني ان التعيين هنا مثبت بعراض خوف الموت لا انه امر أصلي فائز التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعاً * قوله * لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمي لم يقدر 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 معياراً * فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم الازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي *

فصل هذا الفصل في ان الكفارة هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي

رحمه الله لاخلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقاً اجماعاً اما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذه في الآخرة اتفاقاً ايضاً لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه

لأنه لو لم يجب لأيواخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح تخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لأنه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فانهم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة *

* قوله * فصل في ان الكفار هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لأنه رأس اسباب اهلية احكام نعم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى * وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منتهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة * قوله * في حق المؤاخذه في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابوزيد والامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين 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 كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك اصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال بعد الانتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب * قوله * لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذه في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للفاوليين بالوجوب في حق المؤاخذه على ترك

الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الابدليل * فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم * قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الايات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين * قوله * واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية *

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اى الامام شمس الاقبة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعى رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعى رحمه الله مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ماضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخله في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفرع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان

الايان فقله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطال الاستدلالات المذكورة قال
والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه
فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات *

* قوله * ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به
والاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب
والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض
بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب * فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف
يثبت شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت
الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه
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
لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذه
لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نسلم المؤاخذه على ترك العبادة بل
هو عين النزاع وانما المؤاخذه على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر * قوله * وصحة ما مضى
كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء
تعلقه وكيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى
* قوله * لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات
على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة
حمل المطلق على المقيد * قوله * عندنا ليس معناه انهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عند الشافعي رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنياً على الخلاف في كون العبادات
من الايمان * قوله * والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصغيم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال
فيبطل بالردة *

فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد
بالشرعيات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجوداً حسياً فان الايجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
حسا يرتبطان ارتباطاً حكيمياً فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري اثره له فذلك المعنى هو
البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً واذا وجد مع الخيار يحكم
الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى فيقتضى القبح لعينه اتفاقاً
الا بدليل ان النهى لبيع غيره فهو ان كان وصفاً كالاول لا ان كان مجاوراً كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو

كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطلا اتفاقا اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين النهى عنه قبيحا لا غيره فقبح عين النهى عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الان ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن قربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول اى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات هو يقول لاصحة لها اى للشرعيات شرعا الا وان يكون

مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو يناقى المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهى سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا *

* قوله * فصل النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كفى عن الفعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر * ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسى او شرعى وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسنى بخلافه واعتراض عليه بان مثل الصلوة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا فمخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية

معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحس تحقق شرعى باركان
 وشروط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم
 بتحقيقه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بحمل وان وجد الفعل الحس من الحركات
 والسكنات والایجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
 فشرعى والا فحس * قوله * فيقتضى القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم
 متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى
 الاشعري والحاصل ان النهى عن الفعل الحس يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته
 او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه
 فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند
 الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رحمه الله بالعكس
 وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف
 لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقى
 في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
 الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى عنه قبيحا
 لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى * ثم الفعل الشرعى المنهى عنه انه دل
 دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو
 صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعى رحمه الله وان
 لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى لا
 يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
 على ان القبح لوصفه *

قلنا حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهى
 عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى
 الصحة وقد اورد الحاصم عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كافى ولا نسلم انه يجب
 ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت عن هذا بقولى فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى
 او اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو وجب
 يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين
 فهنا امران احدهما امر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت
 وهذا امر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان
 كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات وحينئذ ان كانت المفسدة التى نهى لاجلها
 فى نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم
 لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة
 فى غير هذا القول الحسى لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى

يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى للقيح لذاته او لجزئه لان ذلك يناهى امكان وجوده شرعا فيكون لقيح امر خارجى واىضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى * فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف المحس فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه * قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعاً فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق في حالة الحيض *

