

— ❧ مرآة الاصول ❧ —

— ❧ ناشری ❧ —

شرکت صحافیہ عثمانیہ

❧ یوسف ضیاء الدین واحد نائی و شرکاسی ❧

معارف نظارت جلیله سنك ۸ ذی القعدة سنه ۳۲۱ و فی ۱۲ کانون ثانی
سنه ۳۱۹ تاریخو ۲۰۳ و ۱۷۰ نومرو لی رخصتنامه سیله طبع اولتمشدر

در سعادت

شرکت صحافیہ عثمانیہ مطبعہ سی — چنبرلی طاش جوارنده

نومرو — ۵۲

سنه

۱۳۲۱

قال المحققون قد
فسروا قوله تعالى
ولقد كر منا بنى
آدم باعطاء العقل
الذى صلحو للتكليف
(منه)

وانما فضل الفقيرتين
الاخيرتين عن الاوليين
لانهما استيناف كانه
قيل كيف هداهم
فقال شرع لهم (منه)
اي الاحكام الاعتقادية
والعملية (منه)

ليخلوا عن المرديات
فيه اشارة الى ان
افعاله تعالى معللة
بحكمة ومصالح يعود
نفعها الى العباد لانها
ليست بمعللة اصلا كما
ذهب اليه الاشاعرة
ولامعلل بالعلل
الغائية والاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة
(منه)

القضيم بالمعجمة شعير
الدابة والقضيم بالصاد
المهملة جمع قصمة
وهى الرملة (منه)
الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة

مرآة الاصول شرح مرآة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط
المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها
بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم * ويخلصوا
بالمنجيات فيخلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله
بقلب سليم * والصلاة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الح
وسدد مناهج الحق بسننه القويم * محمد وآله وصحبه الجمعين ع
العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظم شبه كالطريم * ماجاد الغمام
على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ماتقة
القرايح ٧ القوارح * واعلى ماتنجح الى تحصيله الجوارح الجوارح
مايتوصل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم
الاصول الذى به يعتلى ٩ ذرى الحقائق الاسلامية * ومنه يحتلى عرى
الدقائق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بواه
الله تعالى دار السلام * كتبها معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا
ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيداها لا
لادرع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كله الكملة الفحول * وز.

والقوارح جمع
قارحة أى صافية (منه)
الجوارح الاولى
جمع جارحة بمعنى
العضو والثانية جمع
جارحة بمعنى
الكاسبة (منه)
٩ جمع ذرة والمراد
بها الدلائل (منه)
القلاعة هى صخرة
عظيمة فى فضاء سهل
(منه)
الورع الصغير الذى
غناه فيه (منه)
أى اعرضت فان
الزهد اذا عدى بقى
يكون بمعنى
الاعراض (منه)
الترصيف وضع
البعض على البعض
(منه)
جمع الديعة وهى
المطر الدائم (منه)
جمع طريحة بمعنى
القطعة المطروحة
(منه)
النخارير جمع نخير
وهو المتقن (منه)

فى تنقيص شأنه اسنة السنة الفصول * فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول
* وترصيف ابواب وفصول * كالاغانة بالغرفة حين الاستعانة باليم * والاغانة
بالقطرة عند الاستعانة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه
الى الافهام واستطلاع رأى رئيس مقام * والذب عند بكشف المرام وتحقيق المقام
لساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة انعام

ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح حجر الوحش اذ هو رافع
ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور بحور النخارير مغترف *
قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار * واستهامنى العثور على
مخزونات سرائر الاخبار * ولم ار اليه سيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد
عليه دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة اتقى النظام بل جملة
ريق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار
التأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب * وقلائد من
فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا الهجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما انى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور عن سبيل
السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد *
قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا ودليلا * ام تحسب
ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى
تلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام *
ها بين ظهرا انى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد * وامسيت
ا فى الاجتهاد * وسهرة فى الارتياح

تجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدن من مشرق بدا
اضاءات بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول مشيدا
اذا رأت الخذاق غرة وجهها * تججت لهم عقدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا
من جد فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفامهندا
لهى كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهر مخلدا

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو الى الهام مجدا
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى * واولاه في اخراه عيشا مرغدا

ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست فيها الاشكال وان لم
يصل حدا لاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها
وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضائها وتفصيل اجالها مع تحقيق
للرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد * بمعان تتلذذ بدركها القلوب
وتشرح الصدور * والفاظ تتلاءم خلال السطور كأنها نور على نور
كأن الثريا علقت في جبينه * وفي انفه الشعري وفي خده القمر

وسميته مرآة الاصول في شرح مرآة الوصول * متضرعا الى الله تعالى ان ينفع
به المحصلين ويجعله سببا لنجاتي في يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف
والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على
الاعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار * وفي ظلمة
الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزل * او وجد فيه هفوة وخلل فعلى
الواقف ذي المرؤة ان يصلح ما يرى من الخطل * او يصفح عما يستوجبه من اللوم
والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية لما يتنى عندهم من الاحسان

لئن ادركت في نظمي فتورا * ووهنا في بياني للمعاني

فلا تنسب لنقصي ان رقصي * على مقدار تنشيط الزمان

وها انا اشرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو المجأ
في كل باب * واليه مرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء
للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي
الحال الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى
متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر هذه الطريقة على الطرق
المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج به ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي
بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجزم وما اخرج به النسائي وابوداود
كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجزم ووجهه ان الابتداء يعتبر
في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث
فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلما قيده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف اثر
في الحمد طريقة الحال
على ما هو المتعارف
من ايراده بالجملة
الاسمية والفعلية نحو
الحمد لله او احد الله
تسوية بين الحمد
والتسمية في كون كل
منهما قيما للعامل
وحالا عنده حتى يتأتى
التوفيق بين الحديتين
(منه)

اي لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهي
وهو لا ينافي ان يحصل
الابتداء بكل واحد
من التسمية والتحميد
فيتأتى التوفيق
ونظيره الحركة من
مبدأ معين الى منتهى
معين فانها لا توجد
ولا تتم قبل الوصول الى
لمنتهى مع ثبوت الحركة
للجسم في كل جزء من
اجزاء المسافة فليتأمل
(منه)

بين النصين بناء على حل الابتداء على الآتي باق بعد والجمع ممكن بان يحمل
احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانباؤه عن التبعية المحلّة
بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد
وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعة (اصول الدين)
الاصل كاسياتى ما يبنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى
سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول
الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها
ما يبنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بأيد
(المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
(ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم
السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة
والسلام ابتهم للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
(والجميعين) اى المتفقين (على استحسان استحبابه) اى عدا اثار صحبته حسنا
(اجمين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستحباب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة
للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان
الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستحباب
لان النفي اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
وتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله
تعالى والصلاة على النبي وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلّة) بفتح الميم والجيم وتشديد
اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر
غرة يقال فلا غرة قومى اى سيدهم وغرة كل شىء اوله واكرمه

او لان ذاته تعالى
مبهم لا يدرك كنهه
فآثر الموصول المبهم
ليناسب اللفظ معناه
(منه)

يدخل فيها اصول
الفقه ايضا لان
الفروع وقعت فى
مقابلة اصول الدين
(منه)

الاستحباب هو
الحكم بابقاء شىء كان
فى الزمان الاول ولم
يظن عدمه
(منه)

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول
 باقى الادلة فالمراد بالدرر خياري المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن
 العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (خالية) اى متزينة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم)
 اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره
 (فى الوصول الى مستصفي حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول
 وبالحقائق مسائله وبالمستصفي المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
 والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجمل (بتهديبه) اى بسبب
 كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى كونه محكما متقنا
 (مفن عن التقيع والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز
 لادى الى تعمية والغاز (وفحواها بغاية تبينه) اى بسبب كمال توضيحه
 (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق
 (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد
 علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد
 سالكي صراطه الى النيل والوصول (رتبها) اى المجمل (معولا) اى معتمدا
 (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العالم وتوفيقه) العناية بتخليص
 الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهئية اسباب الخير وتحيية اسباب
 الشر (وسميتها مراقبة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه

٢ اى لا يعنى انه يقبل
 دعوة كل داع حتى
 يرد السؤال انه ليس
 كذلك لان بعض
 الداعي لا يقبل دعاؤه
 قطعا (منه)

فمن يبيع اسباب العلى فليصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير
 الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام
 العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق
 المراد ولا يزيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية
 على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (محجب)
 اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى
 عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه)
 لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (و اليه) اى لا الى غيره

(ايب) ارجع اذغيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان
والبرهان والمحصل والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح
والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب
الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقائق والتهذيب والغاية
والغاية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحث
لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف **مقدمة**
اي هذه مقدمة في تبين ٩ حدا للعلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة
مضبوطة بجهة واحدة حقه ان يعرفها ليأمن من فوات ما يعنى وضياح
وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي
يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب
والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها
ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو
الحق ٣ واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام ٦
تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر
بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والدينية منقول عن مركب
اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لزم منه
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير
المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار
باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم) اي ملكة يقدر بها
على ادراكات جزئية احاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل
علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وان شمل الملكات
كلها او اصول وقواعد او ادراكها فتدخل علوم المذكورة ويخرج
بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام
الشرعيتين) اي المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام
لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي
التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما
انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

٩ في اختيار التبيين
في الحد والتعين
في الموضوع والغاية
اشارة الى ان المعدودة
من المقدمة تصور
العلم والتصديق
بموضوعية موضوعه
والتصديق بفائدته
(منه)

٧ بناء على كون
الموضوع بمنزلة
المادة وهي مأخذ
الجنس وكون
الاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة
وهي مأخذ الفصل
الذي به كمال التمييز
(منه)

٣ وهو كون الموضوع
الادله والاحكام
جميعا (منه)

٦ لان المقام مقام
التعليم وتميز العلم
المشروع فيه للطالب
لا التمييز في نفسه (منه)

اي تلك الاحوال (دخلا في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتب ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذا المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالقرضية والوجوب والتدب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانقضاء وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمائية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والتدب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقضاء اعم من التصريح قادرجه بهذا الاعتبار وبدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات واجزائه لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجعة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت بالفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات

صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتبعتهما ثم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب قال في الاول اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده في الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت او ظنية ومراده في الثاني بيان المصطلح عنهم وهو كما عرفته عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط (منه)

مسائل الأصول وهو المعنى بكونه معرفاً للأحوال وتلخيصه أن المسائل
الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة
أحوال الأدلة والأحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفصيله
فاحتج إلى معرفتها على وجه كلي إجمالي يرجع إليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المنكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه هذا والمشهور
في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية
الفرعية عن أدلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين * الأول أن المتبادر
من القواعد بناء على ما تقرر عندهم أن اسم العلم لا يطلق حقيقة إلا
على القواعد أو أدراكها أو الملكة الحاصلة من إدراكها مرة بعد
أخرى إنما هو قواعد العلم على الإطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا إذ لا يتوصل
بها مطلقاً إلى ما ذكر لأن المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة
الكلية إلى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي
بالشكل الأول ليخرج ذلك المطلوب من القوة إلى الفعل وكثير من قواعد
الأصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلوب وإن أريد بالقواعد ما يصح أن يقع كبرى خاصة
ويدرج علم سائر الأحوال تحت العلم بالقواعد بناء على أن تحصل القواعد
الكلية يتوقف على سائر البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان
شرائطها وقيودها المعبرة في كلية القواعد فخلافاً للمعهود والمتعارف
وكفى بهذا سبباً للعدول * والثاني أن مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا
بأن المراد به التوصل القريب بقرينة البناء السببية الظاهرة في السبب
القريب وإطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الوساطة
ومنها إلى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية أن الموصل القريب
بمجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقب
فشرع في الإضافي ولما كان أصول الفقه باعتبار الإضافة مركباً وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلاً من الفقه
والأصول وترك تعريف الإضافة وإن كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار
أن الإضافة إن كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو ما دل على شيء باعتبار
معنى هو المقصود سواء كان مشتقاً أو في معناه تفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى والا فتفيدة مطلقاً فالمراد بأصول الفقه أدلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو
ما دل على شيء باعتبار
معنى هو المقصود
سواء كان مشتقاً أو في
معناه تفيد الاختصاص
باعتبار ذلك المعنى
وإن كان اسم العين
يفيده مطلقاً فالمراد
بأصول الفقه أدلة
تختص دلالتها بالفقه
اختصاص أثبات ما
لأثبت له حتى يرد
أن الاعتقادات
والوجدانيات تثبت
بالكتاب والسنة
أيضاً فإن الإضافة
لأزيد على صريح
اللام وهي لا تدل
قطعاً على الأول كما
تحقق في موضعه
(نسجه)

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف
اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول
عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بقربنة تعليقها بعامين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط
وهذه الملكة لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كذلك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادرى
لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
اولا مر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها
احكام ما تنتفع به او تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحزمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه
ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به او تتضرر
تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل
عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص
بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط * ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزد) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول)
لهمما لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر ﴿ فان قيل ﴾
الم يخرج الوجدانيات بتقيد المعرفة بكونها عن دليل ﴿ قلنا ﴾ لا لان المراد
بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل
لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان ﴿ فان
قيل ﴾ لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى النادرة مثل ان معرفة الله واجبة
والنظر فيها واجب فكيف يشملها التعريف ﴿ قلنا ﴾ المراد من معرفته
تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي
علم الكلام ومعرفة
مالها وما عليها
من الوجدانيات هي
علم الاخلاق
والتصوف ومعرفة
مالها وما عليها
من العمليات هي الفقه
المصطلح (منه)

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بهما تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتمائل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بهما كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعاق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال ابنتيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كانقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اي النقل لوجهين * الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقل بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الادليله او ما يتوقف عليه دليله * الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون متقولا فاذا حل على الاول لا يكون فيه الانقل واحد وهو النقل

٦ اي العلم بوجوب الشيء لو جود المقتضى او بعدم وجوبه لو جود النافي (منه)
قوله وما يتوقف كباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومساائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط (منه)
قوله اذا جعل لقبا يكن منقولاً لانما احتيج الى النقل لان اللغوى لا اصول الفقه وهو مبتنياته يتناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلا بد من المصير الى النقل لاخراجها وهو بطريق الغلبة اذا تصرف اهل اصطلاح وهو قوله ما يبتنى عليه غير (منه)

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه نقلا نقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل * ثم لما فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته ولجزئه المساوى له
او الخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المبين للشيء اذا قام به
مساويا له ٩ فى الوجود ووجدله عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع
يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم * الاول
كالكلمة للانسان فان لكل جزء من جزئه دخلا فيه * والثاني كادراك الامور
الغريبة له بجزئه الناطق * والثالث كالضحك له بالتعجب * والرابع كاللون للجسم
بالسطح المبين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود ومساوى ذلك اعراض
غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حلها على موضوع العلم
امامطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتي
نحو الدليل المأول يفيد الظن اوعلى نوع الموضوع ٤ امامطلقا نحو الامر
يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقريئة الاباحة يفيد الاباحة
اوعلى عرض ذاتي له امامطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعاً او مقيدا نحو
الخاص المأول يفيد الظن اوعلى نوعه امامطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقاً او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب جله على المقيد يوجب الحكم
مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجاع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف فى موضوع الاصول فقل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام
حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقدامكن لان
احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمية
لا مطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية
لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمية (لما اختاره صاحب الاحكام) خصه
بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتي فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لها دخل

٩ بالوضع ففيه در
على المحقق عضد
الملة والدين حيث
قال ولو حل الاصول
على معناه اللغوى يعنى
بمعناه ما يستند اليه
الفقه يشمل الاقسام
فلم يحتج فى الموضوع
الى النقل وقد حققناه
فى المحاكمات العضدية
(منه)

٤ فيه اشارة الى ان
نوع النوع فى حكم
النوع فان الامر نوع
من الكتاب والسنة
ايضا وهما نوعان من
الدليل السمي (منه)
٣ اى يبحث عن احوال
انواعها وعن انواع
انواعها وعن احوال
اعراضها وانواع
اعراضها وان كان
كل منها نوعا من
الدليل السمي (منه)

في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين
وبعضها عن الآخر قوضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما
هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحولات مرجعها
العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادهما اتحاد كل من الجزئين بمعنى
التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف
واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك
نما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما
الى اخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في
الاعتبار يرد عليها ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في
الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل
الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان
جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين
اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب
التام وبالاختلاف عدمه لا بمجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة
بينهما توجب تناسبهما المتناهي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل
فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير
فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع او باشتراكها
في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند
المحققين * اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان
الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات
المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسدیس ونحوها
لما كانت امور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى خلقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب
 من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة
 مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا
 لامر الاستدلال * واما الثالث فلان اشتراك في العرضي المطلق لا يكفي
 في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
 المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص
 بنوع كاصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث
 في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك
 البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط
 لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباشئة عن احوال الالفاظ
 باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها
 للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعد الموضوع على
 انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
 الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا
 تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات النولج كما لا يخفى
 على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف * ثم لما فرغ عن تعيين
 الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل حكمة ومصلحة
 ترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
 حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام
 الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه
 استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا
 عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية
 بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها للسعادة الدنيوية والدنيوية
 وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني
 ما به يستلزم للمطلوب كالحديث والامكان للعالم وبيان شرائط
 افادتها والامور المعبرة في تلك الافادة ولو اجالا فهذا احتيج الى علم
 آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة والاحكام
 انحصر (المقصود) اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب
 لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصرها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة
 (في مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
 وما يتعلق به المقصد (الاول في) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهي الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما
 متلو فالكتاب والافالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع
 والافالقياس واما شرائع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل
 بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر
 عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام دع
 ما يربك الى ما لا يربك والقرعة لطيب القلب بالسنة والاجماع وآثار
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلاة والسلام
 اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه الصلاة والسلام
 خير القرون قرني الذين اتا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو)
 اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال
 الادلة الاربعة الركن (الاول في) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه
 وافتقار الباقي اليه * اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
 على الكل والكل المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان
 بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال
 على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة
 التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من
 اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعضهم
 الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة
 والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين
 ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه
 واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن ٢ عن
 جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي

٢ لان سائر الكتب
 السماوية وغيرها
 لم ينقل شيء منافي
 للمصاحف لانه اسم
 لهذا المعهود المعلوم
 عند الناس حتى
 الصبيان (منه)

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتمام مع انه قرآن شرعا
حتى يجري عليه احكام القرآن ﴿واقول﴾ اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم "ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعلم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشارك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
مكدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق وصون كما صرحوا به
في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلوم يحمل على
ما ذكرنا لم يصلح البحث والتقسيم ولا عدد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى وبما يدل على
صحته ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء
في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست
بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة
يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها
ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث آيات
قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول
والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
بعون الله الملك العالم هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج
عنه الحرف وتدخل الكلمة فقبل (وهو) اى الكتاب المرادف
للقرآن فى العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان
او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبرة فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واماماهو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالا حاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره (المنقول عند تواتر) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه نحو فعدة من ايام اخر متابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بالاتواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضى تواتر ما هو كذلك فلم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بالاتواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (قيل) يشترط (فى الجوهر لا الهيئته) اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقليل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب
 العمل به ﴿فان قيل﴾ وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فواجه
 اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة
 بينهما ﴿قلنا﴾ عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص
 وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد * وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز
 وافادة الملزوم افادة اللازم * ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال
 مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن
 لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل
 حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا
 من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما ﴿واجيب﴾
 بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه * ثم لما ورد ههنا اشكال
 وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت
 احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم
 الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره
 نفى لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم
 كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه
 لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة
 الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم
 وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بالامعان النظر حتى يعده
 صاحبها مأولا (فى البسملة) اى قوة المشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن
 الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء
 سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
 فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور
 التكفر والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية
 فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فلمشهور
 من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
 ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور
 وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين
 شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصريحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين باللكفة لان
شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم
فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع
ما قيل ﴿ فان قيل ﴾ ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهماً فلا
يبقى الطرف الآخر قطعياً ﴿ قلنا ﴾ هي قوية عند من يمسك بها واما عند
الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح
صرح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما)
المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهي انه) اى الكتاب ههنا
(اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئاً
منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربياً
مكتوباً فى المصاحف منقولاً بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه
اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى
جميعاً فلدفع التوهم الناشئ من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى تجوز القراءة
بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة ﴿ فان قيل ﴾ القول
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا ﴿ قلنا ﴾ نعم الا انه مشعر بعدم كون
المعنى ركناً اصلياً فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه
كلامه ﴿ فان قيل ﴾ ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى
النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعاً كما عرفت والا يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ النظم غير لازم عنده ﴿ قلنا ﴾ نختار
الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعياً تقديره

وان لم يكن تحقيقا او الثاني * وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
﴿ قلنا ﴾ لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق
بمعناه والامام حل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط
ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمه الله تعالى
قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع
اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعمن نظره ويحجم ثمره
اما الاول فلعومومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبار
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى
على قانون الوضع يسندعى وضع الواضع ثم دلالاته اى كونه بحيث يفهم
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبار الاربع اربعة
اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى
لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم
الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه
التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فوجود
اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثانى فلان في ذكر مجرد الاقسام
تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما
لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام بأحدى اربع تقسيمات الا الثانى فانه
مثنى كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ
(له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع
عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد
فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة
مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثيرة فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المهدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجع بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه ضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندارجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعاً نوعياً وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعداً ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها

التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالة) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينقسم منه المعنى مقدم على الاستعمال فيما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحاً وخفاءً) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بعضها يتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاماً خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عدد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهوى (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) ان خفى معناه فاما ان يكون خفاءؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والافهوى (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة) والافهـو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استترفهـو (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) والا فهو الدال (بإشارته) وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته) والافهـو (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء ﴿فان قيل﴾ من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض ﴿قلنا﴾ لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالمخلص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقللة جدواه في نظر الاصولى مع كونه مستقصى في المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعاً او ظناً او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امكن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مخصصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مخصصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسماً وفي كل

٦ فان معنى اللفظ ما وضع له فوحده **٢٣** وكثرته انما يكون بوحدة الوضع وتعدده اذ ليس

المراد بالواحد ما لا
جزء له وذلك ظاهر
ولاشك ان العام من
حيث هو عام متحد
الوضع فحينئذ يكون
معناه واحدا فان قيل
قد صرح صاحب
التنقيح بان كلامه
العام واسماء العدد
والمشترك موضوع
للكثير قلنا معنى كون
العام موضوعا للكثير
كونه موضوعا لامر
مشترك فيه وحدات
الكثير ومعنى كون
اسماء العدد موضوعا
له كونه موضوعا
لمجموع وحدات
الكثير من حيث هو
المجموع ومعنى كون
المشترك موضوعا له
كونه موضوعا لكل
واحد من وحدات
الكثير فيكون كل
من الوحدات جزئيا
من جزئيات الموضوع
له في العام وجزأ من
اجزائه في اسماء العدد
ونفسه في المشترك
كما صرح به في التلويح
(منه)

واحد منها الاعتبار الرابع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين
اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام (لفظ وضع) خرج به
الالفاظ الغير الموضوعات وان دلت عقلا (لمعنى واحد ٦) حقيقى او اعتبارى
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد)
اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل فيه التثنية ومنه
الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين
والنوعية والجنسية لا تتأتى في الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص
لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى
(نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين
اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس)
ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل
وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للعوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اى
اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب
الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن
الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال
بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير
اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل اوبيان تفسير لانه
اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما
باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال **فان قيل**
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه **قلنا** الخاص من حيث
هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة
الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا
فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا
لافيها) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم
اعتباره في ذكر اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدما اعتبر باى
طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما

روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخصوص فاذا ظهر كونه
من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر
(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله
تعالى الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها بالافتداء
بعد جمعها في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
لانها لا تنخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعه اعنى
بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المراتين سواء كانتا بمال او لا فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على
مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء بأول
الكلام بجعل الخلع فسحا وذكره اعتراضا كاذب اليه الشافعي ترك العمل
بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل
بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهى التى
اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت
نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر
وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الا لصاق فيدل قطعاً على
امتناع الانفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كاذب
اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام
ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء
بل اقتران المال والتصاقه به وههنا بحث الاول ان الابتغاء ورد مطلقاً
عن الا لصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
لا يحمل على المقيد * الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم
قيدم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد
الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
فقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً لا ان يكون صحيحاً

ومستوجبا لثبوت مانقي اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق
 يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق
 والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني ان المقيد
 وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالاعتد وانما المقيد تقريره
 في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم
 ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوهن فرضة دل على تحقق الطلاق
 بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح
 النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على
 ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح
 القاف وضمها والاول افسح (بالاطهار) دون الحيض (في آية التبرص)
 وهي قوله تعالى والمطلقات ينربصن بانفسهم ثلاثة قروء وقد اولها
 الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاس وهو الثلاثة بالرأى
 وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والظهر الواقع فيه
 لطلاق محسوب عنده فتقتضي العدة بساقي ذلك وطهرين بعده فينقص
 العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين
 الدمين بخلاف ما لو اوت بالحيض اذ يجب عليها التبرص بثلاث حيض
 كوامل (فان قيل) قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض
 وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا) لما وجب تكميل
 الحيضة الاولى بشئ من الرابعة جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
 لا تجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر
 كما اشرنا اليه (فان قيل) التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
 على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا) ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
 * ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما ورد على الاصل فقال (ومحالية
 الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا
 في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان او
 اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات
 اولافذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمه الله وبعضهم
 الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لا ثبت
 حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت له لزوم ترك
 العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثـر
 الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية
 للمحرمة السابقة لامثبات حل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
 من بنات نبي آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت له لكنه بعد وجود
 المغيا وهو الثالث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما
 اُلـر حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت حتى
 لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محالية
 الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل
 (بشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد
 معه الا مثل هذا واشارات الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام
 أتريدن ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسلته
 ويذوق من عسلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه
 مسوقا كما سيأتى واشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلاة والسلام غيا عدم
 العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم
 العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل
 الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في
 الآية وحتى في الحديث (و) بـشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما
 لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشاره الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان
 كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم
 اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى
 هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني)
 فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للمحرمة الغليظة افاد كونه هادما
 للمحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل ﴿فحينئذ يلزم اثبات
 الثابت قلنا﴾ انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع
 بل يكمل الحال ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين
 ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبت له ما فيه

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كنجديد البيع بثن غير الاول او نقول تداخل الحلال
تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثانى شرطاً فى محليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته بزيادته على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدلل الخصم معنا
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لابحى تنكح) متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحلية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقريضة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطى كما اختاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه
اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزواج وذلك لانا لانسلم
انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطى اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون ملك القدير الحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق
قوله تعالى جزاء لا بقوله) (فاقطعوا) قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فاني يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعت
فى الذى ايدتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا
لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله
تعالى يدل على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى
ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بجتنا قوله عليه
السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه
النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف ﴿فان قيل﴾ النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
 ﴿قلنا﴾ المناسب للموجبة هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
 الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه
 بالتخصيص بالذكر من غير تعلق بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله
 تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعي والمقصود
 تصحيحه وبالجمله هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال ﴿قيل ومنه﴾
 اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى
 وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرها اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتبين الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
 احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
 (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
 اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لتلايفهم منه ما من شأنه ان يطلب به
 الفعل ويدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو
 ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به
 الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتى (بوضعه)
 حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل
 خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك
 الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب
 نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
 بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
 العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذينسب
 الى سوء الادب فقول فرغون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
 او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلاة
 والسلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغير استعلاء
 افعل وعدل عندهما الوجه * الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
 اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
 ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد بالمقول لا يبق لقوله

افعـل معنى معتدابه لانه هو المقول * الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح
 العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعـل عندهم امر سواء كان على
 طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير
 مانع لان صيغة افعـل لغيره على سبيل الاستعلاء او ان دونه قد تكون للتهديد
 والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهى والمبالغ والحاكى وشئ منها
 لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه
 عناية فى التعريف بحيث لاتساعدنا العبارة لاتخرج صيغ الندب
 والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
 * الثالث ان المراد بافعـل مبهم لا يلىق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
 فقل ان كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به
 ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعـل من فعل وقيل انه علم جنس
 للامر من لغة العرب كفعـل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين
 (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى «امر» (وهو) اى ذلك المراد هو
 (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (لنص) اما الكتاب فقوله تعالى
 فليحذر الذين يخالفون على امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
 اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بها
 فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركها لواجب ليلحق بها الوعيد
 والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام لو ان اشق على
 امتى لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
 فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بختص اى
 تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة
 وغيرها (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على
 تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول
 بوجوه و اشار الى الاول بقوله (لنص) وهو قوله تعالى واذا قيل
 لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطابقة فدل على
 كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على
 الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون
 يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير ولبس
 ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح
بالرأى فان المولى يعد عبده الغير المحتمل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك
الواجب واستدل على اختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء
العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته
فالاصل وفاءه به وعدم قصوره عنه كصنيع الماضى والحال والاستقبال
وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيابه
بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا
فلا عدول * ثم لما فرغ على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من
الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به)
اعلم انهم اختلفوا فى ان النذب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا
بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان
كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابوبكر وجعاعة الى الاول
لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجاعا والطاعة فعل المأمور به الثانى
اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندوب ومورد
القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل هام ر
للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل
طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب اليه اعنى
ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او النذب وعن الثانى انه انما يتم لو كان مراد
اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم
تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر
الى الايجاب والنذب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة
وذهب الكرخى والجصاص وشمس الأئمة السرخسى وصدر الاسلام
ابواليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به
لكان تركه معصية قال الله تعالى أف عصيت امرى فالمفروض مندوبا
يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه
وفى المأمور به مشقة بالحديث * واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح
بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع
كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا يكون) (موجبها)

اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كاذب اليه عامة المعتزلة
 وجاعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل
 فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه النذب (ولا) يكون موجبها
 (اباحة) كاذب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل
 وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كاذب اليه ابن
 سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة
 وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
 التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب
 الغزالي وجاعة من المحققين الى ان التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب
 فقط او النذب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع
 لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه
 فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو)
 وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولوللوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا
 * اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى وجوب الامر بشئ بعد حظه
 وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور
 الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان
 الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كاقيل البيع
 والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجاءا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا
 يكون حقيقة فى غيرها لانقاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهم بالامر
 بل بقوله تعالى واحل الى البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
 مكبئ ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطابق عن القرينة
 المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى
 ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد
 على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المدينة والاشهاد
 عند المبايع مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة
 المذكورة لا يجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره * فان قيل * تلك الادلة
 انما هى فى الامر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
 التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والنذب والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل ﴿قلنا﴾ الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
 كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنائيات
 بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران
 بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
 فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل
 في هذا الصور و اشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا يكون) (الفعل)
 اى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به
 وبيان المجمل (موجبا) كاذب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة
 والحنابلة وجاعة من المعتزلة * اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
 الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختر المذكورون كونه مشتركا
 بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات
 ايجابه ادلة اخرى تنيها على انه مع ابتناؤه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل
 مستقل ودفع لما يردان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا
 لا يدل على الايجاب الا القول احتجاجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
 فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى
 وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تعجين من امر الله وامثال
 ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان
 تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
 بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني
 اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
 صلوا لا بفعله واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فاختار انما
 هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز
 في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
 والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
 اذ دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده
 الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت فخر
 الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجاز فدل كلامه على ان الخلاف « في امر » لا الصيغة **اقول** الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما احتار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى « امر » على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة) فقل مجاز لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغير ان موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجازا اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك **اقول** المعتبر في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير * وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام معناه بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين * الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز * الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يبينانه * الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة * واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤها وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك * واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما * وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيد مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل ﴿قلنا﴾ لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انها 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 ﴿فان قيل﴾ غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب ﴿قلنا﴾ لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب و الاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب قدسح) ذلك الوجوب (حتى بقي الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نسح الوجوب بوجب نسح الجواز عندنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) في الجواز (اي كالحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال

وهما فرع على تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
 الى المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار
 والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
 او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا
 ينافية التقييد بما ذكر (لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو
 وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده
 فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لا متناع اي قاع الافراد في زمان فيفترقان
 في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة او امر الشرع
 مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
 افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد
 مادلت عليه بالاتفاق وانما اختلف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
 (الاول) انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
 فلدلالة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
 الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار * وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
 الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل
 اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال
 عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * لا يقال لو فهم
 لما سأل * لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على
 موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه ان السؤال
 لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر
 سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه
 ان السبب ما لا يتكرر وهو اليت والوقت شرط لادائه (الثاني) وهو
 مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب
 الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من
 اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا
 بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
 معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

﴿ الثالث ﴾ وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبوا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ﴿ واعترض ﴾ بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ﴿ واجيب ﴾ بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العادات فتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بأن الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول ﴿ اقول ﴾ هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرر بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة فتكرر الوقت يتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ﴿ الرابع ﴾ وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع عن اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال المسمى (تضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتمال له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كالالمسمى ﴿وههنا ابحاث﴾ الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس * الجواب ان المراد به مقابل المثني والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا * الثاني لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نغني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فان احدهما من الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك بدين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريره وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجب انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجب عرفا فمقتضى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجب العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغييرا بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة المعرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوى (وكذا) اى كلامى فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
 (كل اسم فاعل دل عليه) اى على مصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل
 جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة
 لا الثبات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر الثابت
 بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد
 الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا تقطع
 يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرّة الواحدة
 لا تقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة
 بالاجماع وبالسنة قول لا وفلا وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايماهما
 اذا قرأت تفسر بعضها بعضها فلا تكون اليسرى او الاعم مرادا ضرورة
 فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون
 ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
 المقيد اتفاقا ﴿ اقول ﴾ انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه على
 لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل فى مثل هذه الصورة (وهو) اى
 الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون
 الايمان به بعده قضاء وقد يزداد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
 مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
 فالأظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
 بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيده وعدها من الموقت تسامح مبنى على
 الظاهر (كالامر بالزكاة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
 (والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه)
 اى الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان
 بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى
 والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد
 اذا امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر
 مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه * واجيب باننا لانسلم ان الفور
 مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعه والى ساجدين ﴿ اقول ﴾ قد منع المحققون
 دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى تعالى

اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا على انه يجب السعي عقيب النداء
 بلا تراخ فلوجه ان يقال توجه الهم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
 فيه حيث خالف الجمهور الممثلين بالامر المتناول له ولهم اويقال ان ذلك
 امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
 ان الفور امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد
 بالحال لا التقيد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة وهو الاصل وايضا صرح ان
 يقال افعل الساعة او بعد الساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
 لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا **﴿واعترض﴾** بتجوز ان يكون الاول
 بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير **﴿واجيب﴾** عن بيان التقرير بأنه لو كان
 كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس ببيان التقرير
 الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل
 الساعة مقيد مما يكذبه **﴿واقول﴾** ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير
 مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
 (بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجاعة
 من مشايخنا الى انه يجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح
 انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل
 يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه
 محمد (ابتدأ) كما سيأتى بيانه وكونه ابتدائيا (امال هذا الوفاق) على
 ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
 ومن تبعه (اول عدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس
 الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
 الحج وهو شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
 وقدر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (هو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
 عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لا يكون
 الفعل اداء لا قضاء **﴿فان قيل﴾** ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

للاداء فلا حاجة الى ذكرها ﴿ قلنا ﴾ ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع
النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان اريد
به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى
عن ذكره (وسبب) ظاهري (لنفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت
بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله
عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم
دخوله فيه ولا تأثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل
دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب
الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً للنعمة الوجود فيه ونعم اخرى
متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة يسيراً كالمالك
على الشراء والحل عن النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه مضافاً
الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق ﴿ فان
قيل ﴾ الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ﴿ قلنا ﴾ القديم هو الايجاب الازلى
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب
مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله
قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته
للو جوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة
ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم وقديمت الاول لان
الكلام فى الاداء لا القضاء فانتهى الثانى ﴿ فان قيل ﴾ المحاط غير المسبب فلا منافاة
﴿ قلنا ﴾ نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا
لما وجبت على من صار اهلاً لها بعده واللازم باطل بالاجاع ولا آخره على
التعيين والامام صرح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان
السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم
اذا المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن
سبباً لما صرح (ولا تنفائها) اى المنافاة (فى) حق (القضاء) بسبب
انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك
الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان
المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت
صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب ﴿فان قيل﴾ التقديم
الذاتى كاف فى السببية ﴿قلنا﴾ بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء
لا يتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء
الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يلبه الشروع (تنقل) اى السببية عن
ذلك الجزء ملتبساً بذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم
وتم ﴿فان قيل﴾ الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور
الاعتبارية ﴿قلنا﴾ قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره (الى جزء) متعلق
بتنقل (يسع ما بعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحرمة) منصوب مفعول
يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع
فى الوقت املا ما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع
فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سياتى ان توهم
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع (خلافا للزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى
عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده
يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب فى
الذمة ليلزم القضاء فلا * قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات
فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولافلانه مناقض لما قال فى الفصل
الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واماناً يا فلان الوقت لكونه شرطاً
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه
اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لسلامته بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث
الاهلية) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالا سلام والبلوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك (فيه) اي ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم
او بلغ او ظهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اي زوال
الاهلية فيه (ايضاً) كمروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلاً
للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعاذ بالله تعالى او حاضراً
لا يجب عليه القضاء (خلافاً) اي لزفر (في الاول) فان السببية لما لم تنتقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه
(و) خلافاً (للشافعي في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء
في العبادات البدنية لما لم يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول
الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضاً فتقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف
تقررهما) اي تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذي لا يسع ما بعده الا التحريم او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله)
اي اتصال الشروع بذلك الجزء (و) ويتوقف (تقررهما في الكل على انتفاءه)
اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (و يعتبر في كل الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملاً كان الواجب كاملاً وان كان
ناقصاً كان ناقصاً (ويتبعهما) اي كمال الواجب ونقصانه (التأدية)
اي تأدية الواجب كلاً ونقصاناً يعني ان ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً

وماوجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفریع علی انماوجب كاملا
لايؤدي ناقصا ای اذا لم يؤدي ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (العصر في)
الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق
وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبادتها
يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه يحصل ذلك النقصان
فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها
كلا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً للاكثر
الصحيح على الأقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفریع ثان على ما ذكر
والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني
انماوجب كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته
عندها بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه
اصلاً فبالشروع فيه يجب الاداء كاملاً فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج
الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانماوجب كاملاً لا يؤدي
ناقصاً (لا عصر بدى به في) وقت (الاجرار بالغروب) تفریع علی
انماوجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني انماوجب ناقصا اذا أدى ناقصا
لا يفسد عصر بدى به في وقت اجرار الشمس ثم طراً على الاداء غروبها
لانما بدى به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لم يفسد الاول) ای لم يحكم بفساد الفجر الذي
طراً عليه الطلوع (بالقياس) ای بسبب قياسه الفجر (على الثاني) ای العصر
(وحديث ابی هريرة) وهو قوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي
(الاول) ای قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول
ان قيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
باغراض الفساد عليه وقيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بمروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب
خروجا عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة
في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض)
ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (بالممدود)
اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب)
فانه وجب كاملا وقد أدى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد
المبنى على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله
الفساد الحاصل بالاحرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل
الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحرار
وكرهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارى
على الكمال كافي الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى
يثبت حكما للعزيمة ويبنى عليها الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد
(لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه
صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى
سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه
(بل كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي لكل جزء من الصلاة يلاقيه
فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب)
عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر
الفساد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه
الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا بخلاف العصر كما
سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
ناقصا يؤدي ناقصا (ان الادل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كن
اسم فيه مثلا (لا يقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد
وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا لجاز ادائه كذلك وليس فليس
(ورد) هذا الابرار (بانه) اي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت)
يعني اننا انسلم او لا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا سلما لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى
يجوز قضائه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في مسيبه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضهما منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسيبه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ﴿قلنا﴾ قد اضطررنا في تحقيقه كلام القوم والا قرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال * واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخير كان الشارع قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأتى بالترك لاقبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى في آخر وقت (يسمع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت
﴿ قيل فان ﴾ هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لايسع الاقدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه ﴿ قلنا ﴾ قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكلف
بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
وقد يكون ثبوت خلفه وبكفى توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بتوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت (اشترط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ماوجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لايسع الا فرضه لان ما ثبت حكما
اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل
اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى
الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق ﴿ اقول ﴾
ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان
اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلاة منفردا في وقت
الاجرار * وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد
من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض
مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع * وقوله ولا يخفى الى آخره
اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق
يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان
فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مضادة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج
الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالحال عادة
او التقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط
التعين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه
بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين
المؤدى (الابالاء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل
بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد
فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع وضع المشروعات لان
تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامثال بالامر
وفي ضمنه فلافساد فيه ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية
يخير فيها المولى بين الدفع والقضاء فاختر القضاء وعينه قولاً حيث يجوز
﴿قلنا﴾ المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق
العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل
بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل
ولذا جاز التعيين به * ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني
فقال (واما) ذلك الوقت (معيارله) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد
بازدياده وانتقص بانقصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار
(وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند
الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر
وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار
عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر
ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة
الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار
ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الاثنية
المرخى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا
لا الايام خاصة اما شرطية وسببته فستظهران مما سيأتى واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شئ يسع
غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر
في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
(و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته
فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجاعا (ولذا)
اي لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها الامتناع تقدم النية على السبب
(و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اي من صار مجنونا
في الليلة الاولى منه (وامتد) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يحجز) الصوم
(ليلا) اي في الليل (كما خروقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح
للاداء فيه بل لا يسع الا التحريم * ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت
لا ينافي الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يحجز فيه بسبب قلته
العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه
سببا جواز كون الليل ايضا سببا * اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو
الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
(و) الجزء (الاول ههنا) اي في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الطرف) كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء وفي
الصوم الجزء الاول (وحكمه) اي حكم هذا القسم (نفى صحة الفبر)
اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اي
التعين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزمفر
وسأني بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تفريع على النفي والعدم اي
فحينئذ يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينسوي
مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اي وصف الصوم بان ينسوي

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوي واجبا آخر)
استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي
في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار
وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات
والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة
الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل
روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن
الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه
العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة
الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان
الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل
هل يقع عن رمضان او عما نوى فقول يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي
حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته
اتما تملكت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر
تعينه يعني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع
فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخطله
بيده ثوبا بعينه فحاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك
يقع عن الفرض وان لم ينو كعبية كل النصاب الى فقير بلانية (فلنا) في جوابه
(فيكون جبرا) اي اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون قصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو
قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين
النية (وقال الشافعى دفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان
وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوبا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة
من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر
(قلنا) فى جوابه على طريق القول ٢ بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين
تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه
اذ كان فى الدار زيد وحده ففيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا
بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق
فاحتج الى التمييز بالنية (ولا يضر الخطاء فى الوصف) بان نوى الصحيح
المقيم النقل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف
المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق
وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول)
اى اول اليوم حتى شرط التبيت ٣ (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاغ الفساد الى
الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الابد والاستناد ان ثبت
الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوتها فى الزمان
المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية
كالمالك فى المنصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت
لا تحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لاننا نقول
ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها
موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا
(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير
والمراد النية التقديرية (كافى فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول
النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

(٢) وهو تسليم دليل
المعلل مع بقاء اختلاف
وتفصيله ان يقال انا
نسلم وجوب التعيين
لكن لانسلم عدم
حصوله باطلاق النية
لان الاطلاق فى المتعين
تعيين كما اذا كان
فى الدار زيد وحده
وقيل يا انسان يتعين
هو للاحضار وطلب
الاقبال فكذلك
ههنا لما لم يكن غير صوم
رمضان مشروعا
واطلق الصوم فى
النية يعين صوم
رمضان للايجاب
وطلب الحصول
(منه)

٣ حتى شروط وجود
النية فى الليل حتى
يستوى جميع اوقات
الصوم فليتأمل (منه)

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت
 النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
 والايفسد لانتفاء النية اصلا * ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع
 في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اي للمؤدى (وشرط
 لادائه) لابعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يتمتع عند ابى حنيفة
 وابى يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت
 الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كعين) اي ذلك الوقت كوقت
 معين (نذرفيه الصلاة والصدقة وامانفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر)
 قال في شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
 مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا
 اليه فكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
 الحول يسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين
 فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اي حكم هذا النوع (جواز
 القديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
 الاداء جاز تقديمه عليه اذا الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
 (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع
 من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اي لوجوب
 الاداء لان نفس الوجوب كما سبق (كمين نذرفيه الصوم او الاعتكاف) فانه
 معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب اوجوبه وامانفس الوجوب فبالنذر
 (ويلحق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار
 وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل)
 لمعاريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
 ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
 لاعتباره لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفرع على نفى النفل للمعيارية والشرطية
 اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
 (و) مع (الخطاء) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
 ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان
 (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت
 صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معياري للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاها ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تعيينه. لالنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر ٢ والموجب في الاداء
(وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النفل
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعيينه
(و) حكمه ايضا (عدم القوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
(و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره
فخر الاسلام في شرح التقويم (هو الصحيح) لا ما روي عن الكرخي انه يتضيق
عند ابي يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج)
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
انها لاتسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثاني بالنسبة
الى سني العمر فان محمد ارحمه الله يوسع مع التأثم بالموت بعد التأخير فلا يكون
كالصلاة واما يوسف ارحمه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم
فثبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما
تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف ارحمه الله تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان
اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف ارحمه الله رجح المعيارية) احتياطا لان الحياة الى
العام القابل مشكوكه لا انه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اي حكم
بأثم من اخره عن العام الاول حتى ابطال عدالته اما اذا اداه بالاخيرة فيحكم
بارتفاع الاثم لزوال الشك (وارقال بالاداء بعده) اي وان اعترف بكون
الحج الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية ﴿ فان قيل ﴾ لما رجح
المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكه وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكه ﴿ قلنا ﴾

(٣) والموجب في
الاداء هو الايام و
الشهر مطلقا لا الايام
خاصة
(منه)

انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
 بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصل لا يبطل
 بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا
 يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رحمه الله) رجع (الظرفية)
 نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اي التأخير
 لكن لا مطلقا بل (ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير
 عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
 التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يائمه (وقيل ان لم يمت)
 اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
 الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا
 غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
 يحج فان كان فجة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور أمارات يشهد معها
 قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
 فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
 الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على
 ما ذكره الشيخان وغيرها مشكل لانه العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
 عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولا
 فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا
 والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعارية فيجب ان يكون
 حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية * واما ثانيا فلان كون
 العاقبة مستورة لا ينافي ببناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
 لاغروا ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
 ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اي ولصحة
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه
 حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه
 يحجر) لكونه سفيها فان من نوع التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
 والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى
 باطلاق النية (يؤدى) اى الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)
 اى بدون النية اصلا (كمغنى عليه) اى كحج من اغنى عليه (يحرم عنه)
 صفة مغنى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
 بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغنى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة
 (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما
 سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد
 بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصحة) للوصف فلا
 يقع ماداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى
 ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج
 استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانته واشفاقا عليه (غير ممنوعة) لانه
 ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاه
 فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم
 عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
 المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها
 وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
 انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة
 منافاته لاصل العبادة فلان سلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان
 ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو
 المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى
 بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
 بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذاتوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض
 الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان
 ثعيته فى نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لانسلم ان النية
 نعم معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
 شرط كالوضوء للصلاة (فصيح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدتهم عند الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كافي شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كالماء وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمواقات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هو من اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اي الاداء (تسليم عن الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلاة او ما هو في معناه نحو والله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لم اعرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي مثل الواجب بالامر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عند (من عنده) اى من عند المسلم قيده احتراماً
عن صرف ديارهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئاً منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلاً للواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدور اليه (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (في الآخر) مجازاً شرعياً لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا كما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى اذا قضيت مناسكتكم اى اديتم
وقولك نوبت اداء ظهر الامس واما في اللغة فمالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
المدال على وجوب الاداء في الجملة كما عرح به فخر الاسلام في شرح التلويح
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المعنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه نفس الوجوب
كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافاً للبعض) وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا)
في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الابالنص) يعنى ان الفات
عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا يقتضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد
المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد
﴿ فان قيل ﴾ الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجباً مبتدأ

(واجب عنه) بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
 ابتداء * اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
 الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه قارة التفويت وقارة الفوات
 ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
 عن استدلال المخالفين (لما عقل مافي) قضاء (الصوم) المكتوب (و) مافي
 قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب)
 في الذمة بعد خروج الوقت * اما مافي الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعسدة من ايام اخر * واما
 مافي الصلاة فقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتها
 على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض او المسافر
 في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان
 الضمائر في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة
 الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
 الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر
 ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من
 النقل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز
 الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه
 فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثل بالقيمة للعجز ولذا سمي
 قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت
 اشارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس
 بهما) اي بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (الظائر) من الصوم
 والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد
 منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
 لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا
 في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخرج فاعترض
 بأن ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة
 المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
 بالقياس (واجب) باننا لانسلم ان النص لا يحجب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمنان فيما اذا كان اخراج
 الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لاثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
 ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
 بالسبب السابق * ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما
 اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام فلم يعتكف ان يجوز قضاء
 الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاء
 علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب
 قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذر)
 اى الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه)
 اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركه ما ماعا يخرج عن
 العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر
 حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب
 (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام
 لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصل وهو ان يجب مستقلا مقصودا
 بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز
 لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن
 دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى
 يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو
 الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
 من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
 الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت
 بعدما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة
 مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه
 الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير
 سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص
 ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء
 والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض
 وقضاء يشبه الاداء * الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء
 بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلاً منها بامثلتها حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل ﴿ اقول ﴾ هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيء انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعنى صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والزاوية والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او محض قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لو كان اداء محضاً لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشرى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكاً له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشرى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشتري (لاهى) اى الامراة المنكوحة تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء فانه لو كان اداء محضاً لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلاً صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمن المغضوب بالمثل) أي اذا كان المغضوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بأن يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) أي المغضوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بأن يكون المغضوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالافراد قاصر رد بأن الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) أي القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا ندره بعقولنا لان يكون مما يردده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء (للسوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عني احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصل فيهما هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان آدمي مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولة اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ماوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان
 انتفاء المماثلة بينه وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان
 انتفائها بينه وبين المال * ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم
 انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة
 قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها)
 اي بالفدية (في الصلاة) اي صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل
 بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد
 في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين *
 يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
 كذا فسر ابن عباس وحذف لاجاز عند عدم اللبس ويعضده قراءة
 حفصة لا يطيقونه بأبواب لا ويحتمل ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان
 بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة
 لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معه القياس لجواز ان تكون العلة
 المنصوصة قاصرة لا يصح معه القياس كما تقرر في موضعه فامرنا
 بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لاعمالا بالقياس
 فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلاة كما
 حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات تجزيه ان شاء الله
 تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتجيم الى التعليق كسائر الاجتهادات (كايحباب
 التصديق) اي ما ذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كايحباب التصديق
 (بالعين) اي عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اي قيمتها اذا استهلكت
 او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة
 يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة
 مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الازاقة تطيبا
 للطعام بأزالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون
 الازاقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل
 المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) علمنا به احتياطا في باب العبادة
 لانباء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينقل الحكم الى التضحية في العام
 القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصاله ولومن وجه لا يبطل بالشك (ولاسيل اليه) اى الى القضاء بمثل
 غير معقول (الا النص) لا امتناع العمل بالقياس كما فى الفدية ﴿فان قيل﴾
 اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء ﴿قلنا﴾ انما يكون اداء اذا وجب به
 ابتداء لاخلقا عن اصل ﴿فان قيل﴾ الفدية لم تجب خافعا عن الصوم لان
 الامر به لم يتناول غير المطبق لاستزامة تكليف العاجز ﴿قلنا﴾ الصوم واجب
 على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطبق
 لعجزه عنه على سبيل الحقيقة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية
 فى غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
 قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم وقوله لاستزامة تكليف العاجز
 قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان
 غيره فمجاز كوجوب الصلاة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق
 (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا
 للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لا لبديلية
 بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة
 نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
 وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقاءه كما فى الصور
 المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل
 وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
 احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار
 على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا يد من اعتبار الدلالة
 ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن
 المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
 معنى غير متقوم * اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع
 وقت الحاجة * واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
 كالحرارة ونحوها وغير الباقى فى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت
 الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
 فان المنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص
 اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر
 ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولى القاتل)
 لانه لم يفوت لولى القاتل شيئا الاستيقاء القصاص وهو معنى لا يعقل
 المال مثاله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
 خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما)
 قضاء غير محض بل (شبهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع)
 فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع
 ويشغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء بقاء محل الاداء
 فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
 وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
 والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركهما (واداء قيمة عبد مبهم
 تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط
 اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاي عنه لكنه يشبه الاداء
 لما فى القيمة من جهة الاصاله بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
 الابتعينه ولا تعيينه الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
 العبد حتى كأنه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأمر به (من الحسن) لاي معنى كونه
 صفة الكمال كالعالم او موافقا للغرض كالعادل او ملائما للطبع كالخلاوة وبالجملة
 كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل
 ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى للمأمر به (متعلق المدح)
 عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث
 يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
 قالت (الشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
 الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن
 والموجب له (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب)
 الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا
 رأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
 وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة
 (والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى الأمر به شرعا
 وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عند علوا كبيرا
 (و) لا دخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من
الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا
بل (في الايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما
يفهم العقل حسنه كالايان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)
اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)
اى في غير المفهوم كالكثير الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب
مستورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله
مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (الحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
واعلم ان افادة ما ذكره هنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأمور به
بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها
كشمس المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة
(و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض)
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب)
كحسن الصدق النافع (او به) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)
بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كالكثير احكام الشرع * واعلم ان المتنازعين
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى
في مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اى اذا كان الحسن
مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأمور به (اما حسن الحسن في نفسه)
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان امينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول
الجمهور اما حسن معنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فاندتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكرام سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعى في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لاختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية « بكرویدن وراست كوى داشتن » وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح لامة صود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار تحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المناق لا يمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكرام لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٢ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكرام المحض لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما ثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم عليه فيكفي فيه الاختيار الفاسد (والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيف والنفاس وهى وان شاركتها في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنهما دونه) اى الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لا عمل سائر الاركان و اشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٢ على عدم تبدل

التصديق (منه)

٤ فانه مؤمن عند الله

تعالى وعند الناس

ان يعلموا ذلك (منه)

اى الصلاة (باعذار) كاسبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر)
 واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
 كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
 نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
 قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
 ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة
 لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
 والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
 وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
 البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
 عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
 للخير والشر الا انها المعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر
 جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا يقع
 فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة
 الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
 فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
 وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير
 واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها
 شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
 دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل
 لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
 ﴿ فان قيل ﴾ لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج
 ﴿ قلنا ﴾ اوسلم فيكفى التغاير الذهني فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن
 لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه بالابداء او) بسبب
 (عروضها ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
 احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط
 الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى ﴿ فان قيل ﴾ المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة
 بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
 بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه ليراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب
 الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد
 ماثبت لا يسقط بعارض ﴿اجيب﴾ بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض
 والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
 الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر
 الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره فاما
 ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر
 (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما
 حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانه ليست بحسنة
 في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبحة وانما حسنت لما فيها
 من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن الحسن في غيره (شبيهه
 بالاول) اى الحسن الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
 هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
 لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به
 يكون شبيها به وكذا الحال في صلاة الجنازة ﴿فان قيل﴾ لم يشبه هذا
 بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا ﴿قلنا﴾ لانه لاجهته ههنا لارتفاع الوسائط
 وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (اولا يتأدى) ذلك الغير
 (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
 تبرد واصاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعى) الى الجمعة
 فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى
 بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما
 (وحكمه) اى حكم الحسن الحسن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) لذى
 هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
 الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع الباغين
 ولو بنى مسلم اوقف الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضت
 يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى الى الجمعة (والامر
 المطلق) عن قرينة تدل على الحسن الحسن في نفسه او غيره (يقضى)
 الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن
 الحسن في نفسه (لا قضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكامل) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاجباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمنع لذاته كقلب الحقائق وجع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به * والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلاق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاثبات به لا على قصد التعجيز واطهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال ﴿ فان قيل ﴾ هذا يمنع الوقوع فقط ﴿ قلنا ﴾ بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كالا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحجج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فعالب (وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمنعمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه ﴿ فان قيل ﴾ نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه ﴿ قلنا ﴾ عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فعنى استلزام التكليف لقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) القدرة (نوعان) النوع الاول

(اذنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
 هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
 من غير اعتبار سرزائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
 واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا لنفسه او لغيره (ولذا) اى
 ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء
 (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب
 لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك
 التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
 التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت
 فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
 (او) نقول سلما ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس
 لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (خلقه)
 وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلقه خلقه للعجز عنه
 كالوضوء للتميم وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهابا ووجود
 القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
 (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة) بمعنى سلامة الاسباب وهى
 (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا
 على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
 فايكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
 للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا
 (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
 للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف
 الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلوبنى على مجرد نفس
 الوجوب وليست القدرة شرطه لوقم التكليف بدون شرطه وهو
 باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ماذكر من القدرة
 (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهمى
 زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات ككرامة
 من الله وفضلا ولذا اشترط فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
 اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لا يجوز ان يريدوا

سلامة الاسباب

والآلات التى فى

نفس الشخص فلا يرد

الاعتراض المذكور

(منه)

(منه)

٢ حتى قال العراقيون
من مشايخنا اذا طلب
الساعي فامتنع من
الاداء عليه حتى هلك
المال ضمن وهكذا
ذكره الكرخي في
مختصره لان الساعي
متعين للاخذ قبل
طلبه والاداء عند طلبه
فبالامتناع يصير مفوتا
ومشايخنا يقولون
لا يصير ضامنا
وهو الاصح لانه
ما فوت بهذا الحبس
على احد ملكا ولا
يداوله رأى في اختيار
محل الاداء ان شاء
من السائمة وان شاء
من غيرها وانما حبس
السائمة ليؤدي من
محل آخر فلا تضمن كذا
في الاسرار والمبسوط
(منه)

٣ جواب عما يقال
قد تقرر عندهم
ان بقاء الحكم يستغنى
عن بقاء العلة
كاستغناء المشروط
عن الشرط (منه)

(الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه
يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداها خسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شيء * وثانيا باننا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا
دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر
آخر * واجيب عن الاول بالتزام القوات في صورة هلاك المال ولا محذور
في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا ٢ بل المال حقه
ملكا ويبدأ او نأحق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال
الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر
فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفع حتى صارت بحرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار
الارش حتى هلك لا يوجب الضمان * وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر
عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق القرامة والتضمن فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسر عسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء
الواجب (اذ) بالمفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (و) التمكن
من الاداء) والاعتدال عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل
واحدانه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب
اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا لبقاء كالشهود
في النكاح شرط للانعقاد لا لبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانه غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية ٣ لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء قدره الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذا الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستغناء (قيل)
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف
 ما لا يطلق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو
 المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزاء الاخير من الوقت
 في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا
 قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقضاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
 وعدم اشتراط بقاء الممكنة بقوله (فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج
 بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى
 بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب
 لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمة من المائتين وايتاء
 الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من
 شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء
 لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي ﴿ فان قيل ﴾ فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك
 النصاب ﴿ قلنا ﴾ انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
 لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بعض النصاب
 مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما
 العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نمائها ووجب
 قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
 دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى
 لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم
 يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا
 لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف
 العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج
 جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
 العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون
 الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب
 بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة
 وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون
 الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٣ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

٢ فيجب ان لا يشترط
 دواؤها ايضا
 وتقريره ان ذلك انما
 هو اذا امكن البقاء
 بدون العلة كالرمل
 في الحج اما اذ لم يمكن
 فبقاء العلة شرط
 وهما مما لا يمكن
 لان اليسر لا يبقى
 بدونها (منه)

٣ قد فرق بين الغالب
 والكثير بان 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 (منه)

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان
 اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت
 الصلاة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان
 لم ينم حتى لوملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
 تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير الخطاب به غنيا فيكون اهلا
 للاغناء لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر
 ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف
 بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ «امر» او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به
 ام لا فقول ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلاة والسلام
 مروهم بالصلاة لسبع والالكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا
 ومناقضا لقولك للعبد لا يتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو
 تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا والواسطة
 في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
 ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثم دلالة على انهما مبلغان والكلام
 في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به
 (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به
 هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لبعنى حصول الامثال به
 اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبها اما اولافلان الامر ان يبقى متعلقا
 بعين المأني به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأني به كل
 المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك
 الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفصص عن عهده بذلك لوجب
 عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا توجب بل هو
 يثبت بدليل آخر اما اولافلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز
 الصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضى
 الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما
 سيأتى وفي المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلماذا على ان بينهما
 فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون
 المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد ﴿قلنا﴾
 سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه
 يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجمع الكراهة
 وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا
 لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه
 جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا
 جائز مأمور به مع كونه مكروها ﴿قلنا﴾ المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة
 فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بالكفرة
 ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى
 فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى
 المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبوه وهو
 الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز
 اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
 العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه ﴿قلنا﴾ انتفاء
 الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الوجوب وهو الامر اما جواز
 صوم عاشوراء فلم يستقد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر
 الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا
 لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الامر امتثال المأمور به شرط صيرورة
 الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط
 خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يحجز عندنا لزمننا
 القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايان لم يمثلوا ولمساجاز
 ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتام تحقيق هذه المسئلة
 فى علم الكلام * ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله
 تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
 بما يعلم انه لا يقع لزمننا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فاما لو قلنا
 ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جعلها امر الله تعالى
 ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة
 العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار
 بالايان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا
 (و) يؤمرون ايضا بالاخلاق باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها
 معنى دينوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا انهم
 ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا
 بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدد والقصاص وغير ذلك لانها
 تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجزة عن اسبابها وهم بها اليق
 من المؤمنين (واعتماد) اى يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب
 العبادات) حتى انهم يؤخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر
 على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب
 اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو
 مذهب الشافعى وعند عمامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء
 ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام
 شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم
 جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
 فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
 الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول
 الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذه على
 ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
 السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم
 مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر
 ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لا يستحق الثواب وهو ليس باهل له
 لانه واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل
 بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون
 اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص  النهى وهو لفظ طلب
 به الكف (اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم
 برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقص بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصنع
 المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب
 النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهاوا والامر

لوجوب كاسبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهة
اشتركا لفظيا او معنويا كاخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من
ضمير به اى ملتبس بذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس
بصفة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب
مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الالدليل) يدل
على انتفاء دوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهى الخائض عن الصلاة والصوم
قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به
(وبقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة نقصان كالجهل او مخالفا للغرض
كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر
العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا
بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا
(و) متعلق (العقاب) آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به
فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل خلاف كاسبق
في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبه الله عنه لان النهى بوجب القبح كما
هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا
فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى
النهى لا موجهه فتبعه (اما عينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع
اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هولما تقرر
ان الاضافة داخلية في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهاث يقع هو عليها
بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى
زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان فحشها باعتبار كفران النعمة
ووضع الشئ في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع
بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او)
لينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم
المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية
بوصفه لا اصله كما سيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه
حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه
ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية
امراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود
اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين
وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح عبر الصوم لكنه متصل به
ووصفه وهو الأعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير
امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه
نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب او لا كقطع الطريق لانه
لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل
الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل
للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق
ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر
(والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه لغيره (عن الافعال
الحسية) وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالفه
والعبث واللواط والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى
وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل
شرعا (كالظلم) فان قبحه مركز فى العقول ورد به الشرع او لا (و) النهى
عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى
(الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون
ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح لعينه
فى ان كلامهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل
حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف المراء (لا المجاور) عطف
على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول
حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطى الخائض)
فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا ثبت

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به
احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى
ما يكون موصوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضى
(اول الثانى) يعنى قبيحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله
وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله
كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضى (لاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى
عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى
الكامل (الكمال ٤) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كافى الامام) اى كالاقتضاء
الكان فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد بين
المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) هـ
فى الجواب عن الدليل الاول (كالمقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى
(يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى الهى على حاله بل يكون
نسحا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثم) اى فى الامر حيث لا يبطله
كالحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وكون الهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور
لا يضر لانه مجاز عن النفي ثم والعبرة بالمعاني لا الصور * واعترض
بأن امكان الفعل بأعتبار اللغة كاف فى الهى ولا نسلم احتياجه الى امكان
المعنى الشرعى * وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر
الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن
الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدور عنه حسا وكذا اذا نهى
عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المنفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتعا شرعا يعد عبثا فوجب
ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا * ولقائل ان يقول ان اريد
بوجوب التصور وجوبه قبل الهى فسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يتمتع
بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٤ اى الكمال الحقيقى
لا الاضافى حتى يرد
ان الكمال الاضافى
موجود فيما قلنا ايضا
(منه)
هـ فان مآل قولنا انه
مشروع بحسب ذاته
ومنهى بحسب العارض
اللازم (منه)

لا بد من الدليل عليه* ويمكن ان يحجب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامثال في الاستقبال هذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب
عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل
هذا المعنى كالا حرام والاطلاق الفاسدين والصلاة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والخلف على معصية فاذا اختلف جهتها (فلا تضاد
بينهما) لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ماتفيده) القرينة ففصل المقاد
بقوله (ففيما) اى فيقتضى النهى في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعينة) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى
المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلا ب الآباء (و) بيع (الملاقيح)
وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم
حال العقد لتحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجناد (و) يقتضى النهى
فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه
(الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (فى المجاوز) اى فيما اذا كان ذلك
الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله (كالصلاة فى) الارض (المغصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب
فتكون مكروهة* واعترض* بانه ينبغي ان لا تصح كمال قال احمد والامامية
والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة يشتمل على حركات وسكنات
والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز
واحد فى زمان فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء
الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلاة منهى عنه لانه كونه فى الارض
المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلاة منها عنه فاستحال ان
يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذا الامر بالكل التركيبى
امر بالجزء* واجيب* بان المعتبر فى جزئية الصلاة شغل ما ولافساد فيه
والالفساد كل صلاة بل الفساد فى تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان
المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعيينه المكانى بل من حيث اتصافه

بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
 ماله او ينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلاة
 في وقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر
 فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف)
 اى فيما اذا كان ذلك الغيروصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له)
 اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهى عنه عنده
 لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على
 ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل
 على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان
 بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس
 بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله
 فيجبرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان
 القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير
 الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة
 الشيء وترجع الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان
 بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجزى المنهى عنه على اصله
 وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح
 للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن
 العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
 له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة
 بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
 حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير
 متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
 فيجبرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع
 (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاث
 والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة
 ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منعيا عنه لما فيه من ترك الواجب
 والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام
 فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد هي الاكل والشرب والجماع
 بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام
 مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسداً لا باطلاً فاذا فسد (فلا
 يلزم بالشروع) لان الشروع فيه الشروع في المعصية وفي الزامه تقرير
 للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضاً) اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب
 كاملاً لا يؤدي ناقصاً كما سبق لما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان
 فاسداً وجب ان لا يلزم بالنذر ايضاً اجاب بقوله (وصحة النذر به) اي
 بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه
 طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم
 لافي ذكر اسمه واجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة
 معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
 بذكر المنهي عنه فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف
 ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة في) الاوقات (المنهية) ناقصة
 ايضاً لكنها (دونه) اي ادنى مرتبة في نقصان من الصيام
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معياراً له وجوداً ومذكوراً
 في حده تعقلاً اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفاً لها فقط فتأثير
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة فلذا فسد
 الصوم لا الصلاة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظير
 الى جهة دنوها من الصوم في نقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل
 فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت
 المباح (ولكن) الصلاة في تلك الاوقات (لا تصلح له) اي للقضاء نظراً الى جهة
 نقصانها في نفسها (و) الصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
 لكننا (فوق ما) اي الصلاة الكائنة (في) الارض (المغصوبة) في نقصان

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان
 الناشئ من الزمان واذا كانت الصلاة في المغضوبة ادنى مما في الاوقات
 المنهية (فتضمن) تلك الصلاة (به) اى بالشروع في المغضوبة (وتصلح)
 ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى
 نفس المأمور به اصلا او وصفا وامام لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه
 لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالدلائل القطعية
 فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر
 فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم
 ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بنقصان راجع الى نفس المأمور به
 اصلا او وصفا ~~تذنب~~ شبه تعقيب مباحث الامر والنهي
 بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالنزيب وهو جعل
 الشئ ذنابة لشيء آخر لكونه تيمنا لها ومتعلقا بها وان اوردته القوم
 بطريق اخرى * واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشئ والنهي
 عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت
 الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده)
 اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر
 سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها
 كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر
 تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض اولا
 كالأفطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
 (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللزوم هو الكراهة دون الحرمة
 لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام
 ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت
 القيام المأمور به لجواز ان تعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام
 مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فتركه الصلاة لو قعد فقام ولم تفيد
 لانه لم يترك الواجب (والنهي عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضد)
 اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود
 به) اى بالنهي وهو ترك المنهى عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضى
 وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل)
 ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة
 احرامه وعدم ضده 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 (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد
 السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
 جهة حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواط التي هي ضده
 ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم
 قربان المنكوح او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز
 ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة
 وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) — اختلف في كون المطلق
 والمقيد قسمان من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
 التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع في جنسه) بمعنى انه حصص من الحقيقة
 محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبسا بانتفاء
 ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعين) اى ملتبسا ايضا
 بانتفاء ما يدل على التعين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و)
 منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجهما) كرقبة
 مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات
 المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما)
 اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده * اعلم انهما اذا وردا لبيان
 الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا للحكمين
 موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده مثل
 اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
 بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني
 رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على
 المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى
 المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
 تختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل

خلافاً للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
 اوفى الحكم فان كان الاول فلاجل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر
 وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة
 ايام وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متسبعة لا متتاع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به
 والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل)
 الاول على الثاني (عند اتحاده) اى الحكم (الاذا اتحدت الحادثة وكانا)
 اى الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
 مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق قال (الشافعي
 يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اى في صورة اتحاد الحكم (مطلقا)
 اى سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا في السبب اوفى الحكم (لان الناطق)
 بالمقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن المقيد الذى هو المطلق
 (قلنا) في جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا
 تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لا مكان
 العمل بهما في غيره للقطع بأن الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل
 اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
 متعارضين * ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال **واما**
 العام فلفظ **احترز به** عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
 وجوده في محال مختلفة كمنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
 اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
 والثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
 الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
 او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالا واحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما تناوله (ظنا) 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 ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل متوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الاجابن لان سورة النساء القصوى انزلت بعد الطولي فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطنا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتها آية ٤ والمحرم راجع ونقل ابي بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قریش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من ان تحصى * لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان قمع ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متاولاته سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل) لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حتى صار قولنا مامن عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة لمثل فالعالم العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتوه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اي ليس بمسند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

(٣) وهي قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم
الآية فانه يدل على
حل وطى كل امة
مملوكة سواء كانت
مجمعة مع اختها
في الوطى او لا بعموم
كلمة ما (احمد روى)
٤ وهي وان تجمعوا
بين الاختين فلناتدل
على حرمة الجمع بين
الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطى
ملك اليمين
(احمد روى)

الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع
على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اى اذا افاد الخاص
حكما مخالفا لحكم العام (تعارضنا) اى ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا
لكونهما قطعيتين خلافا للشافعي لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى
كاسبق (فان علم التاريخ ينخصه) اى الخاص العام (ان قارنه) في النزول
ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص
العام (في قدر ما تناولا ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات
الاحمال مترسخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل
المتوفى عنا زوجها وفائدة كونه ناسخا لا ينخصه ان العام حينئذ يكون
قطعا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى في الباقي كاسياتى
وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخى لان عمل المخصص
بطريق والتغيير الدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل
الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا
متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام
ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخلت
تلك الافراد في الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
ليان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد
فوجب التراخى لدخل في الحكم ثم تخرج ﴿فان قيل﴾ يلزم من هذا ان لا
يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب
للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جواز ﴿قلنا﴾ لم يشترط الاتصال في مطلق
المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان
المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الاثمة
السر خسى ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المخصوص في العموم
فقال علماءنا دليل المخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر
لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا
بالعموم او منفصلا عنه وانما يتنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص وعند الشافعي
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لبيان
التغير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم
قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم)
اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة)
اي مقارنه العام الخاص لا تراخي احدهما عن الآخر ائلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله
تعالى يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقاً) اي سواء تقدم او تأخر
او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على
اندراج زيد في قول المولى لبعده لا تضرب احد بعد قوله اضرب زيدا
(واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد
العقل يخص ذاته تعالى ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء ﴿فان قيل﴾ المدرك بالحس هو
ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير ﴿قلنا﴾ معنى
تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانت به فلا اشكال
وعن العادة نحو لا يأكل رأساً فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد
اماً بالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة
كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميها مخصصا لكنه لا يجعل
العام ظنياً في الباقي مطلقاً بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعياً وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنياً
﴿فان قيل﴾ جعل كل منها مخصصاً بالاتفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم
ان المتراخي نسخ لا تخصيص ﴿قلنا﴾ لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتقاد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والفاية وبطل البعض فان شيئاً منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصاً لا يجعل
العام دليلاً ظنياً بل المخرج ان كان معلوماً فالعام دليل ثلاً شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
 او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده
 احرار الابعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم تصلح للحجية الا ان يبين
 المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
 عندنا لا يحمل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
 بنفسه ولا تنعدي جهاته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
 الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس
 ناسخا كاسيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا
 فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد لان
 الظني يفسر بالظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه
 ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول)
 يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
 تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ
 بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجهه دون وجهه والاصل
 في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تنعدي جهاته الى العام كالنسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كافي 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 وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما
 بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متناوله
 معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
 على ماهو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل
 من التزام وبعدما تعينت لا يدري انها في اى قدر من الافراد توجد
 وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
 والشك توجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما
 عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة
 استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليله الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قلتمون بصحة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا (اعتبارا بالنسخ) فانه لما شبه النسخ بصيغته اعتبر حاله فان
النسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيًا
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما
كان المخصوص او مجهولا (كلا استثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام مستقل
ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص) كلا استثناء المعلوم فان كلاميهما لبيان انه لم يدخل في الحكم
فلا يقبل التعليل اذا الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فعدم الحجية)
كلا استثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقة) لانه
حقيقة من حيث تناول الباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا * اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عند بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع
من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشروطى الاستغراق ايضا
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تناول

المائة والى واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف
 يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال ﴿فان قيل﴾ البعض غير
 الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا
 اريد به البعض كانت مجازا ﴿قلنا﴾ ما وراء المخصوص يتناوله موجب
 الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة
 عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التقيع من
 انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد
 بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف
 لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
 اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا
 ﴿الفاظ العموم﴾ اعلم ان الفاظ العموم ثمان الاول العام بصيغته ومعناه
 وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال
 او لا كالنساء الثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى
 ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا
 القسم اما ان يتناول المجموع لاكل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما
 يثبت لدخولها في المجموع كالرطب والقوم والجن والانس والجمع
 او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد
 سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
 درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفرد
 وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا
 ما اختاره صاحب التقيع وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان
 ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى
 (الجمع المعروف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
 لا عهد) خارجا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم
 * اعلم ان الاصل اى الرجوع عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه
 حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
 بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
 على وجود قرينة البعضية فلا استغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
 لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله تعالى عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام في الخلافة وقال
الاتصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو
دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا
واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولاً بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه
يتضمن صيغة عموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر آحاد
هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
الانخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ماهو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لانه من اجزائه كما في الصور المذكورة
فان لم يلغ ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد
لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما في معناه) اى معنى الجمع المعروف وهو الذى
يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث
يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهنط او القوم الذى
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئاً واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيئ المجموع لا يتصور بدون
مجيئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج

الاواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا
 في منتهى التخصيص في الجمع فقل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
 وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس
 الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام
 ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا
 اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى
 مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان
 ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع
 وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجالان وايضا
 يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني
 زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي
 الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه * الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
 السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث
 الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا * الثاني
 قوله تعالى * فقد صغت قلوبكم * اي قلبا كما اذا جعل الله تعالى لرجل
 من قلبين * الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله
 حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام * والجواب عن الاول
 انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وجبا والوصية
 لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
 يثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع * وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
 بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء * وعن الثالث بان النزاع ليس
 في «جم ع» وما يشق منه لانه في اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل في الاثنين
 بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره
 ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك
 بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وجبا اوفى
 الاصطفاة خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما
 وارتفاع ما كان منهي في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على
 غلبة الكفار اوفى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك
 لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة
وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية
فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح
نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك
ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى
انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد
في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغفرا
للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاه باللام) يعنى
الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد
الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد او لا يتكلم
الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا ثبت
الابائية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه
مجازا عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للحنث الا عند تعذر
الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس
وان المعنى لا يدركه كل بضرو هو سلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار
ليكون عموم السلب (والمفرد المعروف) باللام او الاضافة وهو عطف
على الجمع المعروف (حيث لا عهد) فانه اصل كاسبق فاذا لم يوجد معه
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا
الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء
(وما فى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يحنث
بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما فى معناه (الى الواحد لانه اذا ناه)

اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اي الواقعة في موضع
ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان
انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ﴿فان قيل﴾ فحينئذ
يكون عمومها عقليا لا وضعيا ﴿قلنا﴾ الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له
بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد ﴿قلنا﴾ لا ضرر لان المستعمل فيه نفس
النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي ﴿فان قيل﴾ اذا افادت
العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى
﴿قلنا﴾ لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بأن كل اسم آخره الف
اوياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة لفردين من مدلول ما الحق
بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لجمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو
لجمع تلك السميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد
الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
بأعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القليل كالشيء المجموع والمشتقات
والمركبات وثانيتها ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى
متعين لما يتعاق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من
الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الاصلى
فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

(حقيقه) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام
الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه
عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب
رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى
بالعكس ٢ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص
اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان
القائمين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى عادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة)
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى
لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربعة صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة
نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الامانع) كتغايرت
المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى
وهو الذى فى السماء له وفى الارض له واتحدت المعرفة والنكرة في قوله
انما الحكم الله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة)
لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا)
ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد
وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار زيدا زيدا فى الدار
ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ
لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا
كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما فى قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض
مخصوص من المناققين الا ان الضمير جمع قارة نظرا الى تعددهم معنى
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من
يكفى في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٢ المراد بالعكس مجرد
ان يكون المنفى ههنا
عاما بصورته خاصا
بمعناه مع قطع النظر عن
التفصيل السابق فان
كلام من الفاسق والمسئى
عام بصورته خاص
بمعناه وان كان الشرط
فى الاول للحمل
وفى الثانى للمنع فان
معنى الاول اضرب
فاسقا البتة ومعنى
الثانى ان قتلت مسلما
اقتص منك (منه)

عامة قطعاً (سويا) أي أبو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه
فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم) حيث قالوا إذا
شاء العبيد في الصورة الأولى عتقهم عتقوا وإذا شاء المخاطب في الصورة
الثانية عتق الكل عتقوا عملاً بعموم من ولم يجعل كلمة في الصورة الثانية
للتبويض (و) لذا أيضاً (راعاه) أي راعي أبو حنيفة رحمه الله تعالى العموم
في الصورتين (ما) دام (أمكن) العموم أما في الأولى فلأنه قال يعتق
كل عبد شاء وأما في الثانية فلأنه قال يعتقهم الواحد فلهذا فهو آخرهم
أن وقع الاعتاق على الترتيب والأفضلية إلى المولى (لأن) من الشرطية
وإن كانت للعموم قطعاً إلا أن (من) موضوعاً (للتبويض) وحقيقة فيه
لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول
أئمة العربية أن أصلها ابتداء الغاية أي الدخول على مبدأ المسافة لأن المبدأ
في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبويض (ففي) صورة (إضافة المشية
إلى العام) يعني من وهي الصورة الأولى (ترجح العموم) فصرفت كلمة من عن
معنى التبويض (وحدث على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة
(وفي) صورة إضافة المشية إلى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر
الخصوص معه) أي مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك في أن يتناولهم
الأحداً وأما حل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من
تشاء منهم على العموم وإن أضيف إلى الخاص فلقرينة قوله تعالى
واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهم فإن كلا منهما
يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) أي تكون من خاصاً غير محدود
من الفاظ العموم (إذا لحقه) لفظ (أولاً) قال في السير الكبير إذا قال
بأن دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل رجلان معاً يستحق واحد
منهما شيئاً لأن الأول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح
بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل إلا واحد دخل
سابقاً على الجماعة (وما يمكن) في أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية
عام قطعاً لأن كانت موصولة أو موصوفة وفي أنها تكون خاصاً إذا لحقها
أولاً (لكنه) أي ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في أصول
شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرها وفي التلويح هذا قول بعض أئمة
اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم ﴿فإن قيل﴾ ففي قوله تعالى

فاقروا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم
 كافي قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ﴿قلنا﴾ بناء الامر على التيسر
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
 متعسرا (ويقالون) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي
 ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع في من دخل داري
 فهو حر على عتق الجوارى الداخليات (ويستعار احدهما للآخر)
 اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشی على بطنه واما العكس
 فكقوله تعالى والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العملاء وغيرهم
 (واين وحيث تعميم الامكنة) قال الله اين ما تكونوا يدرككم الموت
 وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والذا لوقال
 لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه
 ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي تعميمها ولذا
 لوقال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد)
 اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء)
 قال في معنى اليب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس
 ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد
 المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد
 واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا
 وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب
 متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما
 كل اجزاء القلب (وهي تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل
 ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً) تعم (الافعال ضمناً) اي
 في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل
 يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون
 الثانية لانها توجب العموم فيما دخت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكما
 بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحاً والاسماء ضمناً حتى لو قال
 كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف)
 اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلى منه) كقوله لقان على كل درهم
 يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فاعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لأنه لا يمكن بصحح العقد على جلة
 الشهور لجهااتها وعلى ما بين الأدنى والكل لعدم اولوية بعضها فتمين
 الأدنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف ممتهاه يراد به
 ادناه وانما قال (مما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك
 احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم
 بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص)
 اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
 اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة
 لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول
 السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما
 اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع
 النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخاف الذي
 يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ماذا قال من دخل اولا فدخل عشرة
 معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل
 (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
 كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
 الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد
 ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
 فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا
 بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
 (وهو) اى لفظ جميع (في) قولنا جميع من دخل هذا الحصن (اولا)
 فله من النفل كذا ليس بمجرى على حقيقته اعنى ان الشمول على سبيل الاجتماع
 حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة
 والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض
 على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
 كل واحد كال نفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
 (للسابق) في الدخول وحدا كان اوجاعة فيكون للجماعة نفل واحد
 كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
 استحقاق المنفرد كال نفل بدلالة النص لكفى ورد بأن المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان يكن مستقلا) وهو ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق
من كلام موجب او منفي استفهما او خبرا وبلى فانها مختصة بالايجاب
النفي السابق استفهما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي
عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان
المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهما او خبرا
(او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سبي فسيجد وزني ماعر
فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعيا (او) كان
جوابا (ظاهر افجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تقدمي ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث في الاول
بالتغدي لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لافيها او فيها لامنها الاعند زفر
فانه عممه عملا بعموم اللفظ ﴿ قلنا ﴾ خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف
الشراء بالدرهم الى نقدله البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لا جواب
وذلك بأن يشمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام
لما سئل عن يبر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه
اوريجحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة ايماءها ب دبح
فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تقدمي فانه
يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما جل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حله
على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجاعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال)
المشكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى
ما يحتمل اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

الفعل المثبت لاتعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة
 في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الا زمان
 والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ
 كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك
 ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعها في وقت
 الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا يعم
 (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك)
 فيتأمل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا)
 اى وان لم يترجم بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت
 (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت
 بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلاة والسلام في الكعبة فقال الشافعى
 لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
 ﴿قلنا﴾ الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا
 جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف
 الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم
 بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الفرور وقضى
 بالشفعة للجار فانه يحمل على غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان
 العدل) الذى لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ
 وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره
 لعموم (الابعد علمه بعمومه) ﴿فان قيل﴾ يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى
 العموما فحكاه كذلك ﴿قلنا﴾ الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا
 فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال * واعلم ان بين هذه المسئلة
 وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
 العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة ﴿الجمع المذكور
 بعلامة الذكور﴾ نحو المسلمين وفعولوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند
 الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن
 بعلامة الذكور المذكور اصالة والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفا ما اولا
 فغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل
 في اهبطوا حواء مع آدم عليهما السلام وابليس ﴿فان قيل﴾ صحة الاطلاق

لا تستدعى كونه حقيقة ﴿قلنا﴾ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة ﴿لا يقال﴾ حقيقة في الرجال خاصة اجاءا والمجاز اولى من الاشتراك ﴿لانا نقول﴾ ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما شاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلاة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع فيها ﴿فان قيل﴾ يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما ﴿قلنا﴾ الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشارككنه يحتاج اليه وذا ادل دليل على تناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول المذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (ففي) قول المستأمن (آمنوني على بني وله الفريقان) اي البنون والبنات (يتناولهما) اي الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياها معا (لا في بناتي) اي لا يتناولهما الامان في قوله آمنوني على بناتي اذ ولا وجه للتبعية كما مر «لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال ﴿واما المشترك﴾» اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف لفظ فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فما) اي لفظ (وضع) اي عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به ما يقال الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد عما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجم) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجم بأن انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجالا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كاسيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كأنهم على مولاك وان كان متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل فى الامر والتهديد
والندب والاباحة فقليل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز
فقليل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب
الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقليل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع
مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد
والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع
لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلائن الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
فى كل من المعنيين بطرق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما
على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجى ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق ❦ واما الجمع المنكر فوضع وضعا واحدا ❦ خرج
به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلاشمول) خرج به
العام (وحكمه ان يتناول الثلاثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها
اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لا الاذنى) من الثلاثة لانه غير ما وضع له
اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يبحث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما
لفظ الجمع * لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى
فقال ❦ واما الظاهر فما عرف مراده ❦ ولم يقل يظهر لثلايتوهم
تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضع
لان الموضوع فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان
مسوقا له او لا كما ان المعبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتل التخصيص
او التأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
 هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
 اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
 ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر
 عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه
 وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم
 ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
 حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع اليقين ﴿ قلنا ﴾ لا عبرة باحتمال لا ينشأ
 عن الدليل كافي العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
 من الظاهر والنص قديفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما
 اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ﴿ اقول ﴾ ان اراد الرد على الفريقين
 بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان
 من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد انه كافي الخاص
 والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة
 لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص)
 ان كان عاما والافلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال
 (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ واما النص فازداد ظهورا ﴾
 اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعاق
 بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
 هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
 على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور بين
 وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة
 الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث
 ورباع او سياقية نحو انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على
 مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط
 الفائدة هو القيد الزائد والفرقة في الثانى لكونه جواب قول الكفار انما
 البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
 فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنقية ولعلها
 حاوية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا جلتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ماهو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا بخصوص اسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرم لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضع يقينا مع الاحتمال السابق) يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير نائش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادةيضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب  واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان التفسير او التقرير  فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم * والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت فانسبده باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لاتفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبله مالم يبين بغير القاطع * والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسبده باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسبده باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ا يراد به غير ظاهره فلحق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا لنسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الآية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة
جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل
يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو
(طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة
انسدادات التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
(مع احتماله) يعني النسخ ❦ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه
عن احتمال النسخ ❦ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الموضوع (وحكمه وجوب
العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل
والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله)
اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأيد كقوله تعالى ولان تنكحوا
ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه
مما لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس
ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع)
احتماله النسخ (بمضى زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر
والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل)
من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما
كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية
(بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم
(عند التعارض) متعلق يسقط مثال تعارض الظاهر مع النص
من الكتاب قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
نص فى ان مدة الرضاغ حولان وقوله تعالى وحله وفصاله ثلثون شهرا
ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقى لمنة الوالدة على الولد
فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام للعربيين اشربوا
من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال لابل لان سوقه لبيان
الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام استنز هوا عن البول فى وجوب
الاحتراز فهذا راجع ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

تنوذاً لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تنوذاً لوقت كل صلاة مفسر فيه فیر جمع عليه ومثال تعارض المفسر مع المحکم قوله تعالى واشهدوا ذوی عدل منکم فان ذوی عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً المقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محکم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأبید فیر جمع ﴿واعترض﴾ باننا لانسلم ان الاولى مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمی والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلهذا لا تحتمل فقط كشهادة العیسان والمحدودین في القذف في النكاح ﴿واجیب﴾ بان المستشهد به للمفسر ذوی عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصیص الذي في مجرور منكم لا ینافیہ والعدالة تقصد للقبول لا لتحمل وهذا لان كون الكلام مفسراً لا يكاد يوجد لاسیما في كلام الشارع لانه ان كان خبراً فمحکم وان كان انشاءً فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محکماً كالنهی في لا تقبلوا فالتحقیق يقتضى ان يكون التمثیل لهما بقید من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقلوا المشركین كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازاً واحتمال الامر للمعانی المجازية باق فكيف يكون مفسراً (اذاتساویاً) ای الادنی والاعلی وهو قید لقوله فيسقط (رتبة) بان يكون متواترين او مشهورين او خبری واحد فلا یرجع نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى * حتى تنكح زوجاً غیره * فانه ظاهر في انها نا كحة نص في ثبوت الحرمة الغلیظة وقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابولی وان كان نصاً في اشتراط الولی المنافی لكونها نا كحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس ﴿واما الخفی﴾ لما فرغ عن اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباینة بالاخلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (فما خفی مراده بعارض غیر الصیغة) ﴿فان قيل﴾ ینبغی ان يكون الخفی ما خفی المراد منه بنفس الصیغة حتى یصح مقابله للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها ﴿قلنا﴾ الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفی

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في حق) (الطارار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حتمية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطارار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من اليد في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما) المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما الغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوق الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم (فان قيل) معنى التظهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانتف كالسارق فيكون خفيا (قلنا) لان سلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانتف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانه يحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب ذلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتوهم ظهر ان المراد هو الثاني فاذا وضع الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بدية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الامن الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) اى النظر
في محامله (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخلى فى اشكاله
وامثاله **﴿﴾** واما المجمل فماخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى **﴿﴾**
مكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجال فى اللغة
الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى **﴿﴾** فان قيل **﴿﴾** اذا نزلت
آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيحكم بكونها
مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابهة **﴿﴾** اجيب **﴿﴾** عنه بانه لا بد ان ينظر
فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اى المجمل انواع
ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا
(او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
كالربوا والصلاة والزكاة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد
واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) كاحدهما على الآخر كما فى المشترك
وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى
(وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل
(ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير
ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلاة
والزكاة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان مقدار مسح الرأس
بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد
لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحده هذا الحكم وان سمي
فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن
ايضا (فالاجال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا
الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون
مشكلا ثم اذا استخراج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عليه الصلاة والسلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة
من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صار مأولا **﴿﴾** واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده **﴿﴾** اى للامة اما النبي عليه الصلاة والسلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقيين والاكثر من على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحالة ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كلاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يدالله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة **﴿﴾** فان قيل **﴿﴾** فعلى هذا لا وجه لعهده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا **﴿﴾** اجيب **﴿﴾** بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب باننا لانسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثالا **﴿﴾** اقول **﴿﴾** هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الاالله) الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه* الاول قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تأويله الاعندالله والراسخون في العلم برفع الراسخون* الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز* الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه* الرابع انه البق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فريقين الزايفين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حفظ الزائفين

بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الإدراك حفظ الراسخين
بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي صدقنا بحقيقته سواء
علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله * الخامس أنها توجب أن يكون يقولون كلاما
مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف
الأصل * واجيب عن الأول أما إجمالا فبأنه منقوض بالرسول عليه الصلاة
والسلام فإنه يعلم التشابه عندكم صرح به الإمام فخر الإسلام في باب تقسيم
السنة في حق النبي عليه الصلاة والسلام وأما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز أن
يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قوله الشاعر

ومن جوده الفياض للناس لم يدع * من المال الاستحسان أو مجلف
على أن قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه أنه لا يعلمه أحد سوى الله تعالى بنفسه لا أنه لا يعلمه
أحد أصلا لجواز أن يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فإن الله تعالى
قد خصه بعلمه تعالى مع الأنبياء وأن الأولياء يعلمونه بالهامه وعلى
أن الوقف لا ينافي العطف إذ القراءة طبقوا على أن الوقف بين التابع
والمتبوع جائز ﴿أقول﴾ لا ضير فيما ذكر إجمالا وتفصيلا أما الأول فلأن كلام
فخر الإسلام ثم انما هو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في أول كتابه
وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من التشابه بالإتسليم على اعتقاد
حقيقة المراد عند الله تعالى وأن الوقف على قوله لا الله واجب * وأما الثاني
فلأن حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لأنه خلاف
الظاهر ولا ضرورة تدعو إليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك الأدلة غير مسلمة عند الخصم لأنها شبه في زعمه لأدلائل
وحمل معناه على أنه لا يعلمه أحد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق
بلا قرينة بخلاف الغيب فإن الاستثناء في قوله تعالى الأمن ارتضى
من رسول يدل على التقييد والوقف وأن لم يناف العطف فلزومه ينافيه
والكلام في لزومه لافيه * وعن الثاني أن ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس
مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث أنه تعالى
ما ذمهم مطلقا الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي
يستلذه هواهم ويميل إليه طبعهم كالمجسمه مثلا ﴿أقول﴾ الذي يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا
 كاذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده
 ما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك
 الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
 فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يفسر
 من القرآن الآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا فسر الجميع
 فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام * وعن الرابع بانه
 لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم * وعن
 الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
 المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين
 وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق
 الحكيم كخطاب من لا يفهم * فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم
 المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
 ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنابه كل
 من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك * فيه بحث
 لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم
 انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
 بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلالهم على غيرهم وقالوا ثالثا
 ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالا جاع
 على عدم وجوب التوقف في المتشابه * **واجيب** بان التوقف مذهب
 السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
 اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لا قاويلهم وبيانا لفساد
 تأويلهم * ورد بان ذلك كان في القرن الاول واثاني حتى نقل تأويل
 المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه
 كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
 ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
 في تأويله ظاهرا لاحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين * ورد بان
 هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القليل لانه بحر لا تنقضى

عجائبه ولا تنتهي غرائب فاني للبشر القوص على اخراج آليده والاحاطة بكنهه
 مافيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التزيل) اى
 تنزيل المتشابه (على) الرأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب
 عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق
 بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو
 الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له
 ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ 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 واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ من اقسام التقسيم
 الثانى شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال **﴿ واما الحقيقة ﴾** وهى اما
 فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت
 الشئ اذا اثبتته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلى والتاء
 على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث
 لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى
 المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا
 (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
 لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى
 معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
 اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
 واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
 والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
 بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق
 في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا
 وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع
 الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة
 الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة
 على ما ذكرناه بل جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس
 من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له
 فليستأمل (ويدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو
 ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح
 بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما
 جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع
 الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع 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 ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه
 (وحكمها) اى حكم الحقيقة (بثبوتها) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا)
 اى سواء كانت عاما او خاصا او امرا او نهيا نوى او لم ينو (وحكمها ايضا
) امتناع نفيها (اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له
 فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب ﴿ فان قلت ﴾ فواجه
 قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا يشرا ان هذا
 الاملك كريم ﴿ قلت ﴾ المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية
 بطريق الادعاء والمباغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (راجعا منها على المجاز)
 لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز
 (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا داربين ان يكون مجازا ومشتركا نحو
 النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطى مجاز في العقد وانه مشترك بينهما
 فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
 اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك
 بالاستقراء فاللائق الخاق الفرد بالاعم الاغلب ﴿ واما المجاز ﴾
 وهو مفعول من جاز المكان يجوز اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير
 ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعملت في غير
 ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية
 وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه
 ماوضع له * والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له
 وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا
 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 لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلقة بينهما)
 اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع
 في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
 باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم
 على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان
 انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
 وتمسك المخالف بأنه لو جاز النجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نحلة
 لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن للسمية
 واللازم باطل بالاتفاق ❀ واجيب ❀ بمنع اللازمة فان العلاقة مقتضية
 للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص
 فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه
 المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة
 او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كافي استعارة الاسد
 للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة
 تلميح اوتهمك كافي اطلاق الشجاع على الجبان اوتفائل كما في اطلاق
 البصير على الاعمى او مشاكلة كافي اطلاق السيئة على جزائها وما شبه
 ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصل
 بالفعل واو في نظر المتكلم للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة اولا
 فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعاق الحكم بالمعنى المجازى
 وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه
 (و) ان تأخر عنه (فهى الاول) اليه اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان

أوفي جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
 مثل اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت اليتاماء
 لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتل
 في قتل قتيلا والخمر في عصرت خيرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار
 قتيلا وخيرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما
 ولا تشرب العصير اذا صار خرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التجليف
 وخرا عند المصير (و) على الثاني ان كان حاصله بالقوة فهي (الاستعداد)
 والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل يوجه ما فلا علاقة بينهما
 (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر اى حاصله فيه سواء كان
 حصول العرض في الجواهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
 الرجة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه
 نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الفائط الموضوع للمكان المظمن
 في الفضلات او يحلوهما في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان الحالين
 في الشخص او يحلوهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى
 في رضى رسول الله او يحلوهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت
 في حرمة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهي (الحلول) المتناول
 للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاستعمال الركوع
 في الصلاة واليد فيما وراء الرسغ اوفي حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
 في المقيد كما في صورة حل المطاق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن في
 الانف والمشفر في شفة الانسان فهي (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
 للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للآخر والآخر مسببا
 عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية
 استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
 والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد
 في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لايمان لهم فهي (السببية) والمسببية
 (و) اما ان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به كاستعمال
 الايمان في الصلاة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعالم في العالم والمعلوم
 او كونه آلة كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لى
 لسان صدق في الآخرين اى ذكر حسنا فهي (الشرطية) الشاملة

للآلية * واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلاً إطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظة
وان يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
المطلق وإطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون
للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز اوشريعاً) يعني كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم
بين او يكون معنى احدهما سبباً لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعبر في
المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبراً
او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة
والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة
فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعاً فينقصد عندنا
نكاح غير الرسول عليه الصلاة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا
كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله
تعالى لا ينقصد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التورات ولفظ النكاح والتزويج
واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه متبناً عن الضم والاتحاد بينهما
في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها ﴿ قلنا ﴾
الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلاة
والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلاة والسلام مع وجوب المهر
او خلوصه له عليه الصلاة والسلام واختصاصها به عليه الصلاة والسلام اذ
لا تحل ازواج النبي عليه الصلاة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه

امهاتهم * وعن الثاني انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها
وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فلان يصح بما لا يدل عليه اولى ﴿ فان قيل ﴾ فينبغي ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهم على الملك ﴿ قلنا ﴾ انما صح بهما لانهما صاروا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهم على الملك واما البيع فانه مثل
الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح * واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى
يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كما سيأتي (ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشئتين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتناؤه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها كانت في الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل
آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى متفرقا فقال عنت 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 واذا قال
ان اشتريت فقال عنت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل
يتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه فى الوجود والتعقل ﴿فان قيل﴾ لما توقف فهم الكل على فهم الجزء
كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل
بالعكس فلا يكون الكل ملازوما والجزء لازما بالمعنى المذكور ﴿قلنا﴾ ليس
معنى الانتقال من الملازوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملازوم فى الذهن
فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب ﴿فان قيل﴾
لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء ﴿قلنا﴾ هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص
الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء
الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونيه واما اطلاق العين على الرقيب فانما
هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونيه كاطلاق
اللسان على الترجان (و) نحو (الحل والحال المقصود به) اى بذلك
الحل فان الحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل
مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابضت وجوههم فى رحمة الله
اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصاله والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الامن) طرف
(الاصل كافي السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا تكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مشروما بدون ملك المتعة كافي العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء
شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلاعكس) فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تقضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق ﴿فان قيل﴾ المتبر في الجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
والجمازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات
القوة الشرعية ﴿قلنا﴾ قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويحمل
كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسيبه
مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك
المتعة قال (الشافعي يقع العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن
لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) وجود
وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط
نبي على السراية واللزوم) اعلم ان النصرفات اما اثباتان كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه
(ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق
فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلاوجه للاستعارة) اي
لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين
* واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه
كاستعارة الصبح لفرقة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد
المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه
انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان ﴿اقول﴾ قد تقرر
في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال
صاحب المفتاح في الاستعارة المصريح بها التحقيقية هي اذا وجدت
وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه
في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما
ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد
هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم
الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية
لا يخلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف
انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية
وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون
الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم
قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كاشهده به
الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تعتقد) بناء على الاصل
المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعث نفسي منك شهرا
بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو
قال بعث منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان
لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار
(بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا
من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب * ولما ورد ان اطلاق البيع
وارادة الاجارة اذا جاز ينفي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعث منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم
انعقادها) اى الاجارة (في) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة)
ليس لفساد المجاز بل (لانه) اى المنفعة (لا تصلح محالها) اى لاضافة
لعقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى
(خاصا كان) المجاز (او عامادخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقى)
نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا)
نحو لا تبعوا الصاع بالصاعين فان المراد ما يحل فيه وهو لا يتناول الميعار
المخصوص * اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءنى الاسود
الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر
في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عن المسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال
للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد * اعلم نهم قالوا ان صحة
نفي المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه
علامة ككون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا
بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس
زيد بانسان * واعترض عليه * بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللزوم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه
 عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة **(واجب عنه)**
 بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد
 بصحة النفي **(اقول)** ليس المراد ذلك بل صحة نفيه عن افراد المعنى المجازي
 كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال
 بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول
 جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان
 وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا عدم صحة
 النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بل لازم نعم يرد الاشكال
 قطعاً عما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه
 مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويخلفها) اي المجاز
 الحقيقة * اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
 ثم اختلفوا في ان الخليفة (في) حق (التكلم) اوفي الحكم فقال ابو حنيفة
 رحمه الله تعالى في حق التكلم لا الحكم (لانهما) اي الحقيقة والمجاز (من اوصاف
 اللفظ) ولا بد ان يراعى في حق الخليفة ايضا هذا الوصف (فكفي صحتها)
 اي الحقيقة (لفظاً) اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من
 امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل
 بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلاً كما في اليمين الغموس حيث
 لم تجب الكفارة (وقالا) اي الامامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم
 لانه) اي الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون
 الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكماً) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض
 (قلنا) في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو (التصرف اللفظي لا يتوقف على)
 صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفاً لفظياً لم يتوقف
 على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الف الاتسع مائة وتسعة
 وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المتنfi وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكماً
 وان صح تكلمه والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لافي الحكم
 والا لازم التناقص فصيح وكذا التجوز لما كان تصرفاً في التكلم صح لاثبات
 المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر) اي لعبده
 الاكبر (سنامه هذا ابني) مراد به النبوة (اصل وهذا ابني) مراد به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر في رادبه
 لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجمل) ذلك القول
 من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولاستحالة فيه انما المستحيل
 ثبوت البنوة حتى لو قال عتيق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)
 العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غيرنية لكونه
 متعينا وعندها الاصل ثبوت البنوة في الخارج والخلف ثبوت الحرية
 بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجمل اقرارا (ولا) يعتق العبد
 (عندهما) اعلم ان ثبوت العتيق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى طريقين
 الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
 من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
 في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان البنوة
 من اسباب العتيق فن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
 للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
 بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبد (يا ابني) حيث لا يقع به العتيق (لانه)
 اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
 مطلوباً لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
 بما لا معنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتيق (بإحراز
 ويا مولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد
 من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى في الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان
 مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلانية
 لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون
 المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة
 لان شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة
 بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي إلا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه
 الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به
 حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
 (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى
 الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير معتدرة فلا يصار
اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لاضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة
اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يبحث ذكره قاضيان بل المراد المعنى المجازي
وهو الدخول حافيا او متغلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتركيل
بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدل والتزاع اذ لا اذن له في الشرع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء ﴿فان قيل﴾ الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب
المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار ﴿قلنا﴾ 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 تجعل
مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب
(الاذا تعارض المجاز) اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم
عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده
لان التفاهم يقع عليه ولا يبحث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لهما
لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصير المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل
لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندها العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب
التقويم وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان علما متاولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة آكل 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 كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى
(وقد يتعذر ان معا) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناها (اذا كان الحكم
ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المراد فاذا تعذر اثبات الموضوع يجعل
مجازا او كناية تصححاله فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته
هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه او اصغر معروفة
النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى ممن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في
حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كاصح الرجوع
عن الایجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم
البنية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والخاص
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابني للاكبر او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه وبذنه فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه ﴿اقول﴾ ينبغي ان لا يتعذر
المجاز عند من بكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بخنسه كاسبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي
والمجازي (مرادين بلفظ واحد) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراد استعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولان امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردّها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كاملا ماسة (فى قوله تعالى اولا مستم النساء) حيث اريد بها الوطى مجازا حتى حل للجنب التيم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (فى قوله) عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقةها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجاع اوسنة (فان قيل) لم لا يجوز ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا) لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فنخرج عن البحث * ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردّها وحققها فقال (واذا قال) خالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان) انما وقع ذلك (اى لفظ لا اضع قدمى) على الدخول خافيا (الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بمعوم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) اى المعنى المجازى العام
 في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا ادخل
 فيمحت كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى)
 لانسبة المالك حقيقة ولاغيرها مجازا بدلالة العادة وهى الدار لاتعادي
 ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو
 ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكاله اذ يتمكن من السكنى فيها
 فيمحت بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى
 التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الاثمة انه لو كان
 غيره ساكنا لا يمحى لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال
 عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعنى) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم
 فى مثله) اى فى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول
 الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان
 التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل
 ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل
 عنه لا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد
 لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى
 كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه
 بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على
 حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله
 على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا
 سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال الله على كذا ونوى اليمين)
 والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي
 اليمين او بدونه او بنوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او بنوى النذر وليمين جميعا
 فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف
 واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى
 والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما
 نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
 عند القوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند
 القوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر
واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين)
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبته) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح
الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح 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
بالكفارةسمى تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان * الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كافي
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
* الثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم
ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز * واجيب عن الاول
بوجهين * الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة الممجورة فلا يثبت من غير نية
* والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يميناً الا عند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد
* واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يميناً عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة
ويعنى نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاته فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه
القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسل
انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافى ارادة
الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه ﴿فان قيل﴾ الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا
المعنى ﴿اجيب﴾ بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله
على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون
الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام
عرفا اذ الاحرام باحد النفسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام
وذكر اللازم واردة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها)
اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة
عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلية
فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة
(او عقلا) نحو استغزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم
لا يريد ظاهره (او عادة) كفى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى
الخروج مطلقا (او شرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى)
اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام)
اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال
فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (وامر فى
المتكلم كقوله تعالى واستغزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك
الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب
يقضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما)
ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان
بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة
ليست فى البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع الغيب لزيادة خصوصية
فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص
الآخر بنقصان ليس فى الباقي كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع
على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه
عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلاة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن اتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بالنية والخطأ والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلاة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفقورة الى النية والاسم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكرهية والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثر له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا تجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فعمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلاة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام قليلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثاب اتفقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل ﴿ هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب ﴾ قلنا ﴿ لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر
 في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذه الاخرية والعقوبة
 الدنيوية فلا يجوز اراهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد
 الثاني والالزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط
 النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى
 عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
 هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة والاوهام (قيل و) من هكذا القليل
 (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة
 الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء
 على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من
 حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
 لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذي
 عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة
 عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع
 يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
 ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل
 في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد يخرج عن
 قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله في الحرام لعينه
 المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار
 الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واصافتها الى المحل
 دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك
 من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك
 من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
 لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف
 او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه ان الميتة منشأ حرمة
 اكلها فاذا قلنا خبز البر حرام فعناه ان اكله حرام بأحد الاعتبارين (ثم)
 الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالداع اراد ان يبينه فقال (الداعى
 اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالمدوبة) فان لفظ
 الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفة فيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لانسافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قديكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطاعم لتنفير السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر المزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم المزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جهر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتتمام المراد كيفية افادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح ولاخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب لزوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة المأز ليتيسر ذلك ﴿تذنب﴾ قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالاتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني (فالواو لمطلق الجمع) اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفى حكم نحو قام زيد وعمر و اوفى ذاف نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على
 (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عما قبلها
 فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله تعالى
 واستدلوا على ذلك بوجوه اخير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
 (لنقل) عن أئمة اللغة حتى ذكر ابو على انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء)
 اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها
 الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه
 للمقارنة عندها استدلالا بوقوع الثلاث عندها فى قوله لغير الموطوءة
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع
 الثلاث عندها) اذا قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان (و) انما التفريق
 فى ازمة التعليق لا فى ازمة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة
 ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا
 (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
 ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة)
 بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع
 الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة
 * ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع
 الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع
 الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان
 الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع
 (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك 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 فاذا كان تعليق الاجزئة بالشر على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
 كالمنجر عند وقوعه وفي المنجر تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل
 فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اورداها مقيسا
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه
 الصورة واما في محل النزاع فتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة
 الثاني كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل
 يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
 على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)
 اى الواو اذا دخلت بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل
 ان يقع خبر المبتدأ او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد)
 الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين
 واحدة ولذا تقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع
 ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
 يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشئين (في الحصول) اى حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذلولها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني والعكس
 (فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى
 هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
 الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج
 (كادالى الفا وانت حرفلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه
 للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طليعية والثانية اسمية خبرية و بينهما
 كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلق الحرية
 بالاداء كافي قوله ان دخلت الدار راصبة فانت طالق بتعلق الطلاق
 بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان ادبت الى الفا فانت حر فان
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم
 الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال ﴿قلنا﴾
 اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفاء وانما حل
 عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح
 منه التخييز وليس في وسع المتكلم تمييز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
 لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حل على القلب الذي
 هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
 بدلالة مقصود المتكلم فأخذت حكمه فمضى الكلام ادا الى الفاء تصر حرا
 فتكون الحرية معلقة بالاداء ضرورة (والفاء للقياس) اى لافادة كون
 ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون
 الاتباع مجردا من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله
 (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما
 ولا بتقدم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى
 الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
 بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة
 لترتب عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقولاه فهو حر فى جواب) من قال
 (بعث منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية
 بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
 ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حرا و هو حر
 حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محملا لرد الايجاب
 بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
 انشاء الحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفرع
 والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلة اذا دامت) تلك العلة فانها اذا كانت
 دائمة كانت فى حالة الدوام متراحية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم
 ابشر فقد اتاك العوث فان العوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا
 فاء التعليق لانها بمعنى لانه (ففى قوله ادا الى الفاء فان حر يعنى حالا) لان معناه
 ادا الى الفاء لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
 بتقدير ان اديت الى الفاء فان حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة ﴿فان قيل﴾ دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ﴿قلنا﴾ فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار * وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلطف به لم يعهد مع الماضي نحو اثني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للو اوفي) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدرهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجمل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وتم للتراخي) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجواً من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندها في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلاً والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظاً مراعاة لحق اللفظ ﴿قلنا﴾ ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جملة الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار ازل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل ﴿فان قيل﴾ ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كأنه سكت ثم قال طالق فيكون خبر ابلامبتداً فيلغوا ضرورة ﴿قلنا﴾ انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول
 (وفي) حق (الموطوءة ان آخر) الشرط (نزل الاول والثاني في الحال)
 لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه
 بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لانصاله به (ونزل الباقي) اى
 الثاني والثالث لوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (تتعلق جميعا)
 بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم
 للعطف بالتراخي في الحكم فلو وجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود
 التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
 الثلاث والافتقار واحدة وبلغوا الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو
 بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين
 ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه
 عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
 في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجساعا وهذه
 الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
 في الاسرار ولو صحت لكان ثم ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو علمنا بحقيقته لا يمكن
 العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز
 في ثم دون الامر بتحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له
 (وبلى للاضراب عما قبله) اى جملة في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
 لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو
 كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات
 ما بعده على) سبيل (البدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكليم به
 ما كان يذنبى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
 تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكاية او بتأويل
 ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
 التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
 بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ بوجود فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
 (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخباران لبقاء المحل (بخلاف) قوله
 (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا
 الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقربه او لا لابني اصله كيف واصله داخل
 في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد
 فكانه قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
 كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع
 التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم
 المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد)
 فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
 مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيًا لتحصل المغايرة (ويجب
 اختلاف طرفيها) نفيًا واثباتًا لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء
 او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل
 من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
 ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح
 ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين اجزاء
 الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
 غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك (على الف
 قرص فقال) المقرله (للكن غصب) فان الكلام لما انسق صح الوصل
 ولكن وحل على الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض وأثبت الغصب
 (فلولاه) اي لولا الاتساق بان يفوت احدا الامرين المذكورين ولا يصلح
 ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعده) كلاما (مستأنفا) لاتعلق
 له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز النكاح
 لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
 بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
 بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
 لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل
 لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لمافيه
 من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي
 في الكلام المقيد راجع الى القيد والايظم العبث في ذكر القيد

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم
 العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولاً فلان
 كون النفي راجعاً الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية
 حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع
 النفي الى القيد مطلقاً فلا وجود لمنعه * وامثالنا فلان معنى رجوع النفي الى القيد
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق
 ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالة على ثبوت
 الاصل مقيداً بقيد آخر * وامثالنا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
 لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لماسيه من نفي فعل
 واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه
 بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق
 بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاً حد ما فوقه) اى ما فوق الاحد
 بمعنى الواحد وهو شيان فصاعداً اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
 الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من الكلام وهو الاخبار
 فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم
 ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له
 في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا واياكم لعل هدى
 او في ضلال مبين وبالجمله الاخبار بالمبهم لا يخلو من غرض الا ان المتبادر
 منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
 انه لانزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره
 من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع
 للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
 بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
 او التشكيك لانه لا ثبات للحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشاء)
 وقد تفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله
 تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر
 باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففي) قوله (هذا
 حر او هذا لجمه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتیهما) ای جهتی الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحیحا لمدلوله اللغوی وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخباریة (لا یعتقد العبد فی الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبریة ههنا (و) لجهة الانشائیة (یوجب ولاية تعین) یعبر عنها بالتخیر فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (یجمع) ذلك التعین ایضا وهو ان یقول اردت هاتین (الجهتین) المذکورتین (فشرط) لجهة انشائیته (صلاحیة المحل عند الیان) حتی اذا مات احدهما فقال اردت المیت لا یصدق (و) لجهة اخباریته (صح الجبر علیه) ای على ذلك الیان فانه لا جبر فی الانشآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه یجبر على الیان وهذا ما قبل ان الیان انشاء من وجه اخبار من وجه (ولذا) ای ولكون اولا حد الامرین فصاعدا الصالح کل منهما للاتصاف بالحکم على السویة اذ من ههنا نشأ الشك فی الخبر والتخیر فی الانشاء (ابطلا) ای ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولی (هذا حر او هذا العبد ودابته) وجعله لغوا لا یثبت به العتق لعدم صلاحیة الدابة للاتصاف بالحریة هذا هو العلة الصحیحة لا ما قال صاحب التنقیح وغیره ان وضعه لاحدهما الذی هو اعم من کل منهما وهو غیر صالح للعتق لما یرد علیه ان ینجاب العتق انما هو على ما یصدق علیه انه احد الشیئین لاعلی المفهوم العام اذ الاحکام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان صحیح) ابو حنیفة رحمه الله تعالى هذا القول (بان جملة مجازا عن المعین) لان خلفیة المجاز عنده فی اللفظ كما سبق وهی تحتمل التعین حتی یلزمه فی العبدین یتعین بموت احدهما او ببعده والعمل بالمحتمل اولی من الاهدار فیلغو ذکر ضمیمته كالوصیة لخی ومیت (وفی) قوله لم یبیده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطفًا للثانی باو والثالث بالواو (یعنی الثالث) فی الحال (ویخیر فی الاولین) لان سوق الكلام لا ینجاب العتق فی احد الاولین وتشریک الثالث له فیما سبق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف علیه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذکورین بالتعین وقیل لا یعتقد احدهم فی الحال ویكون له الخیار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة
 الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا
 او هذا وهذا فانه يحث بالاول او بالاخيرين جمعا لا بالثاني وحده
 او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول
 احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور
 في المعطوف عليه لفظ حر لحران فتقديره في المعطوف اولى والثاني
 ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو
 للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا
 توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا * واعترض على الاول
 بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كأن يقال هذا حرا وهذا حر وهذا حر
 وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التخيير كافي لا اكلم هذا او هذا وهذا بل
 يوجد ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يكفي احدهما
 * واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمع في احد
 شق التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد
 الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراده
 بالحكم المستقل لا تشريكه * وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه
 على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
 على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق
 (النفي) وما بمعناه كالنهي (لفظا) نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا
 ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
 فيمثل بان لا يطيعهما اصلا لان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع
 في اليقين المثبت نحو افعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في
 الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
 والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
 الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
 او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني
 زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احدهما بخلاف الواو فانها النفي العموم حتى
 اذا قال لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
 يحث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحث بالبعض

(اللقربنة) حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول * قال صاحب التلويح في تمثيله كاذب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان * وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القربنة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت اي قاع احد النفيين لاعمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه * واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمراده * والثاني ان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوفا على آمنت
 فليتأمل (و) حكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع
 ونفي المجموع ويجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية
 على انها الشمول لنفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكذا اذا نفي بلا الزائدة
 المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق
 النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو
 بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق * اعلم ان مثل
 قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احدا الامرين مع جواز الجمع
 بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه
 مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك والاباحة
 والتخيير قديضان فان الى صيغة الامر وقديضان الى كلمة او وقد عرفت
 انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن ﴿فان قيل﴾
 قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة ﴿قلنا﴾ المراد امتناع الجمع
 من حيث الامثال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامثال الاباحه
 وليس جمع الجامع من حيث الامثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن
 لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجية او تلك وقديفرق
 بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد يجب في التخيير فان كان الاصل
 فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
 او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان
 الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع
 بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف
 بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع
 منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
 ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي
 الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم)
 على احد الاقوال اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم
 شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز
 وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني
 (نحو لا زمنك او تعطيني حتى) فان المقصود وهو كون الزوم لاجل

٤ وتحقيقه حروف
 الاستثناء تقتضى ان
 يكون هنا مستثنى
 منه وحروف الجر
 تقتضى ان يكون ذلك
 غير الاذن لان الالتصاق
 انما يكون بين
 شيئين ملتصقين فلا بد
 ان يكون المستثنى غير
 الاذن فيكون المستثنى
 منه كذلك فاضمر
 مصدر الفعل المذكور
 اذ لا دليل على غيره
 ثم غير الملفوظ اذا
 قدر ملفوظا ان كان
 ذلك شرعا يسمى
 مقتضى وان كان لغة
 يسمى محذوفا والفرق
 بينهما ان المحذوف
 يقبل العموم دون
 المقتضى كما سيأتى في
 موضعه ان شاء الله
 تعالى وههنا المصدر
 ثبت تقديره لغة لا
 شرعا فيم لو وقع في
 سياق الشرط فانه في
 حكم النفي فصع
 الاستثناء ٢

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو
 الغاية او الاستثناء لان تناول احدا المذكورين يقتضى تناهى احتمال كل منهما
 وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
 الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا
 منزلة الوقت المخرج عن الاوقاب المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس
 بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقبصرا
 فقلت له لاتبك عينيك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا
 (و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهى كالنجارة او اشد فسوة) اى
 بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك
 لما كان او فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق
 بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا
 من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية
 والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بانقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
 فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
 بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء
 على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
 فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
 البدن والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه رد فى الحديث
 بيانه على هذا المثل واجاب بعضهم بما فى المتن قال شمس الائمة بعدما
 ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
 اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
 فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
 الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي * اعلم ان كلمة
 حتى لم تذكر كاههنا ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل فيها هى الجارة
 لا العاطفة كما سيجى فالاحسن ان تذكر فى الحروف الجارة ومنها
 اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالتصاق)
 وهو تعاقب الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى
 بمكان يلا بيه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالتصاق فقول المولى
 لعبده لا تخرج (الا باذنى يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

لا تخرج خروجاً الا خروجاً باذني والنية في سياق النفي تعم فاذا اخرج
 منها بعض بقي ماعداً على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه
 لا يوجب لكل خروج ادنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
 ليس من الجنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
 لامتداد المفيا وبيان لانتهاه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
 لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناول الصدر فيكون معناه
 لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت وجود الاذن فاذا
 وجد مرة ارتفع المنع ﴿فان قيل﴾ المصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول
 آتيك خفوف النجم اى وقت خفوفه فيكون تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت
 اذنى فيجب لكل خروج اذن ﴿اجيب﴾ بان هذا التقدير يوجب ان يحث
 ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحث فلا يحث
 بالشك * واعترض عليه بان هناك وجهاً ثالثاً يقتضى وجوب الاذن لكل
 خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا
 باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
 يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجاً باذنى
 كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان آذن لك فان محتل لا يعرف له
 استعمال * والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
 المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قدر هكذا لا تخرج
 الا خروجاً ملصقاً بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلاً فالصواب في الردان
 يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
 آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآية
 الواحدة والاحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اى
 طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالتصاق
 بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
 تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاتان) في اليوع
 فان المقصود الاصلى من المبايعه هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن
 وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل واسطة التوصل
 بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاجود

٢ لان شرطه عموم
 الصدر وقد وجد
 فالصدر اوجب الحظر
 في جميع الخروجات
 باذن او بغيره لو
 اقتصر فاذا استثنى
 خروجاً موصوفاً
 باذنى بقي الباقي تحت
 الحظر على عموم
 (منه)

الثلث فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثنان (فبت) اى قول البائع
 بت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
 في الذمة حالا (و) قوله بت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
 رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر
 والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (الوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز
 الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا فربيع ثان على
 دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كآلة) اى كما
 لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل في الباء ان تدخل على الوسائل
 والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
 مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
 لكونه المقصود ٤ شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء الآلة التى
 من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ولما ورد على
 قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد
 وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم
 ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
 فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على
 مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله
 تعالى عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم لكل
 فلولو الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
 وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف
 لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين
 قائم مقام الوظائف الاربعة وانما انصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف
 يقتضى بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء
 وحدود العيود ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس
 او معنى ٥ نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركب
 دين (تستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان
 على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا

٣ بخلاف الصورة
 الاولى فانه يجوز
 التصرف فى الكر
 فيها قبل القبض
 بالاستبدال كما فى سائر
 الاثنان (منه)

٤ مثلا اذا قيل مسحت
 الحائط بيدي يجب
 ان يكون الحائط
 مستوعبا بالمسح لا اليد
 اذا قيل مسحت يدي
 بالحائط لا يجب
 استيعاب الحائط
 بالمسح (منه)

٥ صار اميرا علينا
 فان للامير علوا
 وارتقا على غيره
 (منه)

(وصل به) أي بقوله على الف قوله (ودیعة) فتحمل على وجوب الحفظ
 ترجيحاً للمحمّل على الموجب لكون اللفظ محكماً وهو قوله وديعة (ثم) لأن
 الجزء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (في الشرط) أي
 في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها (نحو قوله تعالى يبايعنك
 على أن لا يشركن بالله شيئاً) أي بشرط عدم الإشراك ﴿فإن قيل﴾ لا خفاء
 في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط ﴿قلنا﴾
 كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم)
 لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (في العوض)
 أيضاً كالباء إلا أن المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم
 للزوم بخلاف العوض فإنه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
 تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقاً فلا جرم كان الشرط بمنزلة
 الحقيقة فلم تحمّل عند أبي حنيفة على معنى الباء إلا إذا تعذر معنى الشرط
 (كما في المعاوضات المحضة) أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
 والنكاح فإنها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمّل على
 العوض بالاتفاق تحميحاً للتصرف بقدر الامكان (واما) إذا لم يتعذر
 معنى الشرط كما (في الطلاق) فإنه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)
 أي تحمّل على العوض فيه أيضاً لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء
 فتحمّل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملاً بالحقيقة (ففي) قول المرأة
 لزوجها (طلقني ثلاثاً على الف فطلقها واحدة يجب ثلاثاً ألف عندهما) لأن
 الجزء الخوص تنقسم على أجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لأن أجزاء الشرط
 لا تنقسم على أجزاء المشروط وذلك لما عرفت أن ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من العوض في مقابلة جزء من العوض
 ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر كالتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط
 بطريق المعاينة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
 أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
 الشرط فلا تحقق المعاينة ومن لا ابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا
 وفي قولهم إلى لا انتهاء الغاية هي المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل
 إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبويض دفعا للاشتراك ورد باطابق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كافي قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامر (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق **وحتى** للغاية **اى** للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) ٢ اما عدا الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقض من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم و ثم (حتى ينتهى الى المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف او لا فى قولك كمات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كافي قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (قد دخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كافي قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * **وحتى** الجياد ٧ ما يقدرن بارسان (او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلية على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفت بل الاصل فى العطف المغايرة كافي ما جاءنى زيد وعمرو يتمتع حتى عمرو بالعطف كما يتمتع بالجبر (منه) ٧ فالجباد مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلية عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها (منه)

فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام
احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح
منتهى له اذ الاسلام يزدد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع
بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتاك حتى اتعدى عندك
فلواتى وتعدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى
الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى
لو آتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التعدى
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتاك اليوم حتى اتعدى وانما لم يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العسبى لان الترتيب
انصب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب (فاذا وقعت)
حتى (فى اليمين فشرط البر فى) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها)
اى الغاية اذلا انتهاء بدونها (و) شرط البر (فى) صورة كونها لافادة
(السببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط
البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه
ليتحقق التشريك وتوضيحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجديد الامثال وصياح
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده
لانتهاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتاك حتى
تعدى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التعدى لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاه الصدر اليه
 وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغذية مع الاتيان ليس كذلك
 فاذا اتى بر والاحتث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذا
 ان لم آتتك حتى اتعدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
 فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه
 واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كأنه قال ان لم آتتك فاتعد
 عندك حتى اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير مترسخ فقد بر وان لم يتعد
 اصلا حث كذا قال فخر الاسلام * واورد عليه انه اذا لم يتعد عقيب الاتيان
 ثم تعدى بعد ذلك كان مترخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ
 * واجيب بان المراد ثم تعدى من بعد ذلك غير مترسخ من الاتيان بان يأتيه
 وقتا آخر فتعدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل
 التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه
 * وردبانه كلام لا يثبت له ف قيل بحمله التنييه على عدم وجوب الوصل الحسى
 وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا في الفاء فانه لما كان بمعناه كان
 حكمه حكمه ~~والى~~ ~~الى~~ لانتهاه الغاية ~~وقدم~~ ~~معناه~~ (فحمل) الى (عليه)
 اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء
 الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
 شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
 دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبت الى شهر)
 فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
 تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
 الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى (على)
 تأخير (اى تأخير صدر الكلام) (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت)
 طالق الى شهر) ولا يتوى التجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
 بقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالفاء
 وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد
 من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
 اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (في المعيا) سواء (قامت)
 الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس)

السمكة) فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا) اى لم تقم
 بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) في قوله
 تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيميم وقد جعلت المرافق غاية لها
 في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متنا ولا لل غاية (اسقاط ما وراءها)
 اى وراء الغاية (ان كان) وراءها (شئ) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه
 شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطع ما اذا دخلها الى
 جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
 القطعى (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية
 تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
 لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
 كالليل) في قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
 اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
 الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد الحكم)
 الى الغاية لادخولها في المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا حينئذ
 قطع ما اذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول)
 هو ضد الخروج القطعى (لا يثبت بالشك) فان قيل القاعدة الاولى
 تنقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
 في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى
 فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول
 ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر في ذكر الغاية
 او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عدمه من المغيا لوقرى
 وعن الثانى ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض
 وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية واستثناء
 او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيدم مع القيد جملة واحدة
 لايجاب لا لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الابنصين
 والنص مع الغاية نص واحد واجب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
 مجموع القيد والمقيد وضعنا نوعيا باعتبار معاني مفرديه لا انه اعتبار
 كل منهما مفردا وفى النظرية بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا لازمانيا

٣ وهى ان الغاية
 تدخل في المغيا ان
 تناولها الى الصدر
 ٨ وهى ان الغاية
 لم تدخل في المغيا ان
 لم يتناولها الصدر

او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم
الاثنين وزيد او جلوسه فى الدار او مجازيين نحو طاب الحال فى دولة فلان
اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب او زيد فى نعمة وحقيقة كانت
الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر
الاشتمل نحو زيد فى البلد والصلاة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا)
اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب
مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيده لان الخلاف
انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصفة نية
الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى خصوصية هذه
السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
لانته صابه بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذ لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ﴿فان قيل﴾
مانقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
امرئ بك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا
او فى غدا ﴿قلنا﴾ كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينا فى الاستيعاب بعارض
فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر
من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
(وتفيد) فى اذا دخلت (فى المكان التجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فال تعليق به تجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق
حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار
بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير)
الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلاً به (وقيل) لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير
 (كالشرط وهو) أي كونه كالشرط هو (الأصح) إذ الشرط يجب
 أن يكون معاقباً للشرط لا مقارناً له كما سبق (أدلاً معاقبة) بين الظرف
 والمظروف لأن من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا
 يتقيد به فلا يكون بينهما المقارنة وهو يناقض الشرطية (و) إذ (لا تطلق
 اجنبية قيل لها أنت طالق في نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
 مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق في أن تزوجتك (ولذا) أي ولكون الفعل
 الذي هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق
 بأنك طالق في مشيئة الله تعالى) لأن التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه
 تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطماً كما في العباد (وتطلق في)
 أي بقوله أنت طالق في (علم الله تعالى) أما لأن المشهور استعماله في المعلوم
 فانت طالق في معلوم الله تعالى تمييزاً لأن معلومه واقع أولاً أن اتصافه
 تعالى بضده محال فيكون تجبراً كما سيأتي (وفي القدرة روايتان) يعني
 إذا قال أنت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الأولى أنه يقع كما
 في العلم ذكرها في الكافي والثانية أنه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب
 الهداية في شرح الزيادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته أو في
 رضائه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق
 أصلاً إلا في علم الله تعالى فإنه يقع الطلاق فيه في الحال فإن كلمة في للظرفية
 حقيقة إلا إذا تعذر حملها على الظرفية بأن صحبت الأفعال فيحمل على
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير أنه إنما يصح
 حملها على التعليق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشيئة والإرادة والرضا والمحبة
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فإنه يصح أن يقال شاء الله تعالى كذا ولم
 يشأ كذا فكان إضافة الطلاق إليها تعليقاً بها والتعليق بها بحقيقة الشرط
 أبطل لا يجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
 لأن علمه محيط بجميع الأشياء فكان التعليق به تحقيقاً وتمييزاً فيقع الطلاق
 في الحال إذا عرفت هذا فاعلم أن القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
 وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقد رنا فعم القادر ون
 بالتحذيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها إنما المن الغابرين والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف بها
وبضدها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيها كالعالم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغيرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظرف مع للمقارنة
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائدا اليها فلم يبق
محل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسع تقديم الثانية جعل
ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت
تصحها لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة)
الحقيقة فيدل على الحفظ لا للزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين
(الا اذا وصل به) المقر (ديننا) فيحمل عليه لانه محتمل فى الجملة او الحكمة نحو
ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه ومن كلمات الشرط عَمَمَا
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة
بمحصل مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لكنكتة
اذ المنع او الحمل المقصود ان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى)
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت
اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فى موت الزوج للموطوء الميراث للفرار

ولغيرها لا وفي موت الزوجية لا ميراث له لان الفرقه من قبله وكون التعليق
 كالتميز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
 التميز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا ﴿فان قيل﴾
 سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطبيق ممكن ما لم تمت
 والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع ﴿قلنا﴾ بل يتحقق العجز
 عن الايقاع قيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع لا يتصور ذلك
 (ولو للمضى) لغة لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ففي لودخلت الدار
 لعنت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
 لان) كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كما كرهه في قوله
 تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع
 حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعة (عن ابي يوسف) ولا نص
 عنهما رحمه الله تعالى (و) قد (تدخل الام في جوابه) نحو لفردنا
 وقد لا تدخل نحو جملنا اجابا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
 لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت
 طالق بالواو (ولولا في المنع كاستثناء) يعني ان اول المادل على امتناع الشيء
 لوجود غيره جمل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كاستثناء (حتى) قال
 محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق) ولا
 دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره
 الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع
 (للاظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله

واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

(و) موضوع ايضا عندهم (للاشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا
 ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقولك

واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

(وهو مختاره) اي ابي حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل
 ان وقد ادعى لذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم «استغن ما اغناك
 ربك بالغنى» البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جازمت المضارع ودخل
 الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الاثمة السرخسي وسائر علماء
 الاصول وما ذكرناه وهو وجه الاستدلال ولا يتجمل بمجرد دخولها على امر
 متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة
 الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك في اصابة المكاره لتوطن
 النفوس عليها * ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
 والاصل تحقها فإنه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
 اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
 ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و اذا
 عند البصريين) موضوع (للفظ) تضاف الى جملة فعلية في معنى
 الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اي مجرد الظرفية من غير
 اعتبار شرط وتعلق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
 على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (لشرط بلا سقوطه) اي سقوط
 معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ٢ اي اخرج وقت خروجك تعليقا
 لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال
 الشرط ولم يجز موابه المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك
 آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسرفيه ففيه تعيين
 وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
 وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
 لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
 الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
 المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
 اللفظ في غير ما وضع له اصلا (وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهما)
 اي الامامين (ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
 اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (ما لم يموت احدهما) اي احد الزوجين
 لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حل على الشرط
 لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حل على الوقت يقع
 في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما) كما فرغ مثل متى لم اطلقك
 لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك
 الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعليق
 القسم بغشيان الليل
 وتقييده بذلك الوقت
 (منه)

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسطرة لجعلها الكلمة التي تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتأتى اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجملته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انهاصلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بأدنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فإنه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذالزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأتته فمشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام

❦ خاتمة ❦ سمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ماسبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساخ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بماأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية واليينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كالا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كاليينونة

والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لاستفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اي نيتاهما فذاك (والا) اي وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع مانويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع) كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حلها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شيء) في مسئلتى الطلاق والعاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شئت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا على مال اولى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيت في كتاب كذا في الكشف (وله) اي لابي حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصاف) الذي معناه الوضعى لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف

واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل لطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه ﴿فان قيل﴾ كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني ﴿قلنا﴾ الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط ﴿اقول﴾ ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغيره بلاسمية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو
 المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله
 ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (لعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ
 من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)
 لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كافى قوله انت طالق اذ التقدير
 انت طالق طلبة او تطبيق واحدة واما مذكورا كافى قوله انت طالق ثلاثا
 او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
 اصله بالمشيئة بخلاف كيف كان قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن
 فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة
 للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا)
 لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة
 للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة
 بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين
 لوجهين * الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء
 * الثانى انه لو قال جافى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيد جاء او لم يجرى
 بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيدا بالنصب ربما يفهم
 ان زيدا لم يجرى سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دائق)
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
 للدرهم اى درهم مغاير للدائق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم
 لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة ارباع درهم
 واما الصريح فاما ~~اي~~ لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
 اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور
 من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على
 المقسم * وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح
 فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام
 والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب
 اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت
 موجه بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحوه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة
 في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف
 او خير سواء نوى او لم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام
 عن موجه بالنية الى محتمله جازديانة كما اذا نوى بآنت طالق رفع القيد الحسى
 يصدق ديانة لا قضاء ❦ واما الكناية فاما ❦ اى لفظ (استر) اى المعنى (المراد به)
 والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل
 فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترطه فى الصريح
 لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المجردة
 والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية * اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
 الكناية بائن عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعى لانها
 كنيات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعى كافى الصريح لان الكناية
 لا تقيد الا ما يفيد المكنى عنه * واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
 عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
 فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثالبان معلوم المراد الا ان محل
 الينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
 لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر الينونة فيه فاستعيرت لها
 الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين الينونة عن وصلة
 النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
 بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع بدرجعا * ولما ورد عليه انه ان
 اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار
 مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
 لاستتار فيه فممنوع كين ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
 وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
 استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى
 الطلاق) كقولهم كنيات الطلاق او الكنيات عن الطلاق (مجازية) لانها
 ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)
 تلك (الالفاظ) فى انفسها (كنيات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يبنى

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايةات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايةات حقيقة عن الينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (الينونة) لا الطلاق الرجعي
(الاعتدى واستبرأ رجك وانت واحدة) فان الواقع بهارجي لان شيئا
منهما لا يبنى عن قطع الوصلة * اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقك او انت طالق فاعتدى وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة * واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرجم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للزوج بزواج آخر فاذا نوى
ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأتى ههنا * واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على انها صفة
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على الينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضا (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها ما تندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامع
فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزنا تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل) لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قال
يحد مع انه ليس بصريح (قلنا) كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول * ولما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات * الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان * الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتملك لصحة وقوع الاعتاق عن الامر في اعتق عبدك عنى بالق او عقلا كالا هل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امي الخطأ والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمراً ولذا قالوا بعمومهما الا باليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الفنى * الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ونسبه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كافي القياس * الرابعة ان معنى الدالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطاق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق الازوم عقليا كان او غير بينا كان او غيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث) المطابقة واليضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غيرا صليا كإباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ماسبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا صليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جار ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى (واقول) هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز
ثابتة بالإشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني
ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا
اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالإشارة والقول
بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال
بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في إيجاب السهم)
من الغنية لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل
امراة الى فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء
لقولها نكحت على امراة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي
جزء مدلول كل امراة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالانتماء
(نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع
والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما
البيع مثل الربوا ❦ واما الدال بإشارته فادل بها ❦ اي باحدى الدلالات
الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه
مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون
بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالإشارة بل بالدلالة والقياس
(او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات
على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا
كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في) بيان
الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل
امراة الى فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها
حيث قال نكحت على امراة فطلقها (و) لما كان اللازم قسامين احدهما
الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالانتماء مثالين الاول
نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الآباء)
وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون
لازمان ذاتيا لاجزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني نحو قوله
تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا
في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيأً ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزله كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعمهم عن اموالهم بالكلية بقربة انه فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد به السبيل الشرعى لالحسنى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك ﴿قلنا﴾ الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لان اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكره لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكره فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدر فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه الصلاة والسلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام وليالها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجح ﴿واعترض﴾ بانه لامعارضة

لان المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار
الامة ستون ربعا ايام الصباء وربعا ايام الحيض في الاغلب فاستوى
النصفان في الصوم والصلاة وتركهما **﴿واجيب﴾** بان الشرط حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلاة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح
سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح
حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطء
للأب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للأب
باشارته **﴿واما الدال بدلالته فادل على اللازم﴾** لا بالذات (بل بمناط)
اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم
بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس
المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان
اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السأمة
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكم هو الحرمة
فاظهار السأمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم
من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرها فوق التأنيف
في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فانص قد افاد بمعناه
الوضعي حرمة التأنيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولانفهام
مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي اسبابها وفيها معنى
الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية
للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كاسيأتي
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ
(لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها
على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اي دلالة النص (قياس جلي)
لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التأفيف فالحق به الضرب والشمم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي
(فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها
قد يكون جزءا) من الفرع كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع
اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه
لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة هي
ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم
فثله ايضا ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله (ولشبهتها) اي
الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف
لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا
واشار الى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع
الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع
بقوله (ولان الفرع فيه) اي القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل
(او اعلى) منه رتبة وقوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل
اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما (جلي) اي اتفق على تعيين
طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام
الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي (كغير الاعرابي) المحقق (به) اي بالاعرابي
المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع
 في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلاة والسلام ما اوجبها
 عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك لجنايته على صوم رمضان فيجب
 على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي
 نحو (وقاءها) اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اي الرجل
 المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
 المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها
 بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية ﴿قلنا﴾ تمكنها مباشرة وفعل كامل
 كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة
 هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة
 بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) الملحقين (بالتأفيف)
 المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
 دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فمدار
 الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى
 واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
 في والله لا يضربه ويبر في ليضربه ويحنث بحد الشعر والخنق والعرض من
 حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب)
 في نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
 المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنائية على الصوم
 فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجامها اولى من ايجاب الوقاع
 لانهما احوج الى الزاجر منه لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما في النهار
 وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطباب (وحكمه) اي حكم الدال
 بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
 (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم
 على الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص
 الذي هو مراد الامر ان كان معلوما قطعاً فالدلالة قطعية كآية التأفيف
 والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها
 الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
 الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها ثم قال وحاصله

امران التنييه على الاعلى او بالشيء على مايساويه اما الاعلى فنوعان
 قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه
 ثم قال ﴿ان قيل﴾ اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
 بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات
 مايندرى بالشبهات ﴿اجيب﴾ بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
 مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعية مفهوميته
 لغة بالمعنى المذكور كالجنائية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته
 ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى او مساويا ﴿اقول﴾
 فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرفت ان
 عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد * واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم
 الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما
 على الاطلاق مفيدان القطع * واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن
 قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولاشك
 ان المراد بالمنط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية * واما رابعا
 فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم
 الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثم حكم الفرع ﴿لا يقال﴾
 الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شىء يفضى مثلا الظن
 في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى
 الى انه الجنائية المطلقة او المقيدة ﴿لانا نقول﴾ الظن الناشئ من الاختلاف
 انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
 بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد فالصواب ان يترك التقسيم الى
 القطعى والظنى ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل
 الجزية لاينا في قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لاينا فيها ايضا فان
 الشافعى رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر
 ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به
 كاسبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احدا المجتهدين دلالة النص فهمى عنده
 قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عن الدليل فلا ينافى
 القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون
 الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله
 ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
 فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة ﴿فان قيل﴾ المراد
 جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص ﴿اجيب﴾ بان القصاص
 جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه
 ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة القص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها)
 بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم
 والخصوص من عوارض اللفاظ فاذا لم تتم لم تخص لان التخصيص فرع
 العموم (وقيل) العموم ليس من خواص اللفاظ بل يجري في المعاني ايضا
 فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى
 النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض
 الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصص لا يكون
 علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال
 ﴿واما الدال باقتضائه﴾ الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته
 وسمى المقتضى مقتضى لان النص بطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا
 يتناول الدلالة والمحدوف وبعض صورة العبارة والاشارة (المحتاج اليه)
 خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق
 الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر
 الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
 واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحدوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة
 اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
 وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا
 الكلام (يقضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق
 عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتملكه فصار كأنه قال بع عبدك
 عنى بالف وكن وكلى في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس
 بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
 هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
 بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كأنه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائباً عنى ووكيلاً لاصلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى جال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعاً منى بألف كذا فى التلويح
﴿ اقول ﴾ فى التحقيق بحث لان البيع لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين
وهو غير الاقتضاء الذى كلاً منافيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين لغوى
ولو عم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية
ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازماً مقدماً
بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذى
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا ينحى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق سواه فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك منى بألف ثم اعتقه نائباً عنى فليأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر الحياة الاعتاق حتى لو كان صبياً عاقلاً
اذن له الولى فى التصرفات لم يحجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهية عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه لكنا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كفى التعاطى
الا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجد الملك بدون القبض فى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلاف الزفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بالعموم) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبساً ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام صحيحاً اذا كان تحت افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافاً للشافعى رجة الله تعالى) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او ضيقه شرعاً او عقلاً او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجدت 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 لاحدهما كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا
بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير
اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لاللفظ فلا يوجد فيه ٣ العموم
(فان قيل) اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
(قلنا) العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة
وعوم المقتضى بين هذا ٤ ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى
الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث في اعدى للموطوءة) هذا شروع
في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق
الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز
(و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنهايتها وانما ذلك امر شرعى
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة لبس محلا لنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث في الحال فكان
ينبغى ان يلغوا الانتفاء الطلاق في الماضى لكن الشرع اثبت تصحيح هذا
الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار دلالة
على هذا المصدر اقتضاء لالغة (فان قيل) صيغ العقود والفسوخ خرجت عن
الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا) ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والاماعل

٣ والحق انه لا
عموم له اذا كان ثمة
تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل
واحد منها فلا يقدر
الجميع واما اذا تعين
احدهما بدليل عقلى او
من كان حكمه في العموم
والخصوص كحكم
المظهر المفلوظ فظهر
ان المقتضى منه
عموم كذا في اصول
ابن حاجب وشرحه
(منه)
٤ او نقول العتق
المضاف الى العبد
اقتضى بيعا واحدا
مضافا اليهم فيكون
المضاف اليه مع
عمومه هو متعلق
المقتضى لانفس
المقتضى (منه)
بلفظ الجمع احتيم
ليصح به المذكور ولا
يتبقى صيغة العموم
عنده وانما المقتضى هو
البيع المضاف الى
العبد المذكور
لفظا (منه)

حال انشائها باخبارتها اذا امكنت كقوله للمطابقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا * وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما * وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقف امر على امر آخر * ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجزئية الثلاث في مقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالطالق) في ان اليئونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهو ان (اليئونة تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وعظيمة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصحت) اي اذا تنوعت اليئونة الى النوعين صححت فيها (نية الثلاث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق اليئونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحل بالحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم تجزئية
الثلاث في مقتضى
بهذا الاعتبار الذي
في البائن لا اعتبار
العموم قلنا لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ
(منه)

كيف وتنوعه بالعد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت مقتضى والالكان
تبعاً ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للإطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى منزل
الملك بانقضاء العدة والى منزل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملاً له
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى وان طالق وطلقتك
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى
تخصيص الفاعل بأن قال عنيت فلانا دون غيره فالتية باطلة قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا
اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة ٢ كما سبق (وسبب) كما اذا قال
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل
قائم لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى
كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل) هذه الامور انما
ثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذا لم يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا) الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلاً موقوفة على اعتبار الماء كقول (يمكن) اذا قال لا اخرج
ونوى مكاناً دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زماناً دون زمان
فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدى ثم سلم وبين
الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم في كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا بحث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب
قبوله للتخصيص (قلنا) منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والحل ماسياً على ان دليله لا يفيد العموم والمعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفي) كافي للصور المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن
المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك
المصدر في حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافاً للقاضي ابي هاشم (كالمساكنة)
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكننا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهي ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا ساكن فلانا بنا

٢ لان الاكل اسم
للفعل والماء كقول
محله والفعل لا يكون
بدون محله فثبت
المحل مقتضى وحته
بكل طعام لحصول
المحلول عليه فلا
يكون من باب العموم
(منه)
قلنا الحث لحصول
المحلول عليه لا
لعموم المقتضى فبطل
الاستدلال (منه)

على اتفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج في مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هاشم اما الاول فلما سيأتي ان نفى الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لامن حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى كلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها * ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (للاعموم) المنافي للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة ﴿فان قلت﴾ لاشك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبرا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الاحال قيامه ولا تزوج الا كوفية ولا اخرج الامكان كذا او زمان كذا والاستشاف عن العموم فلو لا العموم لما صح الاستثناء ﴿قلت﴾ هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلونوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فلذا فسروه ببيان نيته فقد عين احد احتمالاته ونظيره الفرق بين قراءة لاريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لارجل في الدار بل رجلا ن اورجال ولا يصح بالفتح نحو لارجل بل رجلا ن اورجال فاندفع ما ذكر التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيذ تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
والمعتزلة جعلوا ما اضمح في الكلام لتحسينه ثلاثة اقسام ما اضمح لضرورة
صدق المتكلم وما ضم لصفته عقلا وما اضمح لصفته شرعا وسموا الكل
مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمح لصفته لفظا كحذف المبتدأ والخبر
وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القليل التضمينات
وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر
وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمح لفحة الكلام شرعا وجعلوا
ماوراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتج الى بيان علامة
ليتميز بها المقتضى عن غيره فقليل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به
المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)
اى يصح من جهة الشرع لاللفظة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما يلقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لاللفظة وانما حذف
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى)
المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ
اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقل في توجيهها اى لا يتغير ظاهر
الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله **اقول**
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالضواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى
الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا
بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته
شرطا لالامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون
المقد ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لان يكون

اعلى منه واصلاله ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعاً واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والمالك اوجب العتق فى القريب فصار المالك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ تترجم عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

فصل

لما فرغ من لاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلالها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهومة المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور فى الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطاً منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والاستلزام ثبت فى الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقيده به لذلك لان حكم اللاتي لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكاة فيقول فى الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا العلوقة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوقة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقيد بالوصف مثلاً اذا قيل فى الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكاة لثلاث تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص
يعنى ان شيئاً من
الاولوية والمساواة
لو ظهر كان الحكم
فى المسكوت عنه
بأثباته لا بدلالة
النص هذا اذا لم يتخرج
الى تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع
لعله لا تدرك باللغة
واما ان احتج اليها قياً
لقياس (احد روى)

في محل السكوت تحقيقاً لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به
 فاسد (فانه لو ثبت فينقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل
 وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت
 بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ (الا حاد متعارضة)
 فلا يفيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
 ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك
 (ولا متواترا وشبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك
 الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قل) في وجه فساد الاستدلال
 بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه)
 اى على الآخر (اقول) فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف
 ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى
 مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله
 اسم الجنس كالماء في حديث الفسل الذي سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه
 الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار
 عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله
 عليه السلام الماء من الماء) اى الفسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلو لا
 ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من)
 اداة العموم (وهى اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة
 من وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
 الفسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحیح) مسلم (لكن الماء)
 لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة)
 كافي التقاء الختانين فانه لما كان سبباً له اقيم مقامه خلفاً وعدم انضباطه كالسفر
 والنوم (و) النوع الثانى مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات
 نحو سائمة الغنم ولى الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرها منعاه وقال
 به الشافعى ومالك واجد والاشعرى (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر
 الشافعية) فلو لا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا
 (اقول) قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان
 يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تنفر
الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة
(اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم
البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي
في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس
نفي الفضل عنهم (اولانفهامه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى
من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من
المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط
(يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم انما هو
في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذى نحن
بصدده (اقوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منهما لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار
(لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها
مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل ما بعدها) فى حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية
(آخر) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه
(لافيا بعده) يعنى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل فى حكم ما قبلها لم تكن
الغاية آخر لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
فى الفصل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس
المرافق (واعترض) على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول
حرف الغاية وهو مذکور لم يصح عدّه من المفهوم (اقول) كونه مذكورا
لا ينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك
الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد
من) قيل (الاشارة) قال صاحب البدائع هو عندنا من قيل الاشارة
لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة
(والترجيح)

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء)
فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جهور الشافعية
واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد على) نفى كل فاضل
سوى زيدو (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من
خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو
المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابوبكر والغزالي وجاعة من الفقهاء الى انه
ظاهر (فى الحصر) وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق
(و) لقوله عليه الصلاة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم
صحّة العمل بلائية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا
(من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بذية وهو كل
موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق
بل لغيره وبعض العمل بغيرنية ﴿فان قيل﴾ لانسلم ان مجرد عموم الموضوع
كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينساق
ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما ﴿قلنا﴾
انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحد بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل
ولاء له * لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء آن بحسب الوجود وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمر و * لا نا
نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاحتصاص ولاستحقاق
ويعتصم اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال
اذما لعمر و غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود
وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء
(قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلة لاسيما اذا كانت مفهومة
لغة اذ الثابت (بدلالة النص) فى حكم المنصوص كما سبق (لايه) اى لا بالعدد
نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم التعرض لشيء ليس
تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقبول بنفيه

(مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يتدنى بالاذى وكذا قوله العقور
غير مستثنى لانه لا يتدنى بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به
عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
في العرب وصديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيدا لا ان اعتبار
اثمة الاصول لما غير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذلولاه) اي لولا الحصر (لا خبر عن
الاعم بالاحص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق
عليه مع بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني
(بمعنى الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره الخطاب وتوهمه وانت تعلم
قتنبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في النظم
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيًا أو اثباتًا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين
 ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه
 في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد
 وبكر ثبتت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
 والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله
 تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب
 الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم
 لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم
 (قلنا) المقتضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف
 ونقصانه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره
 لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل
 والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تم به في الافادة
 فقد عذمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فبين ان الشركة دارت
 مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد يكون تامة باعتبار امر
 فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فمحتاج اليه ولهذا
 قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق
 بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
 عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيئه او ذكر شرط له
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير
 صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فبدل ذكره
 مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
 وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستثناء عنه يدل على ان مراده
 التمييز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة
 الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان
 كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه
 مراده دون خبر الاول فخير الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط
 اقول **عد** واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان
 العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول

الامام شمس الأئمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم
 انما ذلك في واو العطف (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيص
 العام بسببه) أي قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب ورود
 او سبب وجوده وعدم تعدينه ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عموم
 لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
 ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
 بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
 الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب
 الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
 سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني
 واتما خصص من خصص (اذ لولاه) أي لولا اختصاص العام بالسبب
 (لجاز تخصيصه) أي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد
 على السوية فلما جاز تخصيص أي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه
 بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و)
 ايضا لولاه (لم يكن لنقله) أي لنقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب
 وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضا لولاه
 (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما
 يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض)
 من الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما
 دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه يكون
 السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب
 (لا تنحصر فيه) أي في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
 اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا
 عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف للمساواة) يعني ان معنى مطابقة
 الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل
 مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
 (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) أي العام (بفرض المتكلم
 لانه) أي المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) أي بناء كلامه

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك العرض
 كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم
 لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك
 موجب الصيغة بمجرد التشهي) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت
 عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل
 بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
 بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان
 المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع
 احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه
 الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس او لا
 كاذب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعداد
 (او ان اقتضى القياس) كاذب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
 لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء
 المتعلق به (فيوجب) القيد (النفي في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي
 مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي (في نظيره)
 اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على
 المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى
 بل (هو تعدية لعدم الاصل) وهو عدم اجزائه غير المقيد في صورة
 التقيد لما سبق في مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال
 للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا
 (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على
 ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء القيد
 وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء
 المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد ﴿ فان قيل ﴾ المطلق ساكت من المقيد غير
 متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص
 ﴿ اجيب ﴾ بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد
 ومعنى قولهم ان للمطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه
 لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
 القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
 ﴿اقول﴾ هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شائع في جنسه وفسروا
 الشيوع بكون المدلول حصّة محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا
 المعارض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على
 حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعدي وجوب القيد لانه ينافي
 التداول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر
 ان النض المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ﴿ومن المباحث
 المشتركة﴾ بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
 ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
 وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق
 وابو عبدالله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
 اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تربع
 الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الاثمة جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان
 وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه
 اعتبروا اكونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهارا فانه هو المراد
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهارا المراد سبق كلام
 له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء ﴿اقول﴾ يؤيد شرط سبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره
 من المشايخ ان هذه الحجج بمجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر
 منه ان المعروف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
 لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا خرج بعض اقسام
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجيء، ولهذا قلت (هو اظهر المراد) سواء كان بالقول او بالفعل
او السكوت * لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهر ثمة * لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهر ان المراد ما اقتضاء الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (ليانه عليه الصلاة
والسلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلى وخذوا عني
مناسككم ولما ورد البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله)
عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلى (وخذوا) عني مناسككم
(دليل بيانيته) اى بانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
فانه عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه الصلاة والسلام
بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فينبه له المواقيت
بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهر المراد ولا شك ان (الفعل ادل)
من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدية فلم يفعلوا
ثم لما رأوه خلق بنفسه خلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
لا يكون بيانا (بطول) اى يكون اطول من القول (فيتاخر البيان) اى لو
بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى
من الطول الذي يحصل (بالفعل كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول
ربما يستدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من
القول (فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (لشروع فيه) اى في الفعل
(بعد الامكان) يعنى تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب
الامكان ولم يشغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لعلامه ادخل البصرة فسار في الحال
فبقى في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا مبادرا ممثلا بالفور

(ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن
 غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يثار اقوى اليانين) وهو
 الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يتمتع مطلقا
 وانما يتمتع اذا اُخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت
 (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى
 قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)
 كما طاف عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
 بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف
 السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق
 تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فاليان احدهما
 من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
 طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فاليان هو القول لا الفعل
 (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه
 الصلاة والسلام ان فعله على طريق الندب له (او واجب عليه) على وجه
 (يخصه) ولا يسرى وجوبه للامة وانما جلتاه عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
 من افعال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خسة)
 بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازدواج البيان الى الاربعة
 الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان اما
 بالمنطوق او غيره والثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى
 الكلام او للالزام له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
 او معه الثانى بيان التغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى
 اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى
 بيان تفسير والاول بيان تقرير ﴿اقول﴾ يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر فى المفسر
 فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير
 وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة
 نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه
 يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمة (و) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة
عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجمعون فيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان
قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون
اذا الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لاوضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال غنيت المعنى الشرعى
(و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل
او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشارك بالذكر تسامح كيان
النبي عليه الصلاة والسلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل
وبيانه عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى وآتوا الزكاة بقوله عليه السلام
هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار ما يقطع
فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
بقوله عليه الصلاة والسلام لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه
يدسارق رداء صفوان من الزند وكيان الرجل قوله أنت بائن بقوله غنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير اذ الينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة
للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع
بها بوائى (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر
الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر
لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص)
فانه بيا تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء)
فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الأئمة وابى
زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال
الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع
للحكم لاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار
وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالأستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق (آخر) كما سيحكي * واما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعوا وباطالا بالنسبة اليها لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل الوجهين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع * واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كنت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تخصيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز * اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الاعلى قول من يجوز تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقل يجوز مطلقا ٦ وقيل يتمتع مطلقا وقيل يتمتع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المحمل وقيل يجوز في المحمل ويتمتع في غيره لكن المتمتع تأخيره هو البيان الاجالى كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجالى والمختار عند مشايخنا جوازه اجالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير واما امتناعه في بيان التغيير باقسامه وقائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهويل عند ورد البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه ٧ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيد ولان البيان في اللغة الايضاح ولا يوضح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلاة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكيان الاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة وكيان النسخ فيكون اربعة اقسام (منه)

٧ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره جائز عند ابى الحسين لا الاجالى قلنا المذكور في الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (منه)

فليستثنى أو يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغير وكان التخصيص
تغيرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فإنه عنده بيان محض فيجوز تأخير
استدلالا بوجوه ثلاثة الأول أن قوله تعالى أن الله يأمركم أن تدبحوا بقرة
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم أن المراد بقرة مخصوصة الثاني
أنه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين وأهلك الأمن سبق عليه القول والأهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله أنه ليس من أهلك الثالث أنه تعالى قال أنكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبير قال لرسول الله عليه
الصلاة والسلام أنت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيزا والنصارى
عبدوا المسيح وبنوا مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى أن الذين
سبق لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعني عزيزا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فإشار إلى رد الأول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتي لأن تقييد
المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه وإلى رد الثاني بقوله (والأهل
لم يتناول ابن نوح) لأن المراد بالأهل الأهل إيمانا ولا شك أن من لا يتبع الرسول
لا يكون أهلا بهذا المعنى لأنه تناول له لكنه خص متراخيا بقوله أنه
ليس من أهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الأمن سبق عليه القول
منقطعا (ولو سلم) أن الأهل تناول لابن بأن يكون المراد به الأهل قرابة
(فقد أخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الأمن سبق عليه القول لأن الاستثناء
حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى أنه ليس من أهلك أي أنه ليس من أهلك الذي لم يسبق عليه القول
فلاضافة للعهد وإلى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى أنكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزيزا والملائكة) حقيقة لأن ما لغير العقلاء وإنما أورده
ابن الزبير تعنتا بالحجاز أو التغليب لأنه خص بقوله أن الذين سبق لهم
منا الحسنى الآية (لأنهم) يعني ابن نوح وعيسى وعزيزا والملائكة
(خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم
تراخي المغير (أما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل
بعض أفراد ليتناول الجميع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فإنه وإن كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل بحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جازية لخروج الواجب عن نحوه الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقته ومقدوريته تعالى ﴿ فان قيل ﴾ البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به ايضا وهو محال بالاجماع ﴿ قلنا ﴾ الواجب تأخر صفة مميته لاذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكس في التناير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية و لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بياناً من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع المتراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) ويجوز التخصيص (بالكتاب له) اي للكتاب خلافاً لبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم المعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن

إذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رجهما الله تعالى يخصه الخاص تقدم او تأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لهما) اي للكتاب والسنة * اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها تنسخ العام في قدر ما تناولا * واما التخصيص بالسنة للسنة فكان تخصيص بالكتاب للكتاب * واعلم ان السنة كاسيأتي ان شاء الله تعالى تناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث بجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكان لوصال في الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة ❦ واما الاستثناء ❦ لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلانزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم الى قسمين ثقيل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك ❦ فان قيل ❦ استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج ❦ قلنا ❦ القياس ان لا يصح لكنهما استحسننا وقالوا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها ثبت في الذمة ثمتا والعديدات التي لا تنفوت كالمقدرات في ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى
 وبيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولاً نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
 الاخيرين عاماً والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
 ولو بوجه حالى انشأى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى
 وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ) فمعناه
 ليس له ذلك عمداً لان له ذلك خطأ لحرمته بناء على تروك التروى ولذا
 وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع ﴿قلنا﴾ لان سلم
 صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ﴿فان قيل﴾
 المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ﴿قلنا﴾ هو شاهد لا مثال قال (الشافعى)
 الاستثناء (من النقي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع
 قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل
 ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد فى نفي اله سواء اذا لم يحكم بثبوته
 (وللاجماع عليه) اى على انه من النفي اثبات وبالعكس ﴿قلنا﴾ فى الجواب
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف الشرعى)
 لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها
 ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
 وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفاً وان لم يلزم لغة (و) قلنا
 فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم
 الاستثناء من النفي اثبات (عدم النفي وبالعكس) اى مرادهم بالنفي فى قولهم
 الاستثناء من النفي عدم الاثبات اطلاقاً للخاص على العام (ولو سلم)
 ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتيهما (فمعارض) ذلك الاجماع (بعثله)
 اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا * فالتوفيق
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية
 المقام لعدم ذكرهما قصداً بل لازماً عن كونه كالفائدة المنهية للوجود بعدم
 وبالعكس فى ذلك المقام لامطلقاً وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم
 فكيف يصح انكاره نعم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصداً) لا بما يثبت ضمناً لانه تصرف لفظى
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه
 الصيغة قصداً (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة رجلا غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المهور شرعا كالمهور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تقريره وصلا وفضلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار ٣) يعني انه على خلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصح الاستثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون ٤ استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثني (خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الافلانا كان بيان للمجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد التثنية فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلميا به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي (او بالمساوي مفهوم) نحو امائي كذا الاملوكتي فان كلامهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلميا بما بقي فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الافلانا وافلانا ولا يعيدله سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج عن المساواة) نحوله على ثلاثة الاثلاثة الاثني حيث يلزم اربعة (لوقوع الاثني في درجة الاثبات لكونهما مستثنين عن ثلاثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثني اذا استثنى من ثلاثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فجميعهما مع الاثني الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

٢ فدخل فيها

الاقرار والانكار

قصدا فصح استثناء

الاقرار (منه)

٣ يعني لو وكل

بالخصومة واستثنى

الانكار لا يجوز عند

ابي يوسف (منه)

٤ لان استثناء الانكار

ليس تقرير للحقيقة

القوية بل ابطالها

(منه)

ينصرف (الاستثناء) الى (الجملة) (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق
على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكما لها متيقن
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط
والتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا ﴿ قلنا ﴾ لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين
تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبل شهادتهم بلى ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان
التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى
ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه التعليق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي او الاثبات نحو ما جاء في القوم الاحرار او الازيدا اذا لم يكن منهم واما
بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الاضر بخلاف نحو ما جاء في زيد
الا ان الجوهر الفرد موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم
ضرورة * اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد
بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية
لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر
من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاء
الحكم على تقدير وقوع الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها
من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف
الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان باعدام
الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا باعدام
الاتصال بالمحل ﴿ فان قيل ﴾ لما اتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنية ان طالق ﴿ قلنا ﴾ لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لانا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعية (فزمان) وجود (علة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم
قبل دخول الدار
وهذا بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في ان عدمه
هو العدم الاصلى
الذى كان قبل وجود
التعليق والاستمرار
مضاف الى وجود
الشرط كما هو مذهبنا
وعند الشافعي عدمه
ثابت بالتعليق مضاف
الى عدم الشرط فعدم
الحكم عند عدم
الشرط حكم شرعى
مستفاد من نص
التعليق عنده وعدم
اصلى ثابت بهذا
النص وهو ساكت
عنه فعدم جواز نكاح
الامة عن الطول عدم
اصلى ليس بمستفاد
من نص قوله تعالى
فمن لم يستطع انما
يثبت جواز نكاحها
عندنا بعموم نص
فانكحوا اما طاب
لكم من النساء فان
قلت كيف يعمل
بالعمومات وحمل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ يتقضى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعاق ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لالعلة بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط ﴿قلنا﴾ اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليه بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الابطات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها تثبت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلة (فزمانها) اى العلة (زمان التعليق فلم يحجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يحجز (التعليق بالمالك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

المطلق على المقيد
بالشروط واجب
قلت لان سلم انه مطلق
بل مقيد فان المطلق
من قبيل الخاص
لا شمول فيه ولا تعيين
(منه)

والعاق ونحوها واذا كان المعلق هو الابقاع فلا يتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلا يتعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اي
وقوع الطلاق والعاق ونحوها واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولافلان من حلف لا يعتق لا بحث
بالعلق قبل وجود الشرط اتفاقاً فلو انعقد علة لوجب ان بحث واما
ثانياً فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما
الحكم بين مجموع الشرط والجزاء * وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة
الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيدله
بمثلة الطرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبراً فالشرطية خبرية
وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمثلة المبتدأ والخبر * قدرد بان مذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول
ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء
(وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (وعند ابي يوسف) فانه
قال ان الصيغة ان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه
على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلاً (و) ذكر
مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظراً الى
صيغة الشرط (ويروى العكس ايضاً) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع
منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال
بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر
بحرف الفاء او غيره وعنده من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها
انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحث ﴿ اقول ﴾ ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (بقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزءا له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان خلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزءا للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما لم يكن وقدا مكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كأنه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقدم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تحللهما) اي الشرطين (الجزاء) اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للانحلال) اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لالتقي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كُلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق
 والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب)
 الشرط (الجل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى
 حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط
 التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
 ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها
 في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير
 (واذا تقدمها) اى الشرط اجل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجملة (به)
 اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما)
 اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعنده حر وعليه الحج
 ان كُلمت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)
 في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (الاذا قدم الاولى)
 اى اولى اجل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته
 طالق ان كُلمت فلانا وعنده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كُلمت طلقت
 لا غير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط
 الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى
 الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال
 لامرأته انت طالق ان اكل فلانا وعنده حر ان اكل فلانا ولو جعل معلقا بالشرط
 الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان
 هناك امكن ضمها الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغير نظم الكلام (و)
 الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى
 السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو في حكم
 المنطوق) للزومه عنده عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلائمه الثلث) فان بيان
 نصيب احدا الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى
 الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكون بيانا (حال المتكلم)
 اى الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينفيه
 (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهدته عليه الصلاة والسلام من
معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستدعون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام
ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابه عن تقويم منفعة)
البدن في (ولد المغرور) وهو من يطاء امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح
على ظن انها حرة فتلد منه ثم يستحق (و) سكوت (الصحابه عن تقويم
منفعة البدن) في زوجته (اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج
جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرجع ذلك الى عمر
رضي الله تعالى عنه فقضى بهما مولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان
ذلك بمحض من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته
بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالب بالحكم الحادثة
وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت
(البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة
في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرار اياه
لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا
كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة او حلف ولا تكون كاذبة
الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد
علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من
لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك
الخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول او التسليم (و) سكوت (المولى
حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا لحال في المولى وهي
ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر
النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راضى بما صنع وتقرير هذا البحث
دلى هذا الوجه احسن من تقرير القوم كالا يخفى على ارباب الفهم (ومنه
ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفين بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة
بجملة عليه بيانهما كافي مائة وثوب مائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة ﴿قلنا﴾ هو مقتضى القياس لكننا استحسننا بالعرف والاستدلال
 فان ارادة التفسير بالمعطوف وميزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة
 دراهم للابحاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة
 ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الزمة في عامة
 المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو
 وعبد وشاة فانه لا يثبت في الزمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد
 كالمضافين ولذا لم يحز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
 مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار (و)
 الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه
 ومحلّه وشرطه والنسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)
 لغة التبديل واصطلاحاً (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي)
 يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي
 على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق
 الانساء والازهاق عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة
 فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
 الاحكام اللفظية كصحّة التلاوة في الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه
 وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به
 التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقاً والنسخ رفع بالنظر
 اليها وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف
 بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
 محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه
 الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلاً) اما
 اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن لعالمين فظاهر لانه
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلاً
 على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
 وعلم الخبير القدير به وان كان غياً عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
 والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كافي الاحياء والامانة (و) جائز (نقلاً)
 لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالاً في زمن آدم عليه الصلاة والسلام
 ثم نسخ في سائر الشرايع ولان الختان كان جائزاً في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان
 جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع ﴿فان قيل﴾
 كل منها رفع للاباحة الاصلية ﴿قلنا﴾ الاباحة فيها بالشريعة فان الناس
 لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
 منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم
 انكروا الجواز بفرقة عقلا وفرقة نقلا * اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
 ظهرت فيكون بداء اولها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ﴿قلنا﴾
 ان اريد بظهور الحكمة تجدها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء
 وان اريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها * واما الثاني فلنقلهم
 عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لانسخ لشريعته وعن التوراة
 تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض ﴿قلنا﴾ لانسلم انه قوله وانه متواتر
 ولانسلم انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوتها فيما
 في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
 لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم
 يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا
 لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهرة فانه لا يصدر عن
 مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار
 اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني
 انكار ارتفاع الشرائع السابقة بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وهو ايضا
 باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة
 اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرا بشرع
 محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا
 لا يسمى الثاني ناسخا ﴿قلنا﴾ لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
 احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرر او مبدا
 للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
 التأييد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فتل التوجه الى بيت المقدس
 والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى
 المبحث الثالث في محل النسخ (ومحل حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور
 الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخها الى كذب او جهل

بمخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام
 (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعى)
 خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم
 (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولا تأييد) اى دوام الحكم مادامت دار
 التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييدا لتوقيتا (قيدا) حكم
 صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه
 لا يجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهو امران * الاول ان لا يكون التوقيت
 والتأييد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا
 فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
 متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
 جواز نسخه خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين
 ومن تبعهما * الثانى ان يكون التوقيت والتأييد قيدين للحكم ظاهرا لانصا
 نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل والمختار فى التنازع اعمال
 الثانى فيكون ابدا قيда يجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه
 يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابدع لا عندهم
 للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز
 اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو
 صم غدا فاقبله او نسخ اليوم وللتأخيرين ان ورود النسخ على الصوم
 الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
 وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جازتركه فلم يدم فبين دوام الصوم
 ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم للزومه فيكون مبطلا
 لنصوصية التأيد كما فى تأييد الوجوب بعينه * المبحث الرابع فى شرط النسخ
 (وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن
 من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والخصاص
 وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى
 المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدرة شرعا ولا يكتفى بما يسع جزأ منه
 فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع
 وبناءؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ انتهاء مدته لكفايته
 مقصودا تارة كفى انزال التشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم
 عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته
 فلو نسخ قبله كان بداء * لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
 من الحسين قبل التمكن من الفعل لاثمن عقد النبي عليه الصلاة والسلام وهو
 الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى لثبوتها بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور يتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمثواتر فيكون حجة عليهم * المبحث
 الخامس في النسخ (ويجوز) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعني
 يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب
 فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني
 نحو قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف
 في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اى نسخ الكتاب
 بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه * الاول انه مطعنة
 للظن عنه فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه * والثاني انه قال
 ما نسخ من آية او نسخها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست
 من لدنه تعالى * والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى
 فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة * والرابع انه قال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء
 نفسى فلو نسخ ليدل * والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف
 وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتقن
 ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله * وعن الثانى
 ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمه او ثوابا كسورة
 الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لا ينطق
 الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ * وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
 لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
 حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
 فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
 لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
 فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
 رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب * وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده
 تعالى وتقدس كاسبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه
 عليه السلام * وعلى الثاني نوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كاسبق
 والثاني انه تعالى قال واتزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
 فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول عن اول
 الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم
 ولو سلم فيدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه
 ناسخا ايضا (والاجماع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشي لان الاجماع
 بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته في عهده ولا ينسخ
 بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضى الله تعالى عنه
 فليسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ
 لانه لما كان مظهرا كان النسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه
 لا ينسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة في عهده عليه الصلاة
 والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيد
 النسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق) منه
 في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون
 مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها ﴿قلنا﴾ الاشق قد يكون
 خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النفل
 من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسما ان كل من عليه
 الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
 حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق
 من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد) لان المظنون
 لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع
 ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
 الصلاة والسلام ذلك فقل لا فادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه
 عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ
 والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا ينسخ
 فيه وانما النسخ في بقاءه حال حياته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ)

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآراء كيان المجمل
 ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين
 (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع) نسخ (الاصل)
 اتفاقا (واختلف في) نسخ (احدها) بدون الآخر قيل يجوز مطلقا
 لانهم ادلّوا بمتغيران فجاز رفع كل بالآخر ﴿قلنا﴾ لا يفيد التغير اذا ثبت
 الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلا ان حكم الاصل
 ملزمه كتحريم التأنيف والضرب ورفع اللزوم يستلزم رفع الملزوم
 واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه ﴿قلنا﴾ التبعية في الدلالة
 والفهم لا في ذات الحكم والمرجع بالنسخ ذاته لدلالة اللفظ فلا يتم التقريب
 (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اي بدون الثابت بالدلالة (لا العكس)
 وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل
 ملزومه كتحريم التأنيف والضرب ورفع اللزوم يستلزم رفع الزوم بلا
 عكس (بخلاف القياس) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
 فرعه لان نسخه يوجب الغاء عليه علته وعليها يترتب الحكم وبانتفاؤها ينزفي
 الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للنسخية متأخر عن
 نص قابل للمدسوخية (وتنصيب الرسول) بنسخيته (صريحاً) كهذا
 نسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيب (الصحابة) خلافا لمن
 لا يرى التمسك بالاثار (واذا لم يعرف) النسخ (فالتوقف) اي الحكم هو
 التوقف (لا التحير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعاً * المبحث
 السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة
 والحكم) المستفاد منها (معاً) كالصفحة السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها
 قال الله تعالى ان هذا في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق
 منها تلاوة ولا حكم (واحداهما) ٢ اي التلاوة فقط والحكم فقط وقد منعهما
 البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
 الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالمالك
 الثابت بالبيع بعد انفساخه ﴿قلنا﴾ التوسل والتسبب ههنا في الابتداء والبقاء
 والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في صورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا
 جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالايجاز وجواز الصلاة
 والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

٣ قال فخر الاسلام
 وذلك باحد الطرفين
 اما بالانساء او بموت
 من يحفظها من العلماء
 (منه)

قوله فلا يزداد بخبر الواحد الخ فان قيل ﴿ ٢٠٤ ﴾ فرضية النية في العبادات كالصوم

والصلاة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فليزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعبدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فلم ان الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اريد به القربة لا مطلقا فينبغي ان لا يجب النية في الوضوء الا اذا اريد به القربة لانه عبادة حينئذ يعني ان الوضوء ليس بعبادة اذا العبادة فعل يأتي به المرء تعظيم الله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة * وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن والمحسنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كمنسوخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا لحكم المزيّد عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانهما ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتغيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتغيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احدا اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك واحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يتحد ان فهمي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف و آخر به وبخمس مائة (قلنا) لان سلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانهما تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك و (رفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريراً) للاصل بل تبديلاً له فاذا كانت الزيادة نسخاً عندنا (فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) المفيد للظن

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له)
 اى للشافعى فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في
 تخصيص العام (فلايزاد التغريب على الجلد والنية ٢) بقوله عليه الصلاة
 والسلام انما الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب)
 بقوله عليه الصلاة والسلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله
 عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه
 فيفسل وجهه ثم يسفل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب اليه
 ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاته في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه
 مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى في وضوءه او بقوله
 عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية
 الوضوء) متعلق بلايزاد وهى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم
 الى الصلوة فاغسلوا فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى
 معلوم وهو الاسالة ولاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه
 كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض
 باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه **واجيب** بان النية فيه انما تثبت
 بالنص لا غير لان التيمم ينبي عنها اذ هو القصد لفه والنية هى القصد فاعتراض
 بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى
 عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لادلالة
 على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه **اقول** **الاجواب** ان الاصل في الشروط
 المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط
 النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا
 دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان
 شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم
 من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى
 وان كنتم مرضى الى قوله فقيموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط
 التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط
 النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبي
 عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة)
 عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام

مأمور به فتكون
 النية شرطا فيه
 بالكتاب او بالخبر
 المؤيد به يعنى انما
 الاعمال بالنيات (منه)
 فان قيل قوله فاغسلوا
 وجود حكم خرج
 مخرج جزاء الشرط
 تقديره فاغسلوا
 وجوهكم للقيام الى
 الصلاة الا يرى ان
 قوله تعالى فتحرير
 رقبة مؤمنة اشتراط
 النية عند التحرير
 في كفارة القتل الخطأ
 ولم يكن زيادة على
 النص قلنا نعم كذلك
 لكن اشتراط النية في
 جزاء الشرط اذا لم
 يكن شرطا للمشروط
 آخر كما في التحرير
 بخلاف الوضوء لان
 الشرط يراعى
 وجوده لا وجوده
 قصدا واعتراض قوله
 تعالى فاغسلوا
 وجوهكم امر
 بالوضوء لاجل
 الصلاة لا مطلقا لانه
 على وزان قوله جاء

الى الصلاة وايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلاة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية اذ يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء وايجاب بأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية (منه)

٢ فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استبعاد ولا كراهة في عبادة العبد ربه وهى لا تنتفى الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر الرازى انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الاثمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث وصف في الطائف لا المعنى في الطواف الذى هو تعظيم بيت الله تعالى (منه)

٤ فان قلت قد شرطتم

الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقة يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة ٢ بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض) بان النص يحمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه يحمل جاز ان يلحق خبر الطهارة ببيانها والجواب انما لان سلم انه يحمل واما ثبوت العبد وتعيين المبدأ فبأخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتتمكن نقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكرامة ولهذا ينجر بالدم بلاعادة ان يجار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم في حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب الفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة ببيانها لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فلا جاع بين الاجال واما الثانى فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا فمما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء ببيانها فليتأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلاة والسلام لا عرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها بحملة (بخبر الواحد) متعلق بلا يزداد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد مما لا يمكن ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

الطواف بسبعة اشواط وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة (فليس) فى الطواف فى قوله تعالى وليطوفوا يحمل فلحق الخبر ببيانها (منه)

فليس بالزيادة ٢) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا
 الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياتى ثم تاركهما
 عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية
 والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى ٣ اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضى لتركه لانه
 مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى ٤
 اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والالساوى واجب الصلاة واقتضى
 سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص
 عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا

(الركن الثانى فيما يختص بالسنة ٦)

لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة
 بالسنة (وهى) اى السنة (ماصدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص
 اى النول المنسوب الى النبي عليه السلام) بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
 الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى
 فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه السلام له عليه
 ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اولا فقليل
 (الوحي) فى حقه عليه الصلاة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على
 ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلاة والسلام
 (من ملك يتيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى
 وتقدس وهو ما نزل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبريل
 عليه السلام كالقرآن والثانى ما اشار اليه بقوله (او وضع له) اى للرسول
 (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام
 ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
 والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله
 تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال
 الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة
 (منه) اى من النبي عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم
 اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثانى
 (باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل فى حكم النص (ومنعه بعضهم)
 مطلقا كالاشارة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم

او نقول هذه الزيادة
 ليست على وجه
 الفرضية بمعنى دفع
 الاجزاء بترك الزيادة
 على جهة الوجوب
 فيتمكن النقصان بتركها
 كزيادة التعديل على
 الصلاة (منه)
 ٢ وكذلك قوله تعالى
 وامسحوا برؤوسكم
 بوجوب مسح بعض
 الرأس لاجل الباء
 وهو مطلق يتأدى
 بادنى ما يطلق عليه
 اسم البعض وقد قيد
 تموه بمقدار الناصية
 بالحديث فهو زيادة
 على النص والجواب
 بان الكتاب فى
 المسح ليس بمطلق لان
 حكم المطلق ان يكون
 الآتى باى فرد كان آتيا
 بالأمور به كافي قوله
 تعالى فاقروا ما تيسر
 من القرآن فان الآتى
 ببعض اى ٣

كثث القرآن اربعة
او نصفه يكون الكل
فرضا مأمورا به
بخلاف المسح فانه
لو مسح على نصف
الرأس او ثلثه لا يكون
الكل فرضا بل الزائد
على الربع مستحب
فيثبت ان الكتاب
يحمل لا مطلق
والحديث بينه (منه)
٤ يعني يلزم المساواة بين
تبع الاصل وتبع التبع
مع ثبوت التفاوت بين
٦ اصلهما وهي خلاف
موضوع الشرع (منه)
اختار لفظ السنة دون
الخير لانه شامل بقول
الرسول عليه السلام
وفعله وفيه ان الفعل
غير مراد هنا لانه
لا يوصف بكونه
امرا او نهيا او
خاصا او عاما مع انه
مباحث مشتركة بين
لكتاب والسنة (منه)
٩ روى ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع قوم
فافسدت قنخاصموا
عند داود عليه السلام

من الوحي ما لقي الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولا ان الاجتهاد يحتمل
الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه
الصلاة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع * والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى اى وما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيلا لانطقا عن الهوى
وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيلا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع * وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد * وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على
الخطأ فلما لم يحز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعي وعامة
اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه * الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا * والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة قنخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفرقيين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يتفعمون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى
تعود كهينته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل
بالفصل * الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل
في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد * الرابع انه شاور
اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب
الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كانت لتطيب قلوبهم وان لم يعمل برأيهم كان
ذلك ايذاء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ﴿ قلنا ﴾ هذه الوجوه
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا والنزاع
فيه (والختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعني ينتظر الوحي

السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان
عليه السلام وهو
ابن احدى عشرة
سنة غير هذا ارفق
بالفريقين ارى ان
يدفع الغنم الى اهل
الحرث يتفعلون
بالبانها واولادها
واصوافها ويدفع
الحرث الى ارباب
الشاء يقومون عليه
حتى يعود كهيئة يوم
افسدت ثم ترادون
فقال داود عليه
السلام القضاء
ما قضيت وامضى
الحكم بذلك اما وجه
حكم داود عليه
السلام ان الضرر
وقع بالغنم فسلمت الى
المجنى عليه كافي العبد
الجاني واما وجه
حكم سليمان انه جعل
الانتفاع بالغير بازاء
مقات من الانتفاع
بالحرث من غير ان
يزول ملك المالك من
الغنم واوجب على
صاحب الغنم ان
يعمل في الحرث حتى
يزول الضرر ٤

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
نزوله وخاف القوت في الحادثة يعمل بالثاني يعنى الاجتهاد لان الاول
اصل في حقه عليه الصلاة والسلام والثاني خاف ولا يصار الى
الخلاف الا بعد الجحز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه
ولا يجمل بالتيمم ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (والاول) يعنى الوحي الظاهر
(اولى لاحتمال الثاني) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون
بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده فذهب من لم يجوز
لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين بالاتباع
في الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار
ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
الخطأ في الاذن لهم لكنه لا يشمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه
في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطأ على انا لاناسم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه (دليل على الاصابة) في اجتهاده (يقينا)
فانه لو كان خطأ للتنبيه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى
مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأؤه جاز مخالفته
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه الصلاة والسلام
اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول
(بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه اما ٩ (كامل
ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعبرة وهى القرن الاول
والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب
عادة) وان جوزوه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهم ولا لتباين
اماكنهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا لوظانا او مجازفا
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم
كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

حكم المسئلة في شريعتنا فعند ابي حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لانهارا (منه)

٩ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يخلو من ان يكون رواه في كل عصر قوما لا يتفق تواطئهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول اولا يصير بل رواية آحاد في الاعصار الاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد (منه)

٧ وشهادتهم وتصديقهم ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا (منه)

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اي المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاهده في الشرعيات كتنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجودات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودينه واهله واهله كالمسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابي الحسين البصرى وامام الحرمين لهم * اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق * وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين * والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كافي قضايا قياساتها معها * وعن الثاني انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلانسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط المألوم (و) اما (فيه) اي في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (في القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو تبع التابعين (لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اي المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطئ وتساكن تحصل للنفوس على ما دركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكاله كما يحصل للتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح

(خبر الواحد) وان رواه ! اكثر من واحد ما لم يتواتر او لم يشتهر (وهو) اي
 خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (في الناقل والمنقول)
 وسيأتي بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
 طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
 وله توجيهان * الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى
 العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل
 لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم
 حد التواتر بالاجماع * الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل
 على لازمه وهو الطلب الجارم فايحجب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب
 العمل (والسنة) فانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه
 الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايحباب قبولها على الانام وانه عليه الصلاة
 والسلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية
 وخبرام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا
 وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي
 باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر
 المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها
 مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر
 مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد اليينة العادلة كان
 فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة
 الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
 دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس بل اولى اذ لا شبهة
 في الاصل ههنا بل في طريق الوصول (وقيل لا يوجب العمل ايضا) اعلم
 ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل
 على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
 (لانقضاء اللازم) وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم
 ايضا لموجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعي
 كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان
 على ان العلم قد يستعمل في الادراك جاز ما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى * البحث (الثاني
 في شرائط الراوى) التى اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهى اربعة)
 الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسأتى في بيان
 الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما
 الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجنب الكذب لعلمه بان
 لا اثم عليه (و) الشرط الثانى (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان
 الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان * الاول ظاهر بنشوء بين المسلمين وبتبعية
 الابوين او الدار * والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاء البيان تفصيلا بتصديق
 تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان
 اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان تظهر امارته
 كالصلاة بالجماعة للحديث ٢ ولذا قال محمد رحمه الله في صغيرة بين مسلمين
 اذا لم تصف بعد الاستيصال حين ادركت تبين من زوجها بل لثانى الثانى
 فان اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصال بنعم ولذا قال
 (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان
 ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام
 في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور
 الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول
 (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و)
 الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان ينقله بالمعنى
 بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نقله
 المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل
 مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ
 الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على اللفظ الى حين الاداء فن
 ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شئ منها ثم روى بتوفيق الله
 تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة لا يرجع الابه
 فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
 (و ظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن
 خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه)
 اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعاق الحكم الشرعى به

٢ قال عليه السلام اذا
 رأيت الرجل يعتاد
 الجماعة فاشهدوا له
 بالايمان وفي حديث
 آخر من صلى صلاتنا
 واستقبل قبلتنا واكل
 ذبيحتنا فاشهدوا
 بالايمان (منه)

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهي استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كاله وهو مالا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سداب العدالة * الاول الكبائر * والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار * والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحجة * والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالباً فنجبر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود * البحث (الثالث في) بيان (حال الراوى) وهو ان عرف بالرواية وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الرشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقاً) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر اوفى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كأبى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياساً) اصلاً حتى ان وافق قياساً وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعاً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٤ يعنى ان خبر يقين
باصله لانه من حيث
كونه قول الرسول
لا يحتمل الخطأ وانما
الشبهة في عارض
النقل حيث يحتمل
اغلو النسيان والكذب
والقياس محتمل باصله
اى علته التى يبنى
عليها الحكم فانها
لا يتحقق يقينه الا بنص
اواجاع وهو امر
عارض ولا شك ان
المتيقن الاصل راجح
على محله (منه)

باعتداله
(منه)

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجاع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين ﴿فان قيل﴾ رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجاع ولا نزاع فيه ﴿قلنا﴾ هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الابحديث او حديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ اى بروايته (في القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يحجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (ولم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن ابي مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقاضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقدروى عنه الثقة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعى ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين * البحث (الرابع) في بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز
لانهما في القرن الرابع
وهذا النزاع لاختلاف
المهد (منه)
٣ وذلك لان المهر
لا يجب الا بالقرض
بالتراضى او بقضاء
القاضى او باستيفاء
المعقود عليه فاذا اعاد
اليها المعقود عليه سالما
لاستوجب بمقابله
عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها
(منه)

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا. اما اولا فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجما على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين * واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يهتمون بذلك * واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافه للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجما على ابعث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يهتم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة سمعت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة اولان سلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائد معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلاف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغيير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مرسله كما رووا مسنده بمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته بمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

ووجه السند

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

في كماله

الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح)
 وذلك مثل لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان
 الثوري مرسل (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان في النقل)
 لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى)
 اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة
 حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يفرض
 لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن
 من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله
 تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود اتفقوا عليهن من
 وجدكم قبل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولا مفيدة للطعن فكيف يرد الحديث
 بمعارضتها (اقول) القراءة الشاذة مالم تشهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها
 اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث
 المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب ٨ (و) كمعارضة (حديث
 القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام اليانة على
 المدعى واليمين على ما انكر اما لان القسم تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ
 بلام الاستغراق يوجب الخصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو
 فيما (اذا شد) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان
 يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
 في تلك الحادثة ولم يمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما
 هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنها الاصحاب) فانهم الاصول في نقل
 الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرايين دليل انقطاعه
 ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن
 والشرح احسن من عبارة القوم ههنا * البحث (الخامس في الطعن) اعلم
 ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
 فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم والمتردد او بالتأويل
 والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او
 بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء
 عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح
 جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة

٧ وههنا ترجيح
 بعض محتملات الآية
 بالقراءة الشاذة وليس
 في رد الحديث بالقراءة
 الشاذة كما توهم على
 ان الاحتياط من باب
 القراءة اقوى فللقراءة
 الشاذة رجحان على
 خبر الواحد (منه)
 ٨ مثل قوله عليه
 السلام ابتغوا من
 اموال اليتامى خيرا
 كيلا يأكلها الصدقة
 فقد اختلفوا في زكاة
 الصبي ولم يرجعوا
 الى الحديث فدل انه
 غير ثابت او منسوخ
 (منه)