* قوله * قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها عما يتكون او عمالا يتكون والنهى عمالا يتكون لغواذ لا يقال للاعمى لا تبصرو وللادمى لا تطر * وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدا موبين ان يكفى عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالنوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي رحمه الله في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابواؤكم * وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرايك فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحافض انما نهى عما سماه الشرع صوما وصلوة لاعتبار نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى * وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى ببناء عليه مثلا ان العبد مأمر بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب * وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى غير المعتبر في الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم

نعلم قطعا ان النهى عنه في صوم يوم النحر و صلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء * وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكن ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة و صلوة غير صحيحة و صلوة المجنب و صلوة الحايض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل *

ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمالك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لافى العبادات اصلا فلا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصرى رحمه الله اخذ فى المعاملات مذهبا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلوة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافى رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان النهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتل هذا الوصف اجماعا كالا حرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض عنه او مأمورا به بالذات ومنهيا بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه * واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بها هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا * واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظيره فى الشروعات

فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتل هذا الوصف أي كونه حسنا
لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهايا عنه لغرض وبعبارة أخرى كونه
صحيحا ومشروعا باصلا لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد *

* قوله * ولأن النهي جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله
والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصح لالزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن
للأمر ويقبح للنهي وحاصل الكلام أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع
بالصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط
القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي
يقتضى أن يكون النهي عنه بهذه الصفة * قوله * فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني أن
النهي يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن
يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى
المقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه
وحكم ببطالان النهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوا عبثا * قوله * والبعض سلموا
ذهب المنكلمون والجبايى وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة
الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب
عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار أنها تصح استدلالا مانعون بأنه يجب عليه الاتيان
بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز أن يكون مأمورا به لتضاد الأمر والنهي والجواب أنه إن أريد
أنه يجب الاتيان بها هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ المأني به لا يكون الامعينا وهو
غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وإن أريد أنه يجب الاتيان بها هو من جزئيات
المأمور به وإفراده فلا نسلم أن المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما
متضاد أن قلنا التضاد أنها هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات
والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحدت الأمر والنهي وليس
كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد إذا قال لعبد خط هذا
الثواب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد ممثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان
* قوله * فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه أي منتهيا إليه إذا لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام
إليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فإن قيل لم
لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج أن كان خارجا عن
الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلا فيه ينقل الكلام إلى قبحه
* قوله * فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا
لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بأن يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح
لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذ الحسن شرعا
وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب
يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم * قوله * بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت

فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما يتأدى بها المأمور به * قوله * واما الرابع هو ما يكون منها عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته *

فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبح لعينه او غيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفه يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لايوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى متحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة فاقما هنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالحرر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لايوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لافعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية *

* قوله * وعنده اى عند الشافى رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للشرائط المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منها عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منها عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا * قوله * لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيّد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لاخفاء فى ان الوقت من شروط

الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجي * قوله * كالبيع
 بالشرط يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل
 الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد
 صحيحا مفيدا للمالك لكن بصفة الفساد والحرمه فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه
 مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام * قوله * والربا أى وكالبيع بالربا
 وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين
 فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لاعلى الشرط * قوله *
 والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذا انتفع
 بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة
 الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذا المتقوم ما يجب
 ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصالح للثمن
 لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخل الوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمى ويجرى
 فيه الشئ والفتنة * قوله * وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل
 لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا
 لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها
 ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكل
 بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف
 لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة
 مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان
 النهي ورد عن الصوم فصرفة الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق
 من ان النهي عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان
 مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيها عنه لذاته * ثم قال والتحقيق
 ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات
 يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيها عنه لما فيه من ترك
 الواجب والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
 الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى
 الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثالث بمنزلة الاصل
 فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا * قوله *
 لكن صح التنذر به اى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل
 ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد التنذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو
 صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان صوم يوم التحريم يصح نذره في رواية الحسن
 عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حىضى بخلاف ما لو قالت غدا
 وكان الغد يوم نحر او حىض واما ضرب ابيه وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح التنذر

النذر به أصلاً* وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب على نفسه بالقول وفي القول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفأرة لا مكان إيراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز أكله لاستحالة التمييز بينهما *