او بالعصية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل
فقال (وهو) اى الطعن (امامن المروى عنه فنفيا) اى نفي المروى عنه
الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب
احدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا تسقط عدالتهم المتينة لان اليقين
لا يزول بالشك كيتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك
الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصدر عليه او قال
لا ادري (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد
اوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل العام وتقيد المطلق (فتختلف
فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى ترده جرح واختاره
الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن
تبعهم ليس بجرح ولا جرح روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهرى
عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة تكنت نفسها بغير اذن
وليها فتكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب
الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره
حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له حجته وقيل
يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقريظة معينة فيصلح للترجيح
(اوله) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى الجمل ونحوه
نما ليس ظاهرا فى بعض الاحتمالات (رد للباقي) من الاحتمالات لما
ان الظاهر انه لم يحمله عليه لقريظة معينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)
اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصافى معناه غير محتمل
لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخته او عدم
ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان
عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل
الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا يسقط
بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالمعمل بخلافه) وقدم
حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك
الغير الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفي عليه
عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب والاتساع مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة
المبالاة والتهاون
بالحديث او لفظة
اونسيان فقد سقطت
عدالته لانه لم يكن
عدلا (منه)

فلا يلة اذ لا يملك
شأنه لئلا يفسد
من ثبوتها في التهمة
(منه)

البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن
 وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء
 الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى خاف عمر
 رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرثدا ان لا ينفي ابدا وقال على
 رضى الله تعالى عنه كفى بالنفي فتنه فملم ان النفي من عمر ٨ كان سياسة لاعلا
 بالحديث فلا ينافيه القول بالذبح ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن
 قسمة سواد العراق بين الفائزين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن
 حتما فيتميز الامام في الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخلفاء
 (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخلفاء كحديث زيد بن خالد
 الجهنى في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به
 ابو موسى الاشمرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجله) اى مجمل
 الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او رواية غير
 عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون
 الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضعف
 ففهي اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن
 ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا
 شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه
 فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن
 والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصية كطعن الملحدين فى اهل السنة
 لا يسمع بالبحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر
 سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام او لم يكن والمراد خير الواحد
 ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذا لاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد
 لا بتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم
 ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات
 او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام
 من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال
 (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
 ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية على العقوبة كما خلا كفارة
 الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوقة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله
 الله تعالى عنه نفي
 رجلا فلحق بالروم
 مرثدا فحلف ان لا ينفي
 احدا ابدا فلو كان
 النفي حدا لما ترك
 فمررنا ان ذلك بطريق
 السياسة (منه)

(ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق ٩ والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرها (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالبحرى) اى بشرط انضمام البحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرها ساقط الاعتبار فاجبت انضمام البحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الانقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبيينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرى بالشبهة وانما ثبتت بالبيينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر ٨ هذا القليل لما فيه من خوف التروير والتليس (وما لالزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعا على قوله (منه) ٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام وجه) دون وجه كمثل
 الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع
 على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائع
 (اما العدد او العدالة عنده) اي عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا)
 اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد
 او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول
 يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
 الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما
 اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اي القسم الثالث الذي
 فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام
 فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا
 فيه الغاء شبه الالزام * البحث (السابع في نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
 الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
 عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والاثمارة ٣ قال الله تعالى وما آتاكم
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملها)
 اي الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح
 (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
 اعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصل
 ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
 بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يرجح صدقه)
 على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب
 صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما
 يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته قطعاً والمقصود
 ههنا هذا النوع (وله) اي لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة
 ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث)
 فنقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو
 ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافاً للمحدثين) فانهم

٣ فان قلت النبي عليه
 السلام سها في صلاته
 قلت المراد انه لا يقرر
 على السهو والغلط
 (منه)

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك
 احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
 رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطرفين
 واذا قرأ الاستاذ لانكون المحافظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب
 كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
 بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
 فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
 الى ان قال عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
 اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان
 يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
 فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل
 منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا * اما الاول فلان النبي عليه السلام
 مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما * واما الثانى
 فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
 وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان
 لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
 ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما سمع عندك من مسموعاتى (والمناولة)
 وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى
 وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة
 لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احداثها
 بعض المحدثين تأكيداً للاجازة (والمجاز له ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحت)
 الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا
 لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف (فى الكتاب
 الحكيمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
 شمس الأئمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابا يوسف
 انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة
 ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليهما غيرهما واذ لا يوجد فى كتب
 الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمة
الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)
وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت
روايته (ورخصه الكتاب فان نظرت فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة)
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب
(الآن عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن
متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به
راوى الحديث ولا قاض يحد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد
يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) لكتاب (يقبل فى الحديث
والسجل ان كان فى يده) للائمن عن التزوير سواء كان بخطه او خط
رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا
التذكير لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان
القاضى لكثرة اشتغاله يحجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده ائمن
عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل)
ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا صك فى يد الخصم) لغلبة
التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث
اذا عرف) اى اذا كان خطأ معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد)
وافق ابابوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جواز العمل به
وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء
وعزمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل
بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض
ائمة الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها
وأداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو
افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فى النقل بعبارة
اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان * الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع
ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية أنه دعاء للناسل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع
الكلم ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (فقيما فوق الظاهر)
اي النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه
لما لم يشتهر منها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة أخرى
(وفيد) اي في الظاهر كعالم يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز
يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن
عن الخلل (لافي جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا وتحت معان
جدة كقوله عليه الصلاة والسلام اخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعاً للغة والفقه قال شمس الأئمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه
قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد
بعده ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء)
اما في الخفي والمشكل ٦ فلان المراد منهما لا يعرف الابتأويل وتأويل الراوى
ليس بحجة على غيره كالتقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على
معناها والنقل بعد الوقوف (مطلقاً) اي سواء كان الناقل مجتهداً او لا

٦ مثال المشكل قوله
عليه السلام ان الله
خلق آدم على
صورته وقوله
رأيت ربي امرد
الحديث (منه)

فصل

(في) بيان حكم (فعله) عليه السلام (القصدى) قيد به لان ما وقع لاعن قصد
كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهي اسم
لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية
فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام بخلاف
الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان امام من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبرنا
عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما
قال تعالى وعصى آدم ربه واذ اقرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل)
الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع
للمبين في اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به)
كوجوب الضمى والتعبد وابطاح الزيادة على الاربع في النكاح فان الشر كتنافى

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلاة والسلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلاة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (قامته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم بجهة واما ثانيا فلقلوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية واما ثالثا فلقلوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبي عليه السلام فاذا قام يحتمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا باحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الاذن متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقضى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لاراهيم عليه السلام انى جاءك للناس اماما ولا يحتمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر

فصل في تقريره

اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه الصلاة والسلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكره وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته ﴿فان قيل﴾ الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثناب النسب بين زيد بين حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر ﴿قلنا﴾ مقام الكلام

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى
المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المتجمين فان النزاع ثمة
في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة ﴿ اقول ﴾ الاستبشار لا يناسبه
بل ينافيه ﴿ تذييل ﴾ لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
اردفهما بها وسماها تذييلا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام
وقيل ان شريعة كل نبي تنهى بوفاته او بيعت نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان
ذلك شريعة لتيننا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية
المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
مشايخنا الى انها (نلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى
اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
مالم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية
والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما
اشتراط القصصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء
نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذلولاه لكان رسولنا
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده
لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد
عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيما لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد
رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهياة بقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر
والانثى بقوله تعالى وكتبنا علم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل يجوز
تقليد الصحابي في
فروع الدين قياسا
على عدم جوازه
في اصوله وفيه نظر
اذ الفعل قد يستقل
بالاستدلال على
الصانع وصفاته
تعالى بخلاف الاحكام
الفروعية فان العقل
لا يهتدى اليها
فيحتاج الى التقليد
(منه)

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان اوحا كما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر ووجه على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (ف قيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يحز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لالان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلاة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها التصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجم رأيتهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشرح ومسروق لانه لما زاحهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوارد

الركن الثالث في الاجماع

(وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي

عصر وبين بامة محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع
 السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال
 من المجتهدين معناه زمان مائل او اكثر وفائده الاحتراز عما يرد على من ترك
 هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
 المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لو ضوحه لكن التصريح
 به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير
 ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعى لان ادراكه اما بالحس
 ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة
 فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
 اليقين به فالاعتماد عليه والا فبقيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع
 فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات
 (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا ولا
 ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار
 وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم
 لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع
 لاختلاف القرائع والانظار كاجماعهم اكل طعام واحد في زمان
 واحد وجوابه ان الاجماع اعنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
 في الدقائق لافى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا
 العادة تقتضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
 تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خوله
 او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقيين
 وجوابه انه تشكيك في الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين
 على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محضورين مشهورين دينين
 ولم يرجع منهم واحد والا لاشهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل
 الاجماع من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع
 ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل
 التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج
 به وجوابه ماصر للقطع بان الاجماع المذكور منقول النساء تواترا (وهو
 حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على
 القاطع والاعراضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعنى ان الاجتماع
 حجة قطعية عقلا
 لانه لو لم يكن حجة
 قطعية لم يجتمعوا
 على تقديم الاجماع
 على الدليل القاطع
 وقد اجتمعوا على
 تقديمه على القاطع
 والاى وان لم يجتمعوا
 على تقديم الاجماع
 على القاطع بل
 على تقديم القاطع
 عليه لعارض هذا
 الاجماع اجماعهم
 على ان غير القاطع
 لا يقدم على القاطع
 وهو غير محال
 (منه)

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة
 نبينا عليه الصلاة والسلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم
 بان اتفقوا على خطأ واختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع
 الوحي لم يكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى
 صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً الآية دلت على ان شريعته
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق
 الوحي الصريح تبقى مهمة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم
 على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لادري من البعض
 لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم
 الكل) من المجتهدين (او علمهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة
 تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب
 رسول الله عليه الصلاة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر
 (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه)
 اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
 الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على
 ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزله وقت المناظرة وطلب
 الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان
 اخرس فن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف
 الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه
 ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل اولل توقف بعده
 لمعارض الادلة اولل توقير اوللهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقيقة
 كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
 كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سئل
 فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى
 سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا يهتمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضى الله تعالى
عنه حين نهى المغالاة في المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتهم
احديهن قنطارا ويمتنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
وسكوت على في المسكتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى
والممنوع ما فيه القوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما
اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لاعتبار بيان مذهبه (واهل) اى اهل الاجماع ومن هو ينعتقد
باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذا لعادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز
ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق)
فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للاشهاد وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل
الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح
ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام
اولا بعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة على وان لم يكن عالما به
فان كان لعدم المبالة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل
فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياها كان فلا
يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل)
لان الاعتبار اجماع الامة فابق منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترة)
اى لا ينعتقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للإمامية
والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة)
خلافا لاحد والقاضى ابى خازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا للمالك رحمه الله
تعالى (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لواعتراف اجاع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجاع عند
من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجاع الصحابة) لانهم
ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتبار وقيل لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتمدة
(ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض
العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح
من لشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيناً لم يحز
لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجاع وللمشرطين
اولا ان الاجاع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي بالاستقرار وثالثا ان ابتداء
الانعقاد برأى الكل فكذا بقاءه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع
فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان لانعقاد اذا تقرر مضى
وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا لاحق)
اى لا يشترط لاجاعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر لا اول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجاع على احدهما والاصح عند مشايخنا
انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجاع اللاحق لان المعتر اتفاق مجتهدى
العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
وقوله معتبر لدليله لالعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجاع
تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة لهم
ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما سبق لو لم يرتفع
بالاجاع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجهة
للعمل الى زمان حدوث الاجاع اذ ارفع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين يكون اجاعا على نقي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اي الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا
 للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق * واعلم ان محل
 الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجدة مع الاخ استقلالاً
 او مقاسمة ويشتركان في ارث الجدة فحرمانه ثالث لم يقل به احد * ومنها
 عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان
 في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
 بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه * ومنها علة الربوا في غير التقدين القدر مع
 الجنس او الطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربوا الامع الجنس فالقول
 الرابع بعة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا * ومنها خروج
 النجس من غير السيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي او الوضوء
 ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع
 الجمع عليه بوجوب تطهيرهما لا * واما المتعدد فالقولان اما الوجود
 في الكل او العدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة
 عند الشافعي وعنده عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس
 بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثالث الكل للام
 في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعنده فيهما فالقول بثالث الكل
 في احدهما وثالث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد * واما الوجود في البعض
 مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية
 الخروج من غير السيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول
 وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد * واما الوجود
 في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم
 لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي
 رحمه الله تعالى وجوازها عندنا فعدم جوازها او جواز الفرض دون ثالث
 لم يقل به احد (والبعض) اي بعض المتأخرين من الشافعية (قيده)
 اي الثالث (باستلزامه ابطال ما اجعوا عليه) اي قالوا ان الثالث ان استلزم
 رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا
 عليه كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
 اجاءا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان
الجد واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا كما في الصور الاخر
فان في كل منهما ليس الا بمخالفة مذهب واحد لا بمخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقيد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
والمجوزين) لاحدائه (الاطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
لثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولاً بدمهما والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والالزام على كل مجتهد وفاق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا
والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه
فاجيب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد
احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابعي آخر ولم ينكر والالتماع عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع
والافلا (غير مفيد) بل الشأن في التميز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار
ان كان ثابتا يثبت في الحلى ايضا والا لاجتماع العدمان وهو منتف اجاءا
فالصواب ما قيل ان الفرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث
مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة في احدي
المسئلتين المنفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطله الثالث الا اذا اشترك
القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطل الثالث كاشتراك القول
بارث الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلة القدر مع الجنس والقول بعلة
الطمع معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور اوفي واحد حقيقي
ليس بشرعي كالاتفاق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفع
الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطله الثالث
(وحكمه) اي الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اي منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بدله) اي الاجماع (من سند)
اي دليل او اشارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة
ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع
فلم يبق له اولحجته فائدة ﴿ قلنا ﴾ هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك * واعلم
انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قلت (وسند ما يستقل بالحججة ليس الا الظنى) فان ماسنده قطعي ليس
بمستقل بالحججة (ونقله) اي الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد
واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن
الاجماع اتفاقا كامرا (فهو كآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر
جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
مخالفة (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو
كالشهور) من الخبر (يضل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فيه) كالاتفاق على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق
(فهو كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا

٥ يعني انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له ﴿٢٣٤﴾ للقياس فلا يثبت به اشارة لكننا نقول

الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدر به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمن معنى الابتداء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لامثبات والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلة لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدود وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوامن قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الرأى بالمعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به * واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قاييس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقلية لا الشرعية لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركازة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الازرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق * وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف * واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاعتظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قيل صم بكم عى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة العموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم ٥ انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقلية او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على السبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية

بان يقال كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام ٢ (لا بالقيا)

دلالة النص لا قياسا
فلا يلزم الدور
اعني اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص
مقبولة بلا خلاف
وانما الخلاف في
القياس الذي يعرف
فيه العلة بالاستنباط
والاجتهاد (منه)
٣ وحديث معاذ
مشهور يثبت به
الاصول وهو انه
عليه السلام لما بعثه
الى اليمن قال له بم
تقتضي قال بكتاب
الله قال فان لم تجد في
كتاب الله قال اقضي
بسنة رسول الله قال
فان لم تجد فيها قال
اجتهد برأى فقال
الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما
رضى به رسوله ولو
لم يكن القياس حجة
لانكره ولم يحمد الله
وجواز ذلك لمعاذ
انما كان باعتبار
اجتهاده فثبت في غيره
بدلالة النص وقال
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (منه)

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ﴿ اقول ﴾ قد صرحوا في تحقيق
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على
العلة وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى
كون الدالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا
لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرار
السبب (والسنة) كحديث ٣ معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتهما الامة بالقبول فصح التمسك
بهما قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مراسلا وقد قال عليه الصلاة والسلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن
عمر وابن مسعود وغيرها من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال
(ونفاه) اي القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل
حل انظير على النظر لافي الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود
الاصفهانى ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس
الافى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة
او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

٩ يعني ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلا ٢٣٦ دليل لان وجود الشئ اوعدمه في زمان

لا يدل على بقاءه فان
الممكنات توجد بعد
العدم وتعدم بعد
الوجود فلا يفيد
الاستصحاب في الاثبات
وانما يفيد في الدفع
فانه حجة فيه لانا نقطع
بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد
وعدم جبل من
الياقوت وبحر من
الزبيق مع عدم
الدليل عليها الان
الاصل في الوجود
الوجود حتى يظهر
دليل عدم وكذا
الاصل في المعدوم
العدم حتى يظهر
دليل الوجود (منه)
٤ هذا هو الحكم انفراد
به خزيمة وقصته
ماروى انه عليه
السلام اشترى
ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن
وانكر الاعرابي
الاستيفاء وجعل
يقول هلم شهيدا فقال
عليه السلام من

تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه
فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به
القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى ففي
العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمته ومعناه معا والعمل بالاستصحاب
على بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر
نبي اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقا سوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في
نصب الشرائع او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد
اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل
فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ العقل مانع عن سلوك مثله قلنا
لانسلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والاعتطلت الاسباب
الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب
واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله
تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية
ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع)
فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلفو
كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يتجج به قدي دفع (اما شرطه فان لا يكون
الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه
بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس
بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسب
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

يشهدلى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة ه (للا)

نقل عليه الصلاة والسلام كيف ٢٣٧ تشهد لي ولم تحضرننا فقال يا رسول الله انا صدقك

فيما تأتيناه من خبر
السماء افلا نصدقك فيما
تخبرنا به من اداء ثمنها
فقال عليه السلام من
شهد له حزيمة فحسب
فجعل عليه السلام
شهادته كشهادة
رجلين كرامة
وتفضيلا على غيره
حتى لا يثبت هذا الحكم
في شهادة غيره وان كان
فوقه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين
وانما اختص بهذه
الكرامة من بين
الحاضرين لفهم
جواز الشهادة للرسول
بناء على ان خبره عليه
السلام في افادة العلم
بمنزلة العيان (منه)
٣ وانما لا تثبت اللغة
بالقياس لما بين الحقيقة
والجواز ان المعنى قد لا
يراعى في الوضع
كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد راعى
كافي القارورة لكن
رعاية المعنى انما هي
لوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا تطلق
القارورة على الدين
لقرار الماء ٤

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقبس
عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات
الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (اويستثنى عن
سنة كاكل التماسي) للصوم فالقياس فوات القرية بما يضادها ويهدم ركنها
كاقال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (ولانني نظيره)
في الشرع سواء كان (عما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا)
كضرب الدية على العاقلة ولاجناية لهم (وان يكون المعدي حكما
شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للساواة في علقته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب
والسنة والاجماع (او الخفي منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجيء
ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى لاجلئ لما سيأتى وستحقق الفرق
بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل
بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والالكان اثباتا ابتداء لا الحاقا
بالثابت واما الظنية فلازمة لاتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف
اى وان يكون المعدي حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى
ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والالم يشاركه في حكمه (ولانص فيه)
اى في الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
لما القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا
لم يقصد به تعاضد الادلة كلاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير
من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص
والاجماع والقياس (اقول) الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة
كاسر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من يحصى وهذه العبارة تناول ما لا يكون دليله شاملا
لحكم الفرع شمولاً ظاهراً فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل * ولما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع
على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة ٣ بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤ فيه وكذا الخمر وضع اشربا مخصوص لمعنى هو ﴿٢٣٨﴾ الخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة

لانه ان اطلق عليه
حقيقة فلا بد من وضع
العرب ولا وضع فيه
وان اطلق عليه مجازا
فلا نزاع فيه اذا
وجدت العلاقة
لكن لا يحمل عليه
عند ارادة الحقيقة
لعدم جواز الجمع بين
المعنى الحقيقي
والمجازي في لفظ
واحد بحسب
استعمال واحد الا اذا
اريد به عموم المجاز بان
اطلق على ما يخامر
لعقل فانه يشمل حينئذ
العقار وغيره بطريق
عموم المجاز (منه)
٢ يعنى ان اسم الخمر
انما يطلق على عصير
العنب اذا اشتد واما
قبل الشدة او بعد
زوالها فلا والدوران
دليل العلة وعلته
التسمية وهى الشدة
حاصلة فى التبيذ
فيطلق عليه اسم الخمر
فيكون حراما (منه)
٦ لان المقصود بها
التطهير والكافر ليس

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى
ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة
المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلته
التسمية حاصلة فى التبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم التبيذ
ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون
المعدي حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع
فاندفع ما قيل ان اشترط كون حكم الاصل شرعيا اما فى مطلق القياس وهو
باطل او فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على
ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل
لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت
بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد
الادلة الثلاثة او اخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط
ضائع والابطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس
الذرة على الخنطة فى حرمة الربوا بعلته الكيل والجنس ثم اريد قياس
شئ على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا
ولزم قياسه على الخنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم (ولا يقال الذى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا
تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة ينتهى بالكفارة
وفى الذى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦
(ولا يلحق الخطأ بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال
قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه الصلاة
والسلام الى اجل معلوم نص فى اشترط الاجل فى السلم * واعلم ان قوله ولا نص
فيه مغل عن اشترط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على
الحكم المعدي او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال
على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤل من طرف الشافعى مع جوابه الوارد
على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم
يخصص من قوله عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء
بالتعليل) بسواء متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الا يرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة (منه) (بالكيل)

والمذكور في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الايمان الاعلى سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهي منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام (منه)

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضي وجوب الشاة عينها فيبني ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها لا لغوي يعني ان النص كما يدل

بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير (تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا بالمطعمومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلالة النص ٥ لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلّة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوايجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان لغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة * ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجوز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لا ثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يتمتع بتعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة

لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالخاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لايه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنقيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يحجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخاوفة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنية لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشيء جزؤه والداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ في كف الرحمن
 قبل ان تقع في كف
 الفقير ولذا قلنا ان
 اللام في قوله تعالى
 انما الصدقات للفقراء
 لام العاقبة عندنا اى
 يصير لهم بعاقبة لا
 للتملك (منه)
 بيانه ان الشاة تقع لله
 تعالى على الخلوص
 في ابتداء القبض
 ثم تصير للفقير بدوام
 يده عليها وكان
 قبض الفقير بمنزلة
 قبضين الاول لله تعالى
 والثاني لنفسه قال الله
 تعالى (وهو الذي
 يقبل التوبة عن عباده
 ويأخذ الصدقات)
 (منه)

(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) حديث الربوا (واما الفرع
فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه
عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا
فيه فانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان
اوسنة (او الاجاع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق القياس الجلى
لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى امارا وعلامة (على حكم
النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله
تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث
قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع
القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل ينفى عن اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست
معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه
هذا المقال **اقول** الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله
تعالى لو علت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان
العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولا شك ان المعلوم موقوف على العلة
ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية البارى تعالى محتاجا الى
تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز
ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو
دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لا يحجب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها
تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء
ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقبيها ثم انها امارات
على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص
وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على
حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لابعنى الامارة
المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى
من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او غيرها كاشتغال نص النهي عن بيع الآبق
 على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به
 صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيره) اى للنص بمعنى المنصوص
 عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب
 وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة
 الى نفى شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة فى كونها وصفا لازما جليا منصوفا
 عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثنية للزكاة فى المضروب ٧
 عندنا فان الحجرين خلقا ثمتا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى
 يجب الزكاة فى الحلى ولربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل
 للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا)
 كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس
 كقوله عليه الصلاة والسلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضى وصى
 وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف
 عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم
 جنس ان يتعلق الحكم بمناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف
 باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع فى حديث
 الخثعمية فانه عليه الصلاة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
 دين العباد عنه والعلة كونها ديننا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف
 فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا)
 كالثنية (و) يكون (منصوفا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص
 قيل عدم التعليل (ابدليل) دل على انها معلولة كما فى ماله علة منصوصة اما
 لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص
 عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال
 فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
 ينتقل الى علة فهو كالحجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب
 عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل
 لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل
 الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن)
 اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

٧ ومعنى قولنا ان
 الثنية علة للزكاة
 فى المضروب هو كون
 الذهب والفضة خلقا
 ثمينين دليل على انهما
 غير مصروفين الى
 الحاجة الاصلية بل
 هما من اموال التجارة
 خلقا فتكونان من
 المال النامى وتأثير
 المال النامى فى وجوب
 الزكاة عرف شرعا
 فمعنى كون الثنية علة
 للزكاة ان الثنية من
 جزئيات كون المال
 ناميا فيكون علة مؤثرة
 باعتبار ان الشارع
 اعتبر جنسه فى حكم
 وجوب الزكاة فالعلة
 فى الحقيقة النماء لا الثنية
 (منه)

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
 بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الامانع) كمتخالفه
 نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يقضى
 الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
 انه يقضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله
 تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق
 بل (بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل
 وهذا شبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحاً فإنه يكتفى بدلالة التميز
 ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعمله بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب
 الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال
 العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
 من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة
 وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى
 التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن
 الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب (الى)
 ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل
 بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثرا ونص
 او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة
 اعنى ايراد وصف بوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
 بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها
 بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي فى ذلك
 اعلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
 بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
 البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص (التعليل)
 الامانع ولكن لما لم يصح الابتياز لا بد من دليل يميز لعله عن سائر الاوصاف
 وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل
 التميز (من) بيان (كونه) اى النص (معللاً فى الجملة) اى لا يكون من
 النصوص التعبدية بل يكون معللاً عند الخصم ايضا ولو بعللة غير ما نقول
 او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعديدا فوجب اولا الزامه التعليل
ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل في هذا
النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة
والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص
المعلقة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة
التعيين كالاشارة والاحضار وجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن
شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى
قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين
وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يحز بيع حنطة
بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس
مال السلم بالاجاع فثبت ان نص الربوا معال في حق وجوب التعيين
اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة
بطريق دلالة الاجاع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
اشد تحقيقا من ربوا النسيئة لان فيه شبهته الفضل باعتبار مزية النقد
على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز ٤
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعي ٢ وفي العبارة اشارة
الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة
 بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار
حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير
مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال
ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى
بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

٤ لعدم الفائدة في
التعليل بها والفائدة
اثبات الحكم وفي التنقيح
هذا ليس بشيء اذ
الفائدة الفقهية ليست
الاثبات الحكم وفي
التلويح ان اريد
بالفائدة الفقهية
ما يكون له تعلق بالفقه
ونسب اليه فسرعت
للاذعان وزيادة
الاطمينان والاطلاع
على حكمة الصانع
كذلك وان اريد
المسئلة الفقهية فلا
نسلم ان التعليل لا يكون
الا لاجلها لجواز ان
يكون لفائدة اخرى
متعلقة بالشرع فلا
يلزم البعث قلنا نختار
الثاني لكن الكلام
في تعليل الفقيه وغير
اثبات الحكم بالنسبة
اليه من حيث هو فقيه
عبث ولنا ان نختار
الاول ونمنع ان التعقل
بالفقه من حيث هو فقه
ما هو غير اثبات الحكم
(منه)

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجع عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهبا الى انه مجرد وهم واما
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في الاستنباط العلة عندنا التأثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
(بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعى في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كائن العلم فانه ان اراد
عقده اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العلم وان اراد
اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجاع
مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
كمكاتب قتل وله مال يفي ببذل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا أدى بعض البذل فنقول اداء بعض البذل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)
اى العلة (بوجوه الاول الاجاع) كالصغر علة لولاية المال اجاعا فكذا
النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصرح واقرى مراتبه ما صرح
فيه بالعلية) نحو لعة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا
(ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان النفس
لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمرة والمضمرة انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع
موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعى يجوز
فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة
الثنائية وهى مقتصرة
عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير الحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة فيجوز
عليتها اتفاقا (منه)

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا
 فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية
 بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها
 فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور بعده (والا)
 اى وان لم يدل بوضعه (فايماء) وهوان يقتزن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره
 للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه (اى على التعليل) (دفع الاستبعاد) مثال
 العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكروا
 الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير
 البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدر في الجواب كانه قال ان عليه
 السلام واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
 محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
 كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظر نحو
 (حديث الخشمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله
 تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث
 (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم
 متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
 لشغل القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين
 في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفرس
 سهمان فانه فرق بين الفرس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
 (او) ذكر (احدهما) نحو القتال لا يرث حيث لم يقل وغير القتال يرث
 وتخصيص القتال بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
 القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة
 جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط
 المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فيبيعوا كيف
 شئتم فاختلف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن
 العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في آية
 السرقة والزنا ولا كون العلة معتدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز
 كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح
 اضافته اليها ولا تكون نائبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
 الزوجين الى ابيه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام

لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعها (بشرط الملازمة)
 اى ملازمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن
 السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلا بد
 ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بأن يكون
 الوصف والحكم الذى نعتبه من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم
 نحو ان يقال الصغر علة ثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق
 تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه
 من الضرورة فان العلة فى احدى صورتين الصغر وفى الاخرى الطواف
 فالعتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
 والحكم فى احدى صورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفتان
 لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة
 فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى
 فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجاوز القياس) لانها كاهلية
 الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى
 اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
 تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجاع اعتبار) عليه (نوعه)
 اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم) قيد
 الجنس بالقريب احترازا عن التأثير لمعنى الاول وانما اوجبه لانه
 بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
 فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
 بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع
 خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها
 فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
 علة لامطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقة وازافة النوع الى
 الوصف والحكم بمعنى من البيانى واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
 فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
 كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
 مثلا عجز الانسان عن الايمان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه
 تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل

٣ الوصف المعبر
 شرعاً بنص او اجاع
 هو المؤثر والمعتبر
 لا بنص ولا باجاع
 بل بترتب الحكم على
 وفقه فقط فى صورة
 فهو الملايم ان يثبت
 بنص او اجاع اعتبار
 عنه فى جنس الحكم
 او عكسه او جنسه
 فى جنسه وان لم يثبت
 فهو القريب الاول
 من امثلة الملايم
 كالتعليل بالصغر فى
 حل النكاح على
 المال فى الولاية فان
 الصغر معتبر فى جنس
 حكم الولاية
 بالاجاع (منه)
 بمعنى المناسبة لا بمعنى
 التأثير الذى سيجى
 (منه)

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والالتحاق بالانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع في النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح كالباكر الصغيرة بجماع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافية التركيب (والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر) اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو احدى عشر (للمركب) لان التركيب امارباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنوع في النوع والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تتركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تتركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تتركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و زاد البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجد الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فلمن ذلك عليه الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فلاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل (فحينئذ لا بد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلئ او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص
 فى الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس
 الذى يتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس
 فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل
 عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز
 التعليل بالقاصرة ولم يجوز كاسبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له
 (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب
 للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم فى الاتعام لان التعليل لا يتصور
 حينئذ كما يظهر لمن بالاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى
 (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه
 كالشهود فى النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم
 الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم)
 كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع
 بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى
 من الاصل الثابت بالنص او الاجاع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا
 (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجاع
 كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة
 او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس
 مثل ان يجعل اللواط سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية
 فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من
 علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام
 فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب استقبح بعدم دراية
 مراده **فصل** (ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذا فهم
 العوام كالواهم (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه)
 اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا
 (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس
 الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تميرا بين القياسين
 (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه
 التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

اي ذلك الدليل (اما الاثر) كافي الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل
ناسيا (او الاجاع) ٧ كافي الاستصناع (والضرورة) كافي طهارة الحيض
والآبار (او القياس الخفي وله) اي القياس الخفي (قيمان) الاول (ما قوى
تأثيره) الثاني (مظهر صحته وخفي فساد) اي اذا نظر اليه بأدنى نظري
صحته ثم اذا توهم حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلي ايضا (قيمان)
الاول (ماضع تأثيره) الثاني (مظهر فساد وخفي صحته واول الاول)
اي القسم الاول من الاستحسان (اولي من اول الثاني) اي القسم الاول
من القياس (وثاني الثاني) اي القسم الثاني من القياس (اولي من ثاني الاول)
اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي
بالركوع ٣ قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تؤدي بالركوع كما تؤدي بالسجود لمناسبة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالجواز بلا تعذر
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرابة مقصودة وانما
المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير
للكوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كالاينوب عن السجدة الصلواتية
وكالاينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف
الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور بغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعلنا بالصحة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلواتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)
تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقوي) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجاع
صار معارضا للنص
وهو قوله عليه
الصلاة والسلام
لا بيع ما ليس عندك
فان قلت الاجاع
خصص الحديث
قلت شرط التخصيص
الاتصال والاجاع
بعد حياة النبي عليه
الصلاة والسلام
والجواب النص
مخصوص بالسلم
قليل الاجاع فيجوز
بعده بالاجاع وشرط
القرآن في التخصيص
الاول (منه)
٣ ولهذا صح التعبير
عنه بالركوع في قوله
تعالى وخررا كما اي
سقط ساجدا (منه)
٦ مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من
اركان الصلاة
وموجبات التحريمة
(منه)
٩ ولقائل ان يقول
من شرط القياس ان
لا يغير حكم النص
وهنا قد تغير لانه
لم يتبق السجدة بعينها
واجبة في قوله عليه
الصلاة والسلام
السجدة على من تلاها
وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليلا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخبرى الاستحسان (وبين اخبرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بأن يتحد القياس الاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساد ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل (تبين صحته اقوى من العكس) لان المعبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لالباقية للعدول بها

٤ النص يخرج عن المبحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغير بدلالة النص والتعليل انما هو في الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آله فكذا الركوع (منه)

لان البائع هو المدعى

زيادة الثمن والمشتري

لا يدعى عليه شيئا في

الظاهر

٣ فيكون منكرافي

المعنى وهذا معنى خفي

وفيه ان الاستحسان

كيف يعارض نص

البينة على المدعى

واليمين على من انكر

٤ على خلاف القياس

وفيه ان هذا من الاحاد

فكيف يعارض

المشهور وهو قوله

عليه السلام البينة

الخ

٦ وعند محمد يتعدى

ايضا باعتبار ان كل

واحد منهما يدعى

عقد او ينكر الآخر

٧ اي لان دليل

الاستحسان اما النص

او الاجماع او

الضرورة وهي

اجماع ايضا والقياس

الخفي فلا اعتبار

للقياس في مقابلة هذه

الامور المذكورة

اذ من شرط صحته

عدم الدليل النص

(منه)

عن سنن القياس اللهم الادلالة اذا تساويا في الوجوه المعبرة مثاله ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري ٢ فقط قياسا
لانه المنكر ويمينها استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣
بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعض القبض فثبوته
بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تخالفا
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية
لاتنافى ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلاتفرقة بين
الجلي والخفي لان المدعى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه
الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي
الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توجه البعض من ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان
لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال
تخصيص العلة (لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس
لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(لعدمها) اي عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو
الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم
بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اي دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم)
كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شئ
من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه * وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين

التأثير في نفس الامر وتتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخضم
 اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
 لتخصيص العلة المؤثرة ببعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه
 الاعتراض (ويرد) اى يحجب عن النقض بأربع طريق اشار الى الاول بقوله
 (بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة
 علة للانقضاء فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن
 الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيال بل ظهرت النجاسة
 بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل
 الا بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما)
 اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة في صورة النقض)
 وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
 نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمنع الخلف فنوقض بالاستتباء
 فتمنع في الاستتباء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكى غير معقول
 ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
 في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستتباء والى الثالث بقوله (وبالحكم
 وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض) نحو القيام الى الصلاة مع
 خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين فنوقض
 بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع
 خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لان سلم عدم وجوب الوضوء
 في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع
 بقوله (وبالفرض وهو ان يقول الفرض) من هذا التعليل والحق الفرع
 بالاصل و(التسوية) بينهما في المعنى الواجب للحكم (وقد حصلت) التسوية
 فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم
 قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون
 ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستتباء فيرد بان الفرض
 التسوية بين السيلين وغيرها فانه حدث في السيلين لكن اذا استمر
 يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان
 الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما
 (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض
 بالاستتباء في الفرع
 لان ذلك وارد على
 الاصل المجمع عليه
 ايضا وهو السيلين
 (منه)

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقص مانع) من ثبوت الحكم
 (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
 مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا
 على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه
 المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف
 العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة
 فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول
 بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع
 المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خسة) لان للحكم
 ابتداء وتامًا ودوامًا وكذا للعلة ابتداء وتامًا ولا عبرة فيها للدوام بل
 التمام كاف لخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع
 الوتر في الرمي في المحسوسات وكيع الحر في الشرعيات (و) الثاني مانع
 (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكيع ما لا يملكه وهذان
 ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
 كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع
 (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
 (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاله وامن
 من الموت وكخيار العيب (فان قيل) ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
 وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع (قلنا) الحكم
 هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فاندمال مانع
 من تمام الحكم لحصول المقاومة اما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
 فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول
 عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا
 صار طبعًا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعًا من لزوم الحكم
 ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى
 للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزوم الروح (ثم
 عدمها) اى عدم العلة قديكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
 علة للملك فاذا اريد اخيار فقد عدمت (اول نقصانه) كالخارج النجس

٩ من لم يقل بتخصيص
 العلة لم يعد مانعًا
 ابتداء الحكم منها
 وعلى هذا كل ما جعله
 الفريق الاول مانعًا
 لثبوت الحكم جمل
 الفريق الثانى مانعًا
 بتمام العلة وعلى هذا
 الاصل يدور الكلام
 بين الفريقين (منه)

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة
وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدنه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقيق اوصاف العلة من التأثير وغيره
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة
(في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ما ذكرته من الوصف علة او صالح
للعلة واختلف في قبولها في نفس الحجة فقل القياس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد
في الجامع من ظن العلية والالادي الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى
اللب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان
الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان يكون العلة هي الوصف الذي
ذكره وان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة
(في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته
لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا
ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة
(في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته
(واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية)
عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي
تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم
ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي
يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (للحكم)
بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته)
اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ٧
ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الاتيام
دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد العرض كما هو
عندنا (ولاوردوله) اي لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها
كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائباً عنه (الرابع

٧ الشافعي يوجب
الفرقة في اسلام
احد الزوجين في غير
المدخول بهما من غير
توقف على قضا
القاضي كرده
احدها

فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس (متعلق بالمحلية) للنص على خلافه (تعليل للمنع (ويرد) اى يحجب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (ويرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد) ذلك فى الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذا السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعىا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصده به عدم وقوع الخطب فى البحث والافهوا نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعارض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليل ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعينم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعينم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجري ايضا (في علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين ﴿فان قيل﴾ في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان ﴿اجيب﴾ بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم ﴿اجيب﴾ بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الاحتمال اتما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تثلثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثلثه بعد اكماله زيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجاءا

فتعين الثاني وهو الوجوب بالندر والشروع جميعا وهو نقيض حكم
 المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
 صلاة النقل بالشروع وهو نقيض ما أثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
 (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس
 جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه
 بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
 المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفى
 دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
 ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
 اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعنى صلاة النقل
 انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف
 على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة
 لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم)
 الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المصحح ركن في الوضوء فيسن تليثه كالغسل
 فنقول المصحح فلا يسن تليثه كما في الخلف (او) ثبت نقيض الحكم لكن
 لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزيج صغيرة لا اب لها ولا جد
 لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة
 الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فاعلة هى
 قصور الشفقة لا الصغر والالم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت
 مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقه في نقض الحكم تغيير
 هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
 الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا
 النوع من المعاوضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما)
 اى حكما (يستلزمه) اى التقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت
 فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
 فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد
 فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما
 آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت
 القسيل الترجيح كاسيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تجبه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لايمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين ٩ فان جلد المسائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غاية وجب فى الثيب ايضا غاية فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا للرجم فالشرع ماوجب فوق جلد المائة الا للرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع ثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي علية) اى علية ما ثبت المعلل علية (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم (منه)

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت
الحكم بعلة شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل
الجنس بالجنس مكمل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخنطة فيعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفتين وجريان
الربوا فيهما مختلف فيه فتل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف
المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان
قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعارض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل
منها يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وتثبت
صحة علية وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل
بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل الخ (اما
بصرح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل به غالبا

ثلاث مرّات لا يمكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة بان يقال لانسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة في القرآن والركوع والسجود لكن الفصل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرير لان تكميله بالا ٩ التي تقع في غير محل الفرض وفي مسح الرأس المحل الذي هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فحقن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرّات تمنع هذا في الاصل (منه)

فلا ينافي القصاص كالكثرة بالحرق فيجواب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة المعلن (على غير مراده) اي المعلن كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلن يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرّات ٦ والسائل يحمله على جعله بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلن مراده لم يمكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلن بتعليقه (ابطال ما يتوهم) المعلن (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلن ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالعقب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت (المعلن) (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تنجم مع المذكورة نقيض حكم المعلن كقوله المرافق لا تفصل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني ٩ انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية لغسل لم يرد الامنعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) اي القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اي انتقال القائس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنقول اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشوف في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشوف في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتفالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه
حكم القياس والا يكون حشا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة
اربعة اشار الى الاول بقوله (امان علة الى) علة (اخرى لاثبات) (العلة
(الاولى) وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل
لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا
قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فما انكره الخصم احتاج الى اثباته ٧ والى الثاني بقوله (او) من علة الى
اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة
لولا يمكن دفعهما ببيان الملايعة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة
الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه
بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع
بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد
الكنسابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص
واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى
(كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة
الاولى بالعلة كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وهذا ان القسمين انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى
رتبة المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل
الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافعلة اخرى (والكل
صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزوه بعضهم لان الغرض
اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاء آخرون لانه لما لم يثبت الحكم
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظر (ف قيل) بناء على هذا الاختلاف
(قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
حبت قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القيل (وقيل لا)
قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيها اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل
الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل

٣ ان الغاية المذكورة
في الآية غاية للفعل
والغاية لا تدخل
تحت المغييا فلا يدخل
المرافق في الفعل
والسائل يريدانها
غاية للاسقاط فلا
تدخل في الاسقاط
فتبقى داخلة في
الفعل فلو صرح
بالمقدمة المطوية
لتعين شقها
(منه)

٧ بان يقال التسليط
هو التمكين والتمكين
اثبات الممكنة والمودع
بالايداع اثبت له
الممكنة لانه قرب
المحل وازال المانع
(منه)

٤ بان يقال لو انتقض
فيكون نقصانه
بثبوت الحرية بوجه
فلا يحتمل الكتابة
الفسخ وهو خلاف
الاجماع
(منه)

على تليس ربما يشتهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القليل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح ووجه ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب ﴿ تذييب ﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يتحج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استحباب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجب (ثم شك) اى وقع الشك (في بقاءه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرائع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان التاسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا في الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حق قبل الشهادة بانه
كان ملكا للمدعى
ويحكم به على الملك
في الحال (منه)

للعواه ﴿فان قيل﴾ ان قام الدليل على حجته لزم شمول الوجود والالزم شمول
العدم ﴿اجيب﴾ بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم
دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدال
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره ﴿واعترض﴾ بانه ان اريد عدم الدلالة
قطعا فلانزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموعة خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم الظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع ﴿اقول﴾ الجواب ان البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم
اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرايع
بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى
عليه الصلاة والسلام تواتر نقلها وتواطى جمع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ﴿فان قيل﴾ هذا انما يصح فيما بعد
وفاته وما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير ﴿قلنا﴾ قد تقرر في مباحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجهه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان
النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لينه
قطعا لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء
في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل عنه ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان
للاثبات ما لم يكن والالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
على اربعة اوجه * الاول عند القطع بعدم المغير بحسب او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث
لا يستغنى عن علة
الوجود فكذا الباقي
لا يستغنى عن علة البقاء
ولانسلم انه يكفي في
الدوام علة الوجود
لجواز ان يدوم علة
وجود زيد ولا يدوم
زيد سلمنا لكن لانسلم
ان دوامه ليس بمتجدد
لانه تضمنه ازمنة
متجددة متجدد (منه)

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المعير بالاجتهاد ويصح لا بداء العذر لاجبة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد * الثالث قبل التأمل في طلب الغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلاسؤال وتحجر * الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاده) اى ذلك الغير (محق) في كلامه (بالدليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كاسيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب مامر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تميها للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كالا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى) (ففى) معارضة (الكتاب) (والسنة) (السنة) (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودها والشارع منز

٢ ولودفع التعارض
بان عمل باحدهما دون
الآخر يلزم الترجيح
بلا مرجح او بهما
لا اجتماع النقيضان وان
لم يعمل بهما لارتفاع
(منه)

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر جئنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد المخلص) فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فلا يتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقطا آيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الأدنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المسائل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءته (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الأئمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كاسيأتى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدةتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين باربع وكوعات واربع سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كافي سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وماروى انه عليه الصلاة والسلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
 من مالى الا هذه الحمرات وايضا روى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلاة
 والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه الصلاة
 والسلام اباحها فأوجب ذلك اشتباها في لحمه فيلزم منه الاشتباه في سؤره لان
 لعابه متولد منه فأخذ حكمه ﴿فان قيل﴾ ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة
 حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه ﴿قلنا﴾ هو معارض بضرورة الاختلاط
 والطواف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ
 الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والتنجاسة لا يورث الاشتباه كما
 اذا خبر عدل بطهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة لحمه
 ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء فيه من الضرورة والبلوى
 اذا الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل
 المضائق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة
 حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
 بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه
 حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب
 ان المعارض بعد ما عارض نقل هذا الكلام * واما الآثار فقول ابن عمر
 ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه
 لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكل للضرورة
 في سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اوليته في اصح الروايتين وان روى عن
 محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرور لاختلاطه ولا يعرقه الطاهر
 في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقليل الشك في طهارته اذ لو كان
 طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد
 استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد
 وهو ان يحكم بأن لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
 ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستزامه الحكم بزوال الحدث واهدار
 دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو)
 اى التعارض في الكتاب والسنة (اما بين آيتين او قرأتين في آية واحدة)
 كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاولى
 تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين او فعلين

او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه
وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى
يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل
وترجح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (اما من قبل الحكم والحال
او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم
الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعين المبرهنين
او بان يحمل على تغييره) اى تغير حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين دنيويا
والآخر اخرويا (كافى آيتى اليمين) فى البقرة لا يؤخذ كم الله بالغوى فى ايمانكم
ولكن يؤخذ كم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم الايمان * فالاولى
تقتضى المؤاخذه بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية
تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصديق
فيندفع بأن المؤاخذه التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة
مطلقها فيصرف لاطلاقها الى الاخرية ولان المنوط بالعزيمة وهو
العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى) وهو المخلص
من قبل الحال (فبان يحمل كل) من الدليلين (على حال حل قراءة التخييف
والتشديد فى) قوله تعالى ولا تقربوهن (حتى يطهرن على) حال انقطاع
الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخييف توجب الحل
بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف
على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فبأقل منها يحتمل العود فاحتج الى الاغتسال
لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف
زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف زمان
(الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد
صريحا (فالتأخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى
واولات الاحال اجلهن ان يضعن جلهن والاخرى والذين يتوفون منكم
الآية وقد سبق فى بحث العام (او دلالة كالحاظ يؤخر عن المبيع نقلا بالحديث)
وهو قوله عليه الصلاة والسلام ما جمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام
الحلال (وعقلا بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر التغير) وهو المراد بتكرر النسخ
فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى الاصل

٩ فلو كان وجوب
الكفارة ايضا منوطا
بالعزيمة لما وجب
الكفارة فى اليمين
هازلا لانتهاء العزيمة
فى الهزل (منه)

من عمومها ما ليس
بمباح فقد ثبت الاباحة
الشرعية في الكل
وتكرر النسخ حقيقة
وذلك اذا تقدم
الحاضر على المبيح فان
الحاضر رافع الاباحة
الشرعية والمبيح رافع
الحظر فيتكرر النسخ
(منه)

٤ المراد من المثبت
ما ثبت امرا عارضا
وبالنسبة الى ما ينفيه
ويبقى الامر الاول
على ما كان عليه (منه)
٢ بان أخذ الماء من
نهر جار وحفظه
ولم يغيب عنه يكون
عارفا بطهارته بدليل
يوجب العلم لا بظاهر
الحال ويحتمل ان
تكون الطهارة بناء
على ظاهر الحال فلا
يكون مثل الاثبات
(منه)

٨ مما يعرف بدليل
يكون اقرب الى
الصدق فتقبل
الشهادة عليه والا
لا تقبل (منه)

٩ وانما يترجح المثبت

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى وان
من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغیره
المبيح المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير
فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافي لما مر) من لزوم تكرار
التغير لان النافي لو جعل مؤخرا لغیر المثبت المغير للنفي الاصلى وعن عيسى
ابن ابان ان النفي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتج الى بيان ضابط
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبني على العدم
الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين
ينظر ليتين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان
عرف به (فقل المثبت) اى فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح
بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان
يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك
النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى
فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا خبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة ٩ على النفي
(واما في) معارضة (القياس) عطف على قوله ففي الكتاب
(فلانسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم
(ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كافي النصين حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل
فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الآتى (بل) الواجب
على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة
قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالتعارضان لا يبقيان جهة في اصابة
الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل عليه فيرجح عليه (واما

الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالجبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زدعاياه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدر يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كتر جيم النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كتر جيم المشهور على الآحاد وفي المروي كتر جيم المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كتر جيم ما لم ثبت انكار لروايته على ما ثبت (والحكم) كتر جيم الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كتر جيم ما يوافق لقياس على ما لا يوافق له ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كعدم الاصل واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريده على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معطلا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتهما كالمقصودة والمجموع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

• لانه يعتمد الدليل
بخلاف النافي وكان
اقرب الى الصدق
ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون
النفي (منه)

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقتاعى الاعتبارى والثبوتى
من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح
محاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان
والقياس) اذا الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التأثير اذ العبرة بالتأثير لا بالوضوح والخفا لان القياس انما صار حجة
بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة
فان لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى
قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير
بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه ثبوت تأثيره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالتفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين ولذا جازا الحج بمطلق
النية ونية التفل عنده وتأدى الزكاة عندهبة جميع المال من الفقير او تصدقه
(والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا)
فى مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول
الشافعى (انه ركن فيسن تكراره كالفعل) اذ يشهد التأثير المسح فى عدم
التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجيرة ولا يشهد لتأثير
الركن فى التكرار الا الفسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا
الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية العلم نعم هذا
قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف
 (كقولنا فى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل
 ما ليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)
 لان المضمضة متكررة وليست بركن * اعلم ان التعاض كما يقع بين الاقيسة
 فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
 ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سبب الترجيح
 (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى)
 اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول
 بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير
 بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله تعالى
 اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
 عدلين لا آخروا ليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله
 (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
 بنفسه فلورجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم
 رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء
 النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة ﴿فان قلت﴾
 ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
 حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن ﴿قلت﴾ قد اشير
 فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
 الى وصف تقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم
 بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك
 فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بحسب الشارع والافكما ان العبادة
 حال الامساك فكذلك الكثرة ﴿تذيل﴾ كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
 بالادلة الفاسدة وسماءه تذييلاتكميلا للمقصود كذلك ختم بمحاث الترجيحات
 المقبولة بمحاث المردودة وسماءه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال
 (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية
 (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
 شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين
 أو وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزاد قوة بكثرتها) اي كثرة الاشباه (كلاصول) كما يزاد بكثرة
 الاصول (قلنا الاشباه علل) اي اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها
 اي كثرة العلل) (لاتوجت ترجيحها) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة
 (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
 قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاصناف متعددة اذ كل
 شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
 الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
 وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما
 لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
 القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما
 من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل
 شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه
 الفاسدة (عموم الوصف) الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي
 التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
 وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
 والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
 لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل
 الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطاً منه (راجع على العام عنده)
 لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف
 يصح هذا) اي جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان
 خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما
 كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف
 العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد
 (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة
 قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول
 (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية
 المتعدية بلامرية (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة
 البسطة كالثنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط
 وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا بالصورة) يعني
 ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاین هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الجاصل ﴿فان قيل﴾ اى سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكتر جميع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوى من الليل ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ﴿اجيب﴾ بان السرفه ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشتهر) اى ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد علتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثانى

من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان في مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق
بالاحكام العلل
والاسباب والشروط
والعلامات فان الحكم
يتعلق بالعلة تعلق
الوجوب وبالشروط
تعلق الوجود
وبالسبب تعلق
الافضاء وبالعلامة
تعلق المعرفة فالاحكام
تتعلق بالكل (منه)

٩ يعني ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به الخطاب وهو هنا الكلام النفسى الازلى واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به افهام من هو متهي للفهم قال لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهي للعلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو متهي للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصد به من هو متهي للفهم فلا يطرده قال يسمى الكلام في الازل خطابا لانه تقصد به الافهام في الجملة (منه)

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه * الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعلوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا في تناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرده فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيده والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لاهو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي و) الثانى (وضعى اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثره) اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذى هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كمالك المتعة ومالك المنفعة وثبوت الدين في الزمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة في الدنيا كتفريغ الزمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخرى) اى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعبر في مفهوم الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الزمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخرى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ فان صحة العبادة
كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر
في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود
الديني وهو تفريغ
الذمة وان كان يتبعها
الثواب مثلا
٨ فان الوجوب كون
الفعل بحيث لو أتى به
يثاب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو
المقصود الاخرى
وهو الثواب بالفعل
والعقاب بالترك وان
كان يتبعه المقصود
الديني كتفريغ
الذمة (منه)
٤ بأن يكون عدم ايصاله
اليه من جهة خلل في
اركانه وشرائطه
(منه)
فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو
الفعل لانفس الحكم
وانما يطلق عليهما
لفظ الحكم لثبوتهما
بخطاب الشرع (منه)

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الخمر على
حكمه اخروية ﴿ فان قيل ﴾ ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة ﴿ قلنا ﴾
لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي في حكم
المستثنى كما سيجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)
وذلك لان المقصود الديني في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كمالك الرقبة في البيع ومالك المتعة في النكاح ومالك المنفعة في الاجارة واللينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فيكون الفعل
موصلا الى المقصود الديني كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لا يوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لاوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لاناخذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاقد فليتأمل (والثاني) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخرية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهي ما شرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان ابتاؤه راجحا
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك
(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة
(واجب و) ان كان ابتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه
السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
ال خلفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين
(فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله
فان كان ابتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتائه (فمع المنع)

من الايتاء (حرم وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الايتاء
 والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقريته ان الكلام
 في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو
 ذلك (فباح) (فان قلت) جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية
 وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك (اجيب) بانه
 يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففي الرجحان
 والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب (فان قلت) قد يكون الوجوب
 والحرمه ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة
 الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطى الثابتة بالطلاق (اجيب) بانها من
 صفاته ايضا اذا لانتفاع والوطى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم
 صفة لفعل المكلف واثر له (فان قلت) عدم المباح من قبيل الحكم التكليفى غير
 صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام فى الاباحة (قلت) ذلك
 من باب التغليب (فان قلت) لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تنصف بهذه
 الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
 بالعزيمة (قلت) اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
 المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها
 مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا
 فى الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة اوحرام تستوجب العقاب والثانى كون
 الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات
 ولا يكتفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
 الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه
 الى الخاص والعام والمشارك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية
 التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها
 ليست اولا وبالذات كفى العزيمة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الخفة المبنية
 على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات
 الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
 لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكروه) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر
 (مستخفاه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل
 الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق)

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته)
 ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر
 العشاء ومقدار الرابع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره
 بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الآحاد) لان رد
 خبر الواحد والقياس بدعة (لان كان مأولا) فانه لا يفسق ولا يضل لان
 التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد
 حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه
 (وحكمه للزوم على كل) أي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل
 البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن للزوم على كل لما اثموا بالترك (فان
 قيل) رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام (قلنا) ليس رفع الحكم
 مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع
 شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط
 بفعل البعض (قلنا) فلان سلم للزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء
 الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما
 في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (اكل احدا لا بصدوره منه
 ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار
 الاغراض عما عداه والتوجيه اليه في الصلاة (وحكمه للزوم على من فرض
 عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم
 من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما
 وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها
 معلوم ومن حيث تعد ما صدق عليه مبهم ونخبر فيه ومعنى وجوبه وجوب
 تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخيره التخيير
 في ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن
 بتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لا يلزم
 الاعمال) أي لاعمالا (فهو كالفرض العملي الا في الفوت) أي فوت الجواز
 بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق
 ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب
 (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون
 ابتاؤه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلاة

والسنة على ثلاثة
اقسام سنة مؤكدة
وسنة زائدة وسنة
هدى فالاولى ما
واظب عليه رسول
الله صلى الله تعالى
عليه وسلم مع تركه
مرة او مرتين
وفي آياته ثواب
تركه اساءة وكرهه
وعتاب لاعقاب
وهي مثل السنن
الرواتب والنكاح
والثانية هي ما لم
يواظب عليه السلام
على ذلك وفي آياته
ثواب وليس تركه
شيء والثالثة هي
التي من شعائر الدين
كالاذان والاقامة
والختان وفي آياته
ثواب اكثر من ثواب
المؤكدة وفي تركه
نوع عقوبة دون
عقوبة الواجب
فكل سنة هدى
سنة مؤكدة من غير
عكس (منه)

واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق
العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضل
وكرمه وبتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه
حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون
التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم
(والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي مكمل الدين (وتاركها) مسيء
(يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن
الرواتب ولذا لو تركها قوم او اهل بلدة عوتبوا وان اصرروا قوتلوا وهي
التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانية سنة (الزوائد
وتاركها لا يستحقه) اي اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة النبي عليه
السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان
وغيره لا بأس (ومطلقها) اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق
عندنا) اي شامل لسنة النبي عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي
فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على
الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم
عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة (والنفل يثاب
فاعله عليه) اي يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر
والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه
واحيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل
تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى
فاقرأوا ما ينشرون من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى
لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي (وهو دون) سنن
(الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه
الصلاة والسلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى
يجب المضى فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم
وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة
الوعد فيكون ادنى حالا بما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
وصيانتة عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار
 لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلاة الوقتية
 ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتانها
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله
 العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه)
 كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير
 ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدم محله ككصب الماء
 وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى
 يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة
 بسطه فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو
 (الى الحل اقرب) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق
 بينهما من وجهين * الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى
 اكثر من الاول * والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان
 الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سننى لم تنله شفاعتى ﴿ فان قلت ﴾ كيف
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى
 ﴿ قلت ﴾ المننى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من
 الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه
 الرسول عليه الصلاة والسلام بسبب كمال شفقتة لامته العصاة اللهم
 لا تجملنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام
 عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن)
 لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض
 (و) القسم (الثانى رخصة ٩ وهى ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى)
 انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق
 بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز) يطلق عليهما اسم الرخصة
 مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من
 الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة
 فحقيقة والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق
 بكونها رخصة والافغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمى ما يعتبر
 فيه اولا بالذات
 المقصد الاخرية
 هو ان لا يكون
 حكما اصليا بل
 يكون مبنيا على
 اعذار العباد قسمى
 رخصة ويقابلها
 العزيمة فحرمة اجراء
 كلمة الكفر على
 اللسان عزيمة لانه
 حكم اصلى وباصلها
 للمكروه رخصة لانه
 غير اصلى بل هو
 مبنى على اعذار
 العباد (منه)

الى غير محلها بل كان نسحا فاتم في المجازية والافغيره (اما الاول فاستبج
مع قيام المحرم والحرمة) ﴿فان قيل﴾ يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة
والاباحة في شيء واحد ﴿اجيب﴾ بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة
المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء
المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مظمن الايمان) وكافطار المكره
في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة
كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما
في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما
الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر
اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة ظراب
البنية ومعنى بزهاق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل
نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع
الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله
غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام عليهم بل بشر
بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام
ولو قتل لا يكون مثابا لانه اتى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي
بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو
الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فاستبج مع قيام سبب)
للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق
الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينا في حكمه الآتي ﴿فان قيل﴾ المحرم قائم
في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني ﴿قلنا﴾
العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك
فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور
فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها
(كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو
شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فن شهد
منكم الشهر فليصمه لم اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب
الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة

فيه ان الحرام ممنوع
التعرض وهذا ليس
ممنوع التعرض فلا
يكون حراما وهذا
ليس الا فرق لفظي
(منه)

اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
 حاصل في العزيمة ايضا فلاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
 ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فلاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة
 كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صرفت كان آثما لتفويت نفسه
 بمأثرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكروه
 على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه
 الظالم والمكروه في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجروا انما
 كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم
 لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة حكما اصليا في حق
 المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع
 المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
 الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة
 مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا)
 اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه
 اى يجبره من الحراك جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط
 قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم
 من الاشياء الشاقة كتعين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء
 الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة
 فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
 شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا
 والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
 الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
 (فما سقط عنا) مع مشروعيتها لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض
 الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن
 حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
 فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم)
 فانه بيع والاحل في البيع ان يلاقى الاعيان لنهيهم عليه الصلاة والسلام
 عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا أصلا (وكالحرم والميتة المضطر
والمكره) فان حرمة تناوئهما ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على النفس
حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم
بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خوفاً فيعذر بالجهل كذا ذكره
الامام الاسيبجاني * قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي
ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل ﴿ اقول ﴾ فيه
بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان
يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت
التحرية في حالة الاحتيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة
على ما كانت عليه ﴿ فان قيل ﴾ استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته ﴿ اجيب ﴾ بانه ليس استثناء
من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليلهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجد آخر وهو ان حرمة الحر
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرية الخبث ولا صيانة للبعض
عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فتمام
المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك
القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لرسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل
التملك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو
القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته
اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد
مطلقا كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد
من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة
وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة
المضطر فبالنص
للاستثناء واما في
المكره فلان فيه نوع
اضطرار اذا كان
مجبأ اذ فيه خوف
تلف النفس كحالة
الخمسة فيكون
داخلا تحت النص
بدلالة او بابت بدلالة
النص ان اقتصر
الاضطرار بالخمسة
لما فيه من الخوف
المذكور ايضا والله
اعلم (منه)

فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الإقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته ﴿فان قيل﴾ اكمال
العساة ان كان اشق فتوابه اكثر فيفيد التخير ﴿اجيب﴾ بان الثواب
الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
لليسر ابتداء وكان من قيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهراً وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طارياً على طهارة كاملة كما في المسح على
الجيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعاً للحدث السارى الى القدم وان
الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملاً في الرجل مادامت
مسترة بالخف وجعله مانعاً من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى
حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعية فيه)
وقد بينا ذلك في الصور المذكورة ﴿فان قيل﴾ قد صرح الفقهاء بأن من رأى
المسح ولم يمسح آخذاً بالعزيمة ثاب ولا ثواب في غير المشروع ﴿قلنا﴾ العزيمة
لم تبق مشروعة مادام متخففاً والثواب باعتبار النزاع والغسل (واما
الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثانى اما التكليفي ولما كان فيه
نوع خفياً عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول
صفته) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفي
(فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو
الحكم التكليفي (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه)
اى في الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثراً فيه (فان اوصل) المتعلق
(اليه) اى الى الآخر (في الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه
(فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط
والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على
وجوده (فعلامه * اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل في قوامه فيكون
جزأه وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل
(وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى
يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك
 الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا
 ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء
 ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد ما يكون
 خارجا عن الشيء بحيث لا يتنى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا يتنى بانتفائه حكم
 ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
 اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يتنى حكم المركب
 بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى
 اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة
 في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى
 يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل في المركب منه ومن
 الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
 كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القليل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان
 على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى
 ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهى لغة المغير كالمرض
 لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي
 سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من
 الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فايضاف اليه وجوب
 الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف
 اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوها ودخلت العلة
 الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة
 للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جازا تخلف لما صح
 الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع
 العلة للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و (جوز التراخي) اى تراخي الحكم
 عن العلة * اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا للمعلول
 يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا
 لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكتر لان الشرعية منزلة
 منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاولة كفسخ البيع
 والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قل ان القول
 بالتقارن يمنع اداء
 النصاب الى الفقير
 لتقارن الغناء الاداء
 قلنا الغناء بدوام
 اليد والمال يصير
 زكاة تأييدا لليد
 لما عرفت ان الصدقة
 تقع اولا في كيف
 الرحمن فالمقارنة
 ممنوعة (منه)

فالهعرض لايتبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معالزم وجود المعلول بلاعلة
 وخلق العلة عن المعلول قلنا اولابعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل
 النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
 معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم * وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
 اعيانا لا امرضا * وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له
 لوجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولو سلم ان مورد
 الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما
 وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير
 ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة
 اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد
 الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى
 وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى للحكم هذا
 تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (في)
 اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يترأخى) الحكم (عنها) اى عن
 العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
 (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة
 (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل
 بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا
 جنس تحتها انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبى فعلى الاول اما ان يستند
 الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
 فان استند فاما ان يترأخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس
 اعنى علة اسما ومعنى لاحكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب
 وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى
 وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة
 بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى
 حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة
 (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق
 المشتري موقوفا لا كقبل البيع ويحدث به من خلف لا يبيع لاحكما لتراخيه
 الى اجازة المالك وعندها ثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

المتصلة والمنفصلة لا يقتصر ا فيظهر كونه علة لاسبيا اذ السبب لا يستند
 اليه الحكم ﴿فان قيل﴾ هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها
 لما منع ﴿قلنا﴾ ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع
 (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لما سبق في مباحث
 مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على
 السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذ ازال وجب الحكم به
 من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا
 لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان
 يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث
 بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة
 بالمال وجر المريض عن التسرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة
 والوصية والمحابة ومؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به
 حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لتراخي الآلام
 المفضي الى الموت صار بمنزلة العلة (والجرح) المفضي الى الهلاك
 بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمي) المفضي اليه بواسطة
 المضى في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة
 علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتزكية عند الامام)
 ابي حنيفة فانها موجبة لا يجاب الشهادة بزنا المحسن الحكم بالرجم فيضمن
 المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا
 الوجه فتضمن الشهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة
 تخلل قضاء القاضي وقالوا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا
 لا ضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر
 انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم
 على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبيه السبب
 (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
 للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جواز
 ابو يوسف في النذر بالصلاة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي
 وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لا يجاب
 العبد بايجاب الله تعالى وشبيهه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرج عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صرح تعجيل الاجرة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشيبه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق بتحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا تضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواسة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف الغناء بالحولان وشيبه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف الغناء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان الغناء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٧ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصاته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ حكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ٤ ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعق لكن شري القريب وملكه وضع شرعاه ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذا توسط بنفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كما خرج جزئيا) اى العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العقق اما القربة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العقق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العقق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اى لو كان النصاب

سببا حقيقيا لم يجز

الاداء لانه قبل العلة

(منه)

٤ جواب عما يقال

اضافته اليها غير

كافية بل لابد من

وضعه له ولا وضع

ههنا لا بين الشري

والعق ولا بين الملك

والعق كالا وضع

بين الشري وملك

المتعة (منه)

للعق الكل لاكل واحد فان الموضوع للعق شرعا ملك القريب لامطلق
 الملك كاسبق اماناخر الملك فكشري الثابت قرابته فامشترى معق حتى
 يصح نية الكفارة عند الشري لا بعده اذ لا تراخي الحكم عنه واما تأخر
 القرابة فكعدوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه
 فاندعى معق وغارم نسيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
 بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسماو حكما)
 لامعنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعوا اليه كالسفر المطلق
 والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث
 ودواعى الوطى حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح
 لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع
 الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع
 والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المشقة
 وخروج النجس والوطى وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم
 (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببته او ابغضته
 فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها
 فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي
 لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى
 لاقامة الداعى مقام المدعوا اليه اقامة الدليل مقام المدلول احدا مور ثلاثة
 (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كفى النوم والنكاح
 والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة
 العلة مع امكانه كفى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كفى العبادات
 ودواعى الوطى فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط
 على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
 بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع
 الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
 (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفاله شبهة العلة (كاحد وصفين
 تركبت منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من
 الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه
 مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه
 وهو قريب احدهما
 فانه يعتق عليه ولا
 يغرم لشريكه قلت
 الملك ههنا آخر
 الوصفين وجودا
 وقد حصل لا يصنع
 فلا يضاف الى
 الضمان (منه)

هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسبة لانه شبهة
الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعر وهذا بخلاف
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم هو قوله عليه الصلاة
والسلام اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو
عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود
ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له
شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر ﴿واعترض عليه﴾ بانه يخالف
لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ﴿واجيب﴾ بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة
ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع
فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه
بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجي
امثله لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو
في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب
نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطاح لمعنيين فاشار
الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اي بلا وضع له وتأثير فيه
وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه
لكن لا يكون الغرض من وضعه كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه
سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو
الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله
(وقد يطلق) اي السبب (على كل ما دل السمع على كونه معر فالحكم شرعي)
وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنده من
اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان ككلمها او بعضها علة
كما للعقوبات (وهو) اي السبب اربعة لان افضاء ما في الحال او في المال
والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم
فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما على اولا والثاني سبب حقيقي والاول
ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوبه غير موضوع لم تخلل لم يوضع له
 فسبب له شبهة العلة فيبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيني
 وهو طريق الحكم بلا انضيااف وجوب او وجود اليه) اي وجوب الحكم
 او وجوده (وضعا) متعلق بالانضيااف (وبلا تعقل التأثير في الحكم) كما
 يعقل في سائر اقسام السبب اختز بقوله طريق الحكم عن العلامة
 واخرج بقوله بلا انضيااف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
 وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
 ليدخل فيه مثل انضيااف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لاعلة وبقوله
 وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته
 فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلانضيااف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
 كما سيجي تحقيقه واما الثاني فلانضيااف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
 لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجود العلة ظاهرا
 كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المفضى يتوسط
 عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة القود ووضع
 الحجر واشراح الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
 واما الشبهة ففي المجازى لان شبهة العلة المآلية تقتضى شبهة التأثير بلا مربة
 وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب
 الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
 في الغنيمۃ الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
 فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود
 وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم
 دل على الصيد لان ازالة الامن جنسية في حقه لالتزامه اياه فدلائل
 مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الالدة
 في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
 صار كما اخذه فارس له اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم
 لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
 كالوقوفه وانما اوجبوا الضمان على الساعى استمسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صيبا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع
 (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما
 اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
 في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض
 ثمرتها لتأكل) انت (اولئاكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ
 باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثانى فلا ينقطع
 الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما
 اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
 فتعذر الترجيح واما اذا قال لاأكل فيضمن عاقبته لانه صار مستعملا له
 بمنزلة الآلة فتلغه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص
 والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
 المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسباب (وحكمه ان يضاف
 اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
 (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف
 فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف
 ماتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالتقصاص
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه
 مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
 فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم
 القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب
 (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتاعنده على صحة التراخي) ككونه
 ايجادا لشرط العلة (او ثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع
 للمخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتمدى) لانه لما انتقص فيه معنى
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
 عنده على صحة التراخي (كخنزير البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه
 طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقله الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان
الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك
بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه
نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير
موضوع لم تخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة
بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى
حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة
ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به
افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به
لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا
قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشرط التي في حكم العلة واجيب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا اوسيبيا باعتار رفع المانع والافضاء
كافي كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة اوسبيا وعلة وشرطا
بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن
في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختارى مباح
هو المشى دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم
مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو
كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق
باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد
النكاح بل للتربية ولا لافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه
غير متقوم واما الشهادة فموضوعة للحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك
الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع
للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم
(يفضى اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب
مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة
اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالطلاق والاعتاق والنذر
المعلقة) صفة الكل فان كل واحدا اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزاء)

الحال لم يجوز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث
لانه اداء قيل وجود
السبب وجوزنا
التعليق بالملك في
الطلاق والعناق لان
المعلق ليس بسبب في
الحال ولا يحتاج الى
المحل عند التعلق
خلافًا للشافعي
لانهما سببان في معنى
العمة هذه (منه)
حتى وجب على
الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة
حال هلاكها ولو لم
يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه
الاحكام كما لا تصح
قبل القبض وايضا
ان الغاصب اذا باع
المغضوب فضمنه
المالك قيمته جاز بيعه
فيكون للقيمة شبهة
الثبوت (منه)
هذه ثمرة اختلاف
فعدنا يبطله وعنده
لا صورة النزاع
ما اذا قال لامرأته ان
دخلت الدر فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها
ثلاثا فتزوجت بزواج ٩

يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لاحققي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دأب بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى
هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بازوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المغضوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه
بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
الفوات حيث لم يثبت من وجه كان عرضية الثبوت فكذا سببه ليكون
السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
لحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالاتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل
فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتجيز الثلاث يبطل التعليق) اي
تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا فرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يبطله) اي حينئذ لا يبطل تجيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة
بتزوجها فيقع لوتزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداءه المحل فبقاؤه

وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها
ثلاثا قلنا مامرا ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة
ملك الطلاق وصحته وليس لشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافي لها زوال
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز
التعليق) للطلاق والعناق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولان المعلق
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر
وجزاء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها ثبوت الحكم بالايجاب في وقته لالمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير
اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

آخر ودخل بهائم
عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق (منه)
يعني ان تزوجتك فانت
طالق يقتضي ان لا
يكون المحل ثابتا في
المحال لان التعليق
ابدا لا يكون الا لامر
مستوجد (منه)
مثلا الطلاق المعلق
بالتزوج هو ممتنع
الثبوت في الحال لانه
قبل وجود علته وهو
النكاح فيمتنع شبهة
ثبوته ايضا بخلاف
المعلق بغيره اذ لا مانع
فيه عن شبهة الثبوت
فيستدعى محلا بخلاف
الاول فافترقا (منه)

ومفضيا اليه ﴿واعترض عليه﴾ بأنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنبية انت طالق ﴿واجيب﴾ بأنه لما كان مرجو الوصول
بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغا
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (واعلم ان الكل من الاحكام) لما ذكر
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيهها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كزعم بعضهم من
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام
في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام
الا اننا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل
الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى
معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سيبنا ظاهرا)
يترتب عليه الحكم على مامر في مباحث الامر (فللايمان) اي فالسبب
للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به
النقل وشهده العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى
من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدم وانما يسمى علما لانه علم على وجود
الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى
سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي هو
فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي
ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينفي عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقايس (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو
الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صمته لم يكن الا بحجر شرعي

٧ اي جميع الاحكام
وهذا اختيار الشيخ
ابي مبصور الماتريدي
وقال جمهور الاشعري
للعقوبات وحقوق
العباد اسباب يضاف
وجوبها اليها فاما
العبادات فلا يضاف
وجوبها الا الى الله
تعالى وخطابه واما
العقوبات فلا انها
اجزية الافعال
المحظورة فيضاف
اليها واما المعاملات
فلا انها انما تحصل
بكسب العبد فيضاف
اليه (منه)

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)
 الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (للاصالة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
 الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
 هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
 واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاغن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى
 مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى
 الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على
 هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر
 باطن فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
 التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتقارب الرغبات في كل فصل
 الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال
 الذي هو السبب فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرر الحكم بتكرار السبب
 لا بتكرار الشرط (و) السبب (للمصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه
 (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت
 (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (ويلى عليه)
 اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن
 الانتراعية ههنا داخلية اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم
 يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد
 لا مال له فلا يكلم بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب (واعترض عليه) بان العبد من حيث
 انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
 على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ادوا عن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليكم دال
 على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤنة الشئ

سبب بقاءه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء
دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للمحج
البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى والله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (و) الوقت
والاستطاعة (ليساسيين اذلا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع
صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذلا
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر
والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى
ان سبب كل منها هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى والخراج
بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفى
النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثانى)
اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب
عمارتها والنفقة عليها كالعييد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء
والكفار فوجب الخراج لهم ليتكفوا من اقامة النصره والفقراء يعمرونها
باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصره على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار
النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبعوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح
سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا ﴿اقول﴾ فيه
بحث * اما ولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة * واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج * اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للمطهرة ارادة الصلاة) لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحديث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالتوضأ قبل وقت الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (لحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دأر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها ٢ من معنى العادة والعقوبة تكون امراً دأراً بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنائية على العبادة محظورة وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراماً محضاً (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يقتدر في البقاء الى امور صناعية في الغداء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقاً بها كانت هي سبباً للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها فيصلح سبباً لها (منه)