وأما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فوجب نقصانها فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فساداً فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم أن الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث أنه سبب يجب الملازمة بينهما فإذا وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وإن وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً كما في اداء العصر ومن حيث أنه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فإن الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النقل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاءها أما إن شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب إتمامه بل يجب رفضه فإن رفضه لا يجب القضاء وإن كان مجاوراً يقتضى كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير أن كان وصفاً وإنما قال عندنا وعنده لما مر أن على مذهب أبي الحسن البصري رحمه الله النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقاً مع أن الدليل يكون دالاً على أن النهي لتفج أمر مجاور كالصلوة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات *

قوله وأما الصلوة يشير إلى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً للصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها وفي الطريق المعينة أن المركب قد يكون جزءاً كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحبوان والصوم من القسم الأول لأنه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهياً عنه لكونه صوماً فكان ما انعقد منه العقد مشروعاً محظوراً والمضى إنما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وإن كان تقرير ما انعقد مشروعاً واجباً لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الأخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فإن أبعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعاً عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضى امتناعاً عن معصية

وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسدها فقد افسد عبادة
 وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء * قوله * وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النقل اذا فرض
 في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت
 اوصياما لوجوبها بصفة الكمال *

وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان
 دل على ان النهى لغيره كالملاقع والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز
 عن النسخ فيكون قبحا لعينه قوله فيكون قبحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من
 بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقع جمع ماقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
 جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقع
 فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا ان
 النهى عن المستحيل حيث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لا عد ام الصحة والمشروعية
 والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى *
 ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد
 من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على
 الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصويره كالعبادة للصلوة
 واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به
 اللازم الخارجى وهو اما ان يصدق على الملازم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية
 اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
 لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصى
 فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدم واما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة
 وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه
 قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع
 فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع
 فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للمحج فقطع الطريق وايضا
 على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد
 القطع * اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
 فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم
 هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا لالمثلة فان المعادلة بين الزائد والناقص
 عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه
 فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة
 التامة فالاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة * واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط
 امر زائد واما البيع بالحرر فان الحرر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا

ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقدم في احد الجانبين *
 واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له * واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية * واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاصد اى المفاصد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال

عن السعى ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منقضى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اى يكون باطلا لانه منقضى لانه منقضى وكلا منا في المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف

على قوله لانه منقضى قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اى وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع *

* قوله * الملاقح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بخلاف الجار * قوله * وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصلها بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن * قوله * واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام * قوله * وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته في محله لا لصحة النكاح * ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفى في معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم اشار الى جواب اعم وانم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهى يثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والخبض فانها لم يبطل لظهور اثره في المال اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك والحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهى

ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر *

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو ان لا نسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهى عن الحسيات اذ لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو المطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر *

* قوله * فان قيل ظاهر السوء ال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالعصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السوء ال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه في الصور المذكورة فعل حسى لادلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة لاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعاً للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انها اجماعيتان * ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبار لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للمحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيها عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بجل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة * قوله *

فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعاء اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا

بشراً فجعله نسباً وصهراً وانعقد عليه الأجماع * قوله * لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون *

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطى * تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء وتتعدى أيضاً إلى الأسباب أي الولد موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهم كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لأذا كان بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة أي لما جعل الوطى موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لأن المعتبر في الخلف صفات الأصل لصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطى وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة *

* قوله * ثم يتعدى منه أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البغض في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الأطراف بالآب والام ومنع تفسيرها بالآب والأجداد والام والأمهات لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى إلا إلى الآب وكذا حرمة آباء الواطى وبناته لا يتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أوجدتها على أب الزوج أوجهه * فإن قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه لوجود البغض فما وجه تعديها إلى الأصول أجيب بأن ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئاً واحداً ويثبت لهذا الماء بغض من الواطى وأصوله وبغض من الموطوءة وأصولها فإذا صار الماء إنساناً تعدى البغض منه إلى الواطى والموطوءة باعتبار أن جزءاً من كل منهما قد صار جزءاً من الآخر إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكان كل منهما بعضاً من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الأجداد والجذات لأنه امر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الأباعد * قوله * والأسباب معناه ثم يتعدى الحرمة إلى الأطراف وإيجاب الحرمة إلى الأسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطى * مثلاً كونه حلالاً أو حراماً لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحمل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده أنه ولد من وطى حرام لا يقال هو مخلوق من مائتين امتزجا امتزاجاً غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لأننا نقول لا معنى لأنصاف امتزاج المائتين واختلاق الولد بكونه حراماً وباطلاً وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصالح من ولد الرشدة في أمر الدين

والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وامامته وغير ذلك *

والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البذل والمبدل

في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انها يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلولم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتماع البذل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز * ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانسلم ان اجتماع البذل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدير يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدير لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدير يخرج عن

ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدير يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدير وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدير في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانها نهى لعصبة

اموالنا وهى غير ثابتة في زعمهم او هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى تكون آثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاور على ما بيناه من قبل *

* قوله * والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقع على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون القوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا مجسسه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزال ملك الاصل مقتضى وملك البذل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل * فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابقى قلنا نعم الا انا نحتاج

نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازاً عن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا نبيم وصلى به ثم وجد الماء * قوله * لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدير يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه * فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدير كيلا يبطل حقه * قوله * او هو اي ضمان المدير في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصل في الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدير لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلاً عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلاً عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلاً عنه عند عدمه كالمدير وام الولد * قوله * واما الاستيلاء يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منها عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محصناً لحق الشرع ولحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلائهم على الصيد * ولما كان هنا مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجهلون عنادا اشارة الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرراً باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظوراً والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداءً فيملكه كالسلم للصيد * قوله * وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لجأوره على ما سبق *

فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فسد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراماً وان لم يفوته يكون فعله مكروهاً واذا نهى عن الشيء ففعل ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالخلاص انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب احدهما بوجوب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه

سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومساوية
المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى
النهي يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة الزوج وقوله تعالى ولا تعزموا
عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجربى التداخل في العدة بخلاف الصوم
فان الكف ركنه وهو مقصود *

* قوله فصل * اختلفوا في ان الامر بالشىء هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس
الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشىء مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين
للقطع بان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لا تفعل وانما الخلاف في ان الشىء المعين اذا امر
به فهل هو نهى عن الشىء المضاد له فقل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا
وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشىء نفس
الامر بضده وقيل يتضمنه * ثم اختلف القائلون بان الامر بالشىء نهى عن ضده فمنهم من
عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص
امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد
الضد بالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى
غير ذلك من الاقوال على ما ذكر في الكتب المبسطة * والخيار عند المصنف رحمه الله ان
ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضده المنهى
عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان
سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما
يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب
حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهى عن الشىء لا يجب الاضد
واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشىء
يدل على حرمة تركه وحرمة الشىء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
* قوله * وهو في معنى النهى يعنى ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا
عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت
عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اى ليتربصن اى
يكففن ويحسبن انفسهن عن نكاح آخر ووطى آخر فيقتضى حرمة الزوج لكونه مفوتا للتربص
والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن الزوج وهذا ايضا تفريع على ان
النهي عن الشىء يقتضى وجوب الضد المفوت له كالاول * الا ان فيه مجتاه وهو ان العدة
اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب
ما نرى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء
الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذى هو الكف كتقدير الصوم الى الليل

الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صوميين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأتى الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود وهو الحرمات والتشريك تدخلت العدنان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد ولو اريد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين *

والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لمانهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على التجسس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للتجسس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضك مفوتا * وهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير *

* قوله * والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكرها لاحراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها * قوله * والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضك اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت لترك اللبس ضرورة لاننا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ف ضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا * قوله * والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على التجسس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما رحمهم الله تعالى تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال التجسس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا ل زفر

وذلك لان وضع البدن او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستوعلا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يفتوى هذه القوة * ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المسهل لكل عسير * ثم الجدل الاول من التوضيح والتلويح بعون الله الملك اللطيف في او اسط
الحرم الحرام سنة احدى وثلاث مائة
والى من هجرة من له العز والشرف