٢ لانها تنأدى بالصوم والتحرير والصدقة وهي عبادة تجب فيها النية (منه)

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويفضبه على من يزاحه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوها) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالمالك في البيع والحل في النكاح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسيبها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلا فالخاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثم ثبوت الوجود ايضا لان نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كافي العلة (او الافضاء) اي افضاءه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علية) اي الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح) (و) الا عند تعذره مثل (الطهارة للصلاة و) الثاني (جعلي) يعتبره المكلف ويعملق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لما ذكر
في شرح المغنى
للسراج ولا تفاوت
في تحقيق الجنائية على
الصوم بالافطار
الذي يلاقى فعل نفسه
المملوك له بين الافطار
بالحلال والحرام كالربا
وشرب الخمر ونظر
فيه المنصور القا آنى
بانه ينتقض بالقتل العمد
لانه يلاقى فعل نفسه
المملوك به (منه)
ويقصد التأويل ما
وقع في تفسير النيسير
ان هذه الآية في نهاية
القصر وهو ترك
الشرط من الصلاة
وترك الركوع
والسجود والقيام
بالإيماء على الراحة
وذلك مقصور على
حالة الخوف في السفر
(منه)

تعلق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة
(يختص بغير المعين) لان الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره (واما) شرط (في حكم العلة وهو
مالا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر)
في الطريق او في ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مائع (وقطع جبل
القنديل) فان كلامها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
لان السقوط والسيلان والثقل طبع لاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
فانه صالح لضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه
مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه)
فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما في الشفعة
(فاسباب ملحقه بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع بمانع بل امور
ثبوتية منضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك
بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
ممانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (في حكم
السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعلقي (اعترض بينه وبين
الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذا لاختيار فيه (غير
منسوب اليه) خرج به ما اذا قمع باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد)
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض
متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه
وبين الحكم فيكون متقدما لاحالة فحل القيد لما كان متقدما على الابق
الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة
ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالابق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
للعبد وهو غضب بمنزلة الاستخدام (وقمع) باب (اققص او) باب (اصطبيل)
حق خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منها في حكم السبب
ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
صورة العلة انما هي في التعلقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة

في الصلاة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلامها شرط
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب
 فلو جود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة
 للتوقف عليه في الجملة (لاحكما) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
 عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
 الحكم عليه في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
 وهى في نكاحه طلقت اتفقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
 احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفقا وان ابانها فدخلت
 احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا للزفر لان اشتراط
 الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لصحة وجود
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولالبقاء
 اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يستلزم الا عند الشرط الثانى
 لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
 ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة
 (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج
 الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
 فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقق
 صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فتوقف تحقق
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة بالموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه
 مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلى (كالولادة) المظهرة للعلق
 الذى هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه (اى النسب) (بشهادة القابلة بها)
 اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حمل ظاهر او فراش قائم او اقرار
 من الزوج بالحبل اولا فانهما قالوا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب ثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
 ثابت النسب من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لان ابنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل وامرأان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالجل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر لصفة الزناء التى هو بهاعلة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فإيعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالعالم الشرعية) فانها امارات لا علال حقيقة كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلال الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبار والحديثات

الركن الثانى

من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه ونحوها هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلاثة

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان
يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى الاستحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
في العقبى هذا بالظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب)
في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم
ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب
من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى
التعذيب قبل البعث وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم
لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد
بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعبر فى مفهوم الواجب
لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
التعذيب الاخرى فنفيه لا ينشأ فى استحقاقه) المعبر فى مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا)
اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلف (كافى)
صورة (الكذب انقازا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاز نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا
من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لماتعين سببا الى
الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
(ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى
(و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لا فائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء
وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى
المأمورية والمنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله
تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية
فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان)
مركوز في الازهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليون حتى
يستجحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك
(قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة
وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعبادات ولا نزاع
في ذلك فيبطل قولهم بانها نعتي بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخرة بقوله
(ولان من) كانه غرض من الاغراض (استوى في) تحصيل (غرضه
الصدق والكذب ومن قدر على الانتقاذ) اى انتقاذ شخص اشرف
على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول
(الصدق و) يختار الثانى (الانتقاذ وما هو) اى اختيارها ذلك
(الاحسنهما) اى الصدق والانتقاذ (عقلا قلنا) لان سلم انه ليس الاحسنهما
عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصح) اى انسب لمصلحة
العالم ووافق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق
مدح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا
بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلان سلم اثار الصدق قطعا
وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) هو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسيبها انه يتصور مثل ذلك الحالة لنفسه فيجرح استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجمل لا نسلم ان ايشار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل الامر آخر واما الالتزامان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اي لولا كون العقل حاكما بالحسن واليقع بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم احكام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا تجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالا فحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (اجيب بانه مشترك الالتزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا ﴿قان قيل﴾ بل هي من النظريات الجلية التي يثبت لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات ﴿قلنا﴾ لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصفى ولا يلزم الافحام واسار الى الحلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
صحيح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه
حالا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك
ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به
حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواى
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتهما
خسرت خسرانا مينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتهما
فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالانظر في المعجزة وهما امر لا ضرر فيه
لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه
بحكمه به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام و اشار
الى طريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا
كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو
(ان لا يقبح منه تعالى شئ) قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا
(و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة
والشرائع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ)
من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى في العبد وهو
(ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب
عليه عاجلا و آجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول
من قبل الاعرشة (بانا لانسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة
(وان جز منابعدهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح)
عقلا لجواز كونه اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي
بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الالكاذب صادقا وانتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
 المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
 من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الخنفية
 (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتعمام مقدماتها
 (لم يفيد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيدان حسن
 بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لانكره (والمختار)
 عند علمائنا الخنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
 في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك (هو الشرع)
 اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
 لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضى به الطريق
 الذى مبدؤه من حيث ينهى اليه اثر الخواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة
 لاتعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل
 آلة اعطيت لدرك العبودية لالانصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس
 من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يعمل العقل
 آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
 يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الاظم وقريب من الاشراك
 و اشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
 هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة
 الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
 والمغلوب في مقابلة الغالب كالمدم فحمله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
 الغالب ﴿فان قيل﴾ لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
 العلل واللازم باطل * اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
 بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها * واما بطلان اللازم
 فلصحة القياس بالاتفاق ﴿قلنا﴾ تلك النسبة ليست لكون العقل علة
 موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
 حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العال وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
 تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
 الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق
النبي عليه الصلاة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله
تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها
ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي
هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولامعنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلان لا يلزم
التكليف بالمحال واما عقليته فلان بعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله
واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت
المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده
بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو وجب النظر
فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت
حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى
اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر
كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه
وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يحباپ الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح
ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية
(ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهر
الجل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكفرا ولا يمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عن اسم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبينان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانى عشرة اوسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترد مراهمة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم يرتد لم تبين عن زوجها واما اذا باغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهى مراهمة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولامهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهمة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (وهو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعاً على وجود الصانع القادر العالم المرید قطعاً (ويعذر في الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجّة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكروا فيه من تذكرة وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سنداً يعول عليه وقد أدى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احدهما بتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها * فاقول وبالله التوفيق وببده مقاليد التحقيق * المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح * الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع * الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة * الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين * الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشرائع * واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجد استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان القول بحسب الاشخاص متفاوتة قرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يذكرهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعداء والتأسيس اولى من التأكيد

﴿ الركن الثالث ﴾

من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار الخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة
 كحرمة مال الغير (كبذل المتلفات) ونحوه من بدل المنصوب والدية
 وملك المبيع والثلث وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع
 الثالث (ما اجتماع فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد
 القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا
 عن المذنب دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد ازجرا دليل على
 ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط
 بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل
 عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه
 الاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجربى
 فيه العفو والارث ولا يجربى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس)
 وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه
 يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة
 بالواحد واجزية الاعمال تجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجع
 لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالحمل من هذا الوجه فعمل
 ان حق العبد فيه راجع واليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
 ولهذا يستوفيه الولي ويجربى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو
 عند بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
 على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم
 الاستقرار النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى
 سائر العبادات لا يبتناها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من
 لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى في الايمان
 وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلا ومحتملا
 وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات
 من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل ومحقق به
 وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود
 الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 وجميع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد
 باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايان معناه اللغوي وانما الاختصاص في مؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية « بكرويدن وراست كوي داشتن » وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولا حقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعمسه كما في المكرم هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قرينة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحدى جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي اذنى من الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي حجة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت كمكالمات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة القطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يتبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتبدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هى عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المملك اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الاجزئية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه تلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا ثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (القطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطيء

والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان
من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم
بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق
الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة
انجاسه للغنائم امتنانا واستبقى الخمس حقاله لاحقا لزمننا اداؤه طاعة
وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغائمين
والى آباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة (و) السابع
(عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع
الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله
تعالى ورسوله وقد ساء الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقاله تعالى
بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانه شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
(الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه
حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه
بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له
في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطيئة
وانتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بأن حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع (فان قيل) قد ثبت الحرمان بدون انتقصير كمن
قتل مورثه خطأ (قلنا) البالغ الخطأ يوصف بالانتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه
في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار (المجرد) خلفاً
 أى قائماً مقام الأصل (فى) اجزاء (احكام الدنيا) لان المطلاع على السرائر
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفاً
 عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او القانين) خلفاً عنه (اذا
 عدما) اى الابوان مثلاً اذا سبى صبي فان اسلم بنفسه مع كونه عاقلاً
 فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
 الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم اوبيع من مسلم
 فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
 فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه)
 اى التيمم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
 وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم فى حال العجز عن الماء
 الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه
 على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيموز قبل الوقت
 واداء الفرائض بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفاً عن الماء
 فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان
 خلفاً وان جعل التيمم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
 فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا
 التيمم اذ لو كان خلفاً فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلاف الشافعى)
 فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
 الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
 لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
 فلا تنفاه الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
 (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقاً
 اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآية بمعنى ان
 التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
 التراب ملوثاً فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
 حكيمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله عليه الصلاة
 والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل
 لو كانت الخلفية فى الآلة لا فتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيم على الحجر الامس (اجيب) بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استثناء التيم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندها (امامة المتيم للتوضي) اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد الماء فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطي في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيم كاقتهاء التيم بالموى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحياني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيم عند زفر وان وجد المتوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليعتقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (العارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيم وهذا كما اذا خلف ليس السماء فان اليقين قد انعقدت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

الركن الرابع

من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطابق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشئ فاعلاً او منفعلاً والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والآخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً وللقدرة النظرية في تصرفها في الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية
عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولا نياتشيهالها
بالهوى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد
الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات
سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله
ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه
المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لا - تفادة هذه القوة من الفياض
وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة
البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو)
اى العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا
فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت
اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب
كانت النفس الفاضلة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل
وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس
فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا
خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفياض اكثر
واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت
تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد
الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقد رمن قبل الشرع
تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساس الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة هى مراكب
للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد
وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين
 لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل
 وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع
 (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق)
 وهو رأس الجبل (مكلفا بالايمان) حتى ان لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا يعذبان
 فى الآخرة (و) مكلفا باتيان (فروعهم تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك
 جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم
 الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام
 والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
 شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجالا فيما لا تدرك) قالوا
 ما لا تدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
 بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقضيه واما على
 سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فليل بالحظر لانه تصرف فى ملك
 الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيجزم كفاى الشاهد (واجيب)
 بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى
 ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
 المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته
 (واجيب) بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع
 فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة
 وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذا ما لامع
 فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا
 لاعقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما
 يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
 عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا واباحة قيل هذا امثل من
 التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن بعدم
 العلم لان تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
 الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعري
 فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو
 الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثانى لان اباحه دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعداء (ثم الاهلية) يعنى بعدما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بهايصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ﴿ فان قيل ﴾ هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهولانى ﴿ قلنا ﴾ العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المفروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا لا يبق لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى ﴿ اجيب ﴾ بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان
قادر اعل ذلك الشئ
فلا اهلية هى القدرة
لكن بمعنى سلامة
العقل والبدن واما
حقيقة القدرة فانها مع
الفعل والتكليف قبله
(منه)

للافتصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له)
 كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا
 لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما)
 اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
 اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما
 لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل
 (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اى
 كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبي
 (من حقوق العباد القرم) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر
 لا ينافي عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة
 فان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه
 المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة)
 نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب
 على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
 على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس
 الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لم تجب
 بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة
 تسقط بمضى المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض
 تصير ديننا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي
 (فلا تحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
 التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على
 النساء (لا العقوبة) عطف على القرم اى لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص
 (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة
 بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه
 عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة
 والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه
 فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه
 (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة
 او بهما كاللحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم
 حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذا العبادة فعل يحصل

بمخلاف العبادات فان
 المقصود منها الاداء
 باختيار فلا يثبت في
 حقه (منه)

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
 العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كاسبق (واختلف
 في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس
 باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء
 بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما
 هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبني عليهما
 صحة الاداء وكاملة يتبنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء
 القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة
 والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة
 تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان
 في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما
 شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
 قبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل
 او احدهما كافي الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد
 البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن ثم الشرع
 بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
 الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج
 في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منى لقوله
 تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره
 حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر
 عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
 يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام
 الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
 يسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
 بعد هذا الحد ساقطى اعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من
 القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن
 لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال
 (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالايان او) كان (قبيا
 لا يحتمله) اي غير القبيح (كالكفر وما بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم
 (صح) من الصبي (بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه
 نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم
 الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
 والاغماء والاكره واما نفس الاداء وصحته فرفع محض لا ضرر فيه (فان قيل)
 نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة (اجيب) باننا لانسلم انهما
 مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات
 الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو
 لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف
 من حكمه الاصل الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا
 كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه
 ضرر محض لان الحكم الاصل بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
 الذي يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه
 وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق
 رب الارباب (فيعتبر رده) اي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق
 احكام الآخرة فاتفقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به
 شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم
 لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
 ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجر الارتداد بل
 بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اي من الصبي وان
 لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر
 استحسنانا) لاقياسا لبطالان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف
 العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب
 بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اى الصبي
 المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم
 الغنمية (ويصح تصرفه وكيلا) اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل
 الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
 اليسامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اى لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
 الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة
 ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي
 فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (وان) كان (ضرا)
 عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة
 والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة
 المرجحة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يحجز
 ايضا لان ولايته نظرية ولا ينظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد
 وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان
 الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملى في الغالب
 فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه
 مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته
 على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على
 استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع
 والضرر كالبيع او الشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فن حيث احتمال
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار
 خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر وليس كذلك لانه
 (صح برأى الولي) لان الصبي اهل لحكم مادار بينهما اذا باشره الولي بنفسه
 لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترىه له ويملك الاجرة
 اذا آجر عينه (ثم هذا) اى الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما تردد
 بينهما (كالبالغ) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

برأى الولي (حتى صم) اى تصرفه (بغير فاحش من الاجانب) ولا يملكه
 الولي (و) صم (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى
 لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الراى اصيل من وجه دون وجه
 لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كال العقل
 فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي
 بالغين فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
 في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كبابشرة
 الولي ولا يصح بالغين الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض)
 لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما
 او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه
 جعل اسما بمنزلة كانت وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى
 كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
 الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
 الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد
 فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها
 او ترك ازالتهما والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع
 (الاول) فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
 والقبیحة المدرجة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما
 لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
 عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء
 الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سبيبا (لا يصح
 ايمان المجنون) لانقاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن
 ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
 الى الصبي او المولى وايمان المجنون استقلال لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
 بخلاف ايمانه تبعيا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطا
 وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
 لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره أولى (الاتبع) لا بويه
 ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية
 تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعاً له وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما
 في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى* (ويرتد
 المجنون) تبعاً (تبعاً) لا بويه فيما اذا بلغ مجنوناً وابواه مسلمان فارتداً ولحقاً معه
 بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو
 بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
 مسلم تبعاً للدار وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عاقلاً فجنى قبل البلوغ فانه
 صار اهلاً للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عرض الجنون (والقياس
 ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن
 من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون
 (قيد بالامتداد استحساناً) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما
 اصلي بان يبلغ مجنوناً او طاراً بعد البلوغ فالممتد مطلقاً مسقط للعبادات وغيره
 ان كان طارياً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند ابي حنيفة وابي
 يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصاله او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط
 بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس
 ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
 عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدوره بالادنى وهو ان يستوعب
 الجنون وظيفه الوقت وهو اليوم واللييلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة
 ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً
 اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان
 يصير الصلاة ستاً وها اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني
 الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
 ووافق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس
 الصلاة حيث لم تصر الصلاة ستاً وعندها لا يجب لتكرر الوقت بزيادته
 على اليوم واللييلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
 (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
 الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيذا للفرض لان السنة وان كثرة لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول) فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالتفعل اولى لانه لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان ادائه في بعض اوقاتها كالصلاة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالتكرار بتكرار وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قالا في الصلاة على مامر (و) الامتداد (في الزكاة بالحوال) اى باستغراق الحول عند محجور وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤخذ) المجنون (بضمنان الافعال في الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة و (لا) يؤخذ بضمنان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لان قضاء تعقل المعاني فلا تصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لمساهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر وفي المجنون الثالث ان في المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب
 الايمان) فانه لا يحتمل السقوط بوجه على ماسر (فاذا اداه) اى الايمان
 كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا (بل
 يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
 اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا
 وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة
 والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كاسبق (فلا يقتل) الصبي
 (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط
 عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعمو باعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)
 اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
 سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
 لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجنائية في فعله (وحرمانه) عن الارث
 (بالرق والكفر) ليس لهده عليه بل (لما فاتهها الارث) اما الكافر فلانه
 لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
 عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)
 اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز
 ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كفى
 المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته)
 وهو اختلال العقل آتافانا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
 العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد
 البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بالاخلاف الا فى بعض منها
 فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال فى التقويم
 يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
 على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا للمولانا حميد الدين الضرير
 فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لاحدله مثله والحق
 للجمه هو صحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل ﴿فان قل﴾ قد صرح فى الجامع
 بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه ﴿اجيب﴾ بانه اراد به المجنون مجازا
 (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عمamen
 شأنه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرف الحق فاطهار خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ
فافي التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كايذنبى (وهو) اى النسيان
(ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمثال العقل (ولا عذرا في حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لالابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو ائلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا
(في حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهى هيئة الصلاة
فلا يكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى
سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لاداعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها
على اللسان فسلام الناسى في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته
اذ لا تقصير من جهته فالتسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى
في القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهى فتور طبعى غير
اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الاغواء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفسانى من الجريان في
الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ
الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه
تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لا متناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع
داعيا الى الاكل لم
عوب آدم عليه
السلام بأكل الشجرة
ناسيا قال الله تعالى
فنبى ولم نجد له عزما
قلت انه كان بتقصير
منه اذ لم يكن مبتلى
بانواع مختلفة حتى
يتعذر عليه الحفظ
وانما منع عن شجرة
معينة بخلاف الصائم
فانه مبتلى بانواع
وفيه بحث (منه)
لقائل ان يقول لو كان
لنوم عجزا عن استعمال
القدرة لما انتقض تيمم
النائم المار على الماء
(منه)

الخان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصرف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه)
لاتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلاة) اى اذا تكلم في الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته
واذا قهقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة * ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النواذر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلاة ذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان
يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الانغماء) وهو فتور غير طبعي
يزيل القوى ويعجزه ذوالنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد فيه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الانغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اى في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الانغماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء)
يعنى اذا انتقض الوضوء بالانغماء في الصلاة لم يحجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد
فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث

الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيا من الواجب كما
 فى النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحيانا (وهو فى الصلاة كالجنون)
 فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
 (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه ينذر حدوثه شهرا او سنة (ومنها
 الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكى)
 بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
 والولاية والامانة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل
 جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
 الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم
 الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتدلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى
 ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى
 انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا تجزى) ثبوتا
 وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر
 ونتيجة القهروهما لا تجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه
 رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل
 كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمراأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا جرح
 فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا ينصور من النصف ولان رد الشهادة
 يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل
 يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر
 انقسامه اجماما والدليلان اليان والانيان قائمان عليه اى توجيه لما فى
 التلويع انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز
 ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه
 فى البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل
 التجزى (كالتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات
 ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق
 اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى
 ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعة
 وهو ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ البعض

صار فى حال البقاء
 ثابتا بحكم الشرع
 حكما من احكامه من
 غير ان يراعى فيه معنى
 الجزاء حتى يبقى العبد
 رقيقا وان اسلم
 كالخراج لا يتدأ على
 المسلم لثبوت بطريق
 العقوبة ولكن يبقى
 عليه اذا اشترى
 ارضا خراجا لكونه
 من الامور الحكمية
 ا بقاء

(منه)

حق لو اعتق البعض لا يثبت للعبد ﴿ ٣٣٣ ﴾ حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة

وسائر الاحكام
فتوقف العتق الى
اداء السعاية حتى
سقط المالك ولا
يتضرر العتق اذ هو
لا يثبت الا في الكل
لعدم التجزئ (منه)
في الكل والا يلزم
الاثر بدون المؤثر ولا
في بعض المحل لان
العتق غير متجزئ فلا
يثبت العتق اصلا
والاعتاق ثابت
فوجد المؤثر بدون
الاثر وهو العتق
(منه)

فعنده لو اعتق شقصا
من عبد لا يعتق الكل
بل يصير كالمكاتب
فيخرج الى الحرية
بالسعاية بل ارد الى
الرق بالعجز كالمكاتب
(منه)

والحاصل ان الاعتاق
ازالة للملك قصدا
وثبوت العتق ضمنا
اللازم والمالك متجزئ
فلا اعتاق متجزئ عنده
وعندها ثبات العتق
قصدا وازالة للملك

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة فعتق
البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى
تجزئه لان الاعتاق ازالة للملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه الرقيق
هو المالكية والمالك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم
زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما
يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتقديرات لا يسقط ما بقي شيء من المسكة
﴿ فان قيل ﴾ ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته ﴿ اجيب ﴾
بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمانا ولا تبعا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء لا كفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق
العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام
لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف
هذا لان سببه ازالة للملك لا الى حد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اى
الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمي العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك
المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه
(الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول
بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا كان او غيره (التسرى) لا يثبت على
ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكور لان فيه مظنة ملك المتعة
كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله
(ولا يصح حجة) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف
الاول لكون منفعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدلا (بخلاف الفقير)
اذ منفعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه

ضمنا واثباته بازالة الرق واما لا يتجزئان فكذا الاعتاق (منه)

لا لئلا يذله اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا (اقول) هذا مستقيم في الرقيق
 الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
 كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر
 حكيم صير اليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى
 البذل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول
 المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره ويقول ايضا (ولا يكمل جهاده)
 لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له
 القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدون (فلا يستحق السهم الكامل)
 بل يرضخ له لان استحقاق الغنمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
 انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تنقيح الامام
 فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى
 الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته
 (كاليد والنكاح والحياة والدم) فقرع على الاول بقوله (فالمأذون) من
 الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي) فانه عنده كالكامل
 وثمره خلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
 سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن
 اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان مقتضى موجود المانع
 متنف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
 واذنى طريقه واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا
 متنف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من
 التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وذلك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
 للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة
 في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا انكح
 العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر
 تعلق المهر بما لته وصحة جبره عليه لتحصيله من الزنا فانه هلاك معنى
 لالانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه
 مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود
 والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
 اذ ليس فيها الا القطع وبالقاءة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال

اما محجرا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبئاعن
العجز والمذلة (كالمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدر
والعزة فيبينهما تناف (الدينية) اى الموضوعه للبشر في الدنيا احتزبه
عن الكرامات الاخرية فان العبد كالحرف فيها لان اهليتها بالاسلام
والتقوى وهما في ذلك سواء (كالدمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار مالا بالرق كانه لادمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له
ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمة (عن تحمل الدين)
بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد
في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقية اليها) اى الى
الذمة لاي معنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدير والمكاتب ومعق
البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم ينف او لم يوجد
كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع
المحجور فيما يقربه وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقر اش الحرائر والمسكن
والازدواج والحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلاة والسلام
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيب محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد
على الياء للفاعل (الاثنين) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
الامة يجوز متقدما على الحرية لامتأخرا ولما تعذر التنضيف في المقارنة غلبت
الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف
بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل
لكن الواحدة لا تجزى فيكامل اعتبارا الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل وليكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة
لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارا لنكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح لهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهم فاعتبر بهن
تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحره
الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا
من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لارقبه
وان ملك النكاح (فينقص دينه عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر
وهو عشرة دراهم) بخلاف المرأة (فان دينها نصف دية الرجل) اعلم
ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت
لا تزداد على عشرة آلاف درهم بل تنقص منها ما اعتبره الشرع في اقل
ما يستولى به على الحره استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لاملكا فلا بد من ان ينقص
بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب
نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
المال لم تزل عنه بالكلية فانها ثبتت بأمرين ملك الرقبه وملك التصرف
واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبه وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبه فهو اهل
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دينه لابلتنصيف وبالنوثة
ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف
دينها (و) بتنصيف النعمة بتنصف النعمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة
والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة
بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتنصف الحدود) فعلمهن نصف
ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب
عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل)
الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
والزواج وغيرها لانها تنبى عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على
الغير شاء أبى فينافيه الرق المنبى عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنمة لا تجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية ﴿ فان قيل ﴾ المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي ﴿ اجيب ﴾ بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في جنيته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الابحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المثلث وعوض في حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم تحمّلها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل وجب) دفعه (جزاء) جنيته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية في الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة امامومة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثم فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحر)

فلا يرد به ان الرق
ينافي مالكية المال
فكيف اشترك العبد
في الغنمة (منه)
جواب سؤال بان
الامان تصرف في
حق الغير في الاغنام
والاسترقاق ولا ولاية
للعبد على الغير
(منه)

لان احكام النفاس
مأخوذة من الحيض
(منه)

واما اذا لم يستوعب
النفاس يوما وليلة
فانما وجب القضاء
للصلاة مع عدم الحرج
كيلا يخلف الفرع
الاصل لان حكمه
مأخوذ من الحيض
(منه)

ولقائل ان يقول
ينبغي ان يكون
النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا
استوعب الشهر
للحرج قيل حكمه
مأخوذ من الحيض
ويكون مثله وفيه
ان الحرج في النفاس
موجود دون الحيض
(منه)

ولما ثبت الطهارة
في الصوم بخلاف
القياس فليتعد الى
سقوط قضائها مع
انه لا حرج في القضاء
بخلافها في الصلاة
فانه على القياس
فيتعدى الى سقوط
قضائها مع ان فيه
خرجا (منه)

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض)
وهو افة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها
فخرج الاستحاضة وماتراه بذت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج
من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن
واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدا العوارض لاتحادهما صورة وحكما
(وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على
وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف
القياس لتأديده مع الحدث والنجاسة (وللمخرج) اى لما كان في قضاء الصلاة خرج
لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلاة
(دونه) اى الصوم اذا خرج في قضاؤه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة
(ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافى الاهلية)
اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبادة
لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز
فشرعت العبادات معه بقدرة المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين
في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت) هو علة للخلافة (اى
خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث
والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا
اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الرضى عن اصله لانه
يحصل بضعف القوى وترادفا لا لام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به
 صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق
 الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
 (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد
 على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
 واحرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
 اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق
 (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع
 المحابات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
 فى المحل عن ولاية شرعية والمنايع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك
 التصرف (ان احتج اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لا يحتمله) اى
 الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتفاق) اذا وقع
 (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين
 مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فتجب السعاية
 فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
 فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني عن الثانى لا الاول (والقياس ان لا يملك)
 المريض (الصلة) هى تملك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة
 (و) ان لا يملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان
 لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
 الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسننا) اى تلك
 التصرفات (من الثلث نظر) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال
 عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم فى آخر اعمالكم زيادة
 على اعمالكم فضموه حيث شئتم (ولما ابطالها) اى الوصية (الشارع للوارث)
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا
 حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب
 لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقال عليه السلام
 ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية
 كما قال ان مت فهو
 حر الا ان اعتاق
 المريض ينفذ فى الحال
 دون المعاق (منه)
 ملك الرقبة دون
 ملك اليد ولهذا
 صح اعتاق الآبق
 مع زوال اليد عنه
 (منه)

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث
بمثل القيمة اولا وقالوا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعاق به
حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايضاً صورة اذ للناس مناقشات في صورة
الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضاً معنى لكونه مقابلاً للعوض
(ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير
عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال
الربوية بزدي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول
عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث
من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلاة والسلام الا لاوصية للوارث نفى
جنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلاً ولان
تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء
(ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض
والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة
الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه
الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه
من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام
والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم
الحياة في احكام الآخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر
لميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة
الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء وكان له
فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث
واما الاولى فاربعة ايضاً قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف
كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط
من الدنياوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل
الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة
وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة
المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين
كالودائع والغضوب (و) الموت (يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة)
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب
الصلاة فالموت أولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز
تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى بمجرد
ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم
اليها) اى الذمة (مال) يؤدي منه (او كفيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير
ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام
الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق
المحجور حيث تصح الكفالة بما اقربه ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه
كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته
بالدين نظرا للغرماء (ولا) يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغضوب)
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين
لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته)
لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تقضى به)
تلك الحاجة (على) حكم (ملكه) ولذا قدم جهازه (على ديونه) لان
الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم
على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون فصاحب الحق أولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم)
يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه
وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله
قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث
لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة
الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى
من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق
الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كارتفاع
نفسه به حتى لو احياء الله تعالى فما وجدته في يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من
المال بمقابلة ما ليس
بمال فهو صلة
(منه)

فان قلت الذمة
عبارة عن النفس
المعاهد والعهد
انما يكون من الحي
والموت بعدم قلت
ان هذه التسمية
تبرعية لا لغوية وكم
من معنى اصطلاحى
ينافى اللغة كتسميتهم
الماهية ذاتية مع
ان الشئ لا يستند الى
ذاته (منه)

حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكاة ليس له
ان يأخذ (منه)

لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن
انما يعود الى ملكه بقضاء او قضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ
كذا في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبي
(الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبي الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يبق ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى
ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذى في اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها في العدة) لان
الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجها
خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل) المملوكية
وهي سمة العجز فاذا نفاه الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى
(اجيب) بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجت الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايج من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء لاولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفو
حال حياة المورث لا كما برأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حياته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر

اذلوم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
 ﴿فان قيل﴾ فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم
 وليس كذلك اذلو عني احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقيين
 شيئا ﴿قلنا﴾ القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة
 الحياة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كمالا كولاية النكاح
 للاخوة فاذا استوفى احدهم او عني لا يضمن شيئا للباقيين لانه تصرف في خالص
 حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
 في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب
 لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا
 معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال
 (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص
 ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
 لهم (حتى ينصب البعض) اي بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر
 فان الحاضر لو اقام بيعة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلّف
 ان يعيد البيعة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البيعة لانه يثبت لهما ابتداء
 وكل منهما في حق القصاص منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا
 في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كاملا واما عندهما فموروث لان خالفه
 وهو المال موروث اجاءا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
 ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه لحاجة
 الميت فاذا انقلب مالا بالصالح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
 وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه
 هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
 حوائج الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا ﴿اقول﴾ فيه بحث اذ قد سبق في
 مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
 الخلف اذا كان الخلف مثالا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب
 بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
 بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
 اما بالصالح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فجعل موروثا مكان
 التحري والخلف قد
 يفارق الاصل عند
 اختلاف حالهما
 كالتييم يفارق
 الوضوء في ايجاب
 اتية لاختلاف حالهما
 بالتطهير والتلوين
 كذا ههنا (منه)

ثم ينقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تقويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح حاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سيده ان عقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اي المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بانقضاء عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكره من الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فان كان مع اعتقاد النقيض فركب والافسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا لجهل الكافر) بالله تعالى ووحدايته وصفاته كاله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحث لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قدي عرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا * واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول * ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قاي واجاب عن الابرار بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويحجد جهل ظاهرا * اقول * فيد بحث لان ترك الاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنائى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسيب باسم السبب فان تركهم الاقرار واطهر اهرهم الانكار
 مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين
 القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (فى حكم لا يقبل التبديل) كعبادة
 الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) اى ديانته
 فى حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام
 اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا)
 لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
 لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها
 ونحوها) اى نحو المذكورات كهيئة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
 العشر من قيمتها كذا التحذير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)
 اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح
 ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
 النكاح لا يكون الوطء زنا فيحذف فقه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا
 لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا
 بمرافقتهم الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لامرأة احدهما فقط * اعلم
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد
 بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال
 شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام
 ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سبب له فى اعتقادهم وديانته
 لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا
 عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانته معتبرة فى ترك التعرض
 فانه يجب ان يتركوا على ديانته فى باب الربوا ايضا * فاجاب بوجهين
 * الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانته ايضا قال الله
 تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحل لهم الربوا كاستحلالهم
 الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها * وشار الى الثانى بقوله (واستثنى

عن العهد) يعني ان الربوا مستثنى من عهدهم قال عليه الصلاة والسلام
 الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
 وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا
 الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى)
 كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى
 وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقة القائمة بذاته
 تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى لا يقال له بالفارسية «دانش» وهو
 الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركة المحسوسة
 واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية «دانستن» فبوتة متفق عليه
 وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى
 بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور
 عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل
 الكبار وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك
 مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام
 ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون
 جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمننا المناظرة معه والالزام فلا يترك على
 ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو
 الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى
 (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اى للباغى (منعد) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره
 حسا وحققة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما
 لكن يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء
 الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
 قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (مخاربتهم)
 لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر
 ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزأمو على
 القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تنحو عن الاشارة اليه فتأمل (و)
 يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلا سقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغي الحتمية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (والا ضمان للماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكاما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلما يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو انحدرت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القعطى الدلالة والافكفر كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطى على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجاع) كبيع ام الولد فان اجاع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهور والاجاع (او) فى موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرى بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطى * وشبهة * واعلم ان الشبهة نوعان * الاول هذا ويسمى الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيهما من الظن

ليتحقق الاشتباه * والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصاله كوطى جارية ابنه ومعتقدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحقيقه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر اليها) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطأ بالنازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيل ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلها) اى الوكيل والعبد المأذون (بال عزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يميز المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بها عذرا خلفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)
 اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل
 العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة
 سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
 ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه
 اختياريا (وهو) حرام بالاجاع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء ٩
 او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او لمجاء (فيمنع
 كالانغماء) اى كما يمنع الانغماء (صححة التصرفات) من الطلاق والعقاق والبيع
 والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
 اقسام المرض كالصداع فلا يكون المتبلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور)
 وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذنجان والمنصف (فلا ينافي) هذا
 النوع من السكر (الخطاب) بالاجاع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
 الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه
 ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فكذلك مخاطب به
 في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها ~~للسكر~~ فظاهر
 وكذا ان كان متوجها حال السهو لانه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي اذا
 سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
 ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
 (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها
 من الصوم والصلاة ونحوها (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا
 عندنا كالطلاق والعقاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
 والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا
 لجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلى (لارادته) فلا تبين امرأته استحسانا
 لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
 فجبرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقرب ما لا يحتمل الرجوع) كالقود
 والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر * اما الاول
 فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر * واما الثانى
 فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
 اقامة الحد تؤخر الى السهو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله)
 اى الرجوع كاقراءه بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد زنا

مطلقا وذكر
 قاصيخان فى شرح
 الجامع ناقلا عن ابى
 حنيفة رجه الله ان
 الرجل اذا كان عالما
 بتأثير البنج فى العقل
 فاكل فسكر قال
 يصح طلاقه وعقاقه
 وهذا يدل على انه
 حرام وفى المبسوط
 لا بأس بان يتداوى
 الانسان بالبنج فاذا
 اراد ان يذهب عقله
 منه به فلا ينبغي له ان
 يفعل لان الشرب
 على نية السكر حرام
 (منه)
 فلا يصح لانه عاق
 الخطاب بحالة منافية
 فيتعلق الخطاب
 بالسكر كابتداء الخطاب
 فى حالة السكر لا
 يقال جاز حل
 السكر على مبادئ
 النشاط لان سياق
 الآية وهو قوله
 تعالى حتى تعلموا
 ما تقولون يأباه لانه
 يدل على ان الخطاب

٤ مايقول * فان قلت تكليف من لاعقل له واقع ٣٥٠ فان قتل الطفل واتلافه موجب

للضمان والدية من ماله
على وليه * قلت هذا
ليس من باب التكليف
بل من قيل ربط
الاحكام باسبابها
كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر
فظهر ان الخطاب
بتوجه على عديم
العقل كالسكران
ولا يتوجه على عديم
العلم كالنائم والمنعمي
عليه لعدم الفهم وهذا
خلاف المعقول لان
عديم العلم اولى
بالخطاب من عديم
العقل والحق ان
السكران غير مخاطب
حقيقة بل لما قامت
قدرته بسبب هو
موجبه من جهة العبد
عدت قائمة زجرا
عليه في حق الاثم
ووجوب القضاء
باعتبار الخطاب هنا
فلا اشكال (منه)
يعني يحتمل ان يتبدل
اعتقاده وان لا يتبدل

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد
يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده)
اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة
(لا يجاب الحد عدم الفرق الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري بها الحد
(ومنها الهزل) فسر الشيخ ابو المنصور بما لا يراد به معنى لاحقيق ولا مجازي
بل يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كاسبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجدل) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
او المجازي ويرادفه التلجنة وقيل اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان ان يعتقدوا الناس بيعا
وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو
لا ينافي الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة
والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو اثاره واستحسانه فالمكره على المشى
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله
تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما عقائد) او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كانت احداث حكم
شرعى فانشاء والافان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقائد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والا اول اما ان يتوابع المتعاقدان
على اصل العقد او اثنان بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

فرجحنا الثاني وفيه انه يلزم ان يثبت الاسلام لمجرد التصديق بالاقرار (منه) (ان)

ان لم يحضرها شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى
احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام
الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به)
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لاتعذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا يرد ان الارتداد
انما يكون بتبديل الاعتقاد والهزل ينفيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام
هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا
لجانب الايمان للرضاء باحد الركنتين فانه يعلم ولا يعلى كافي الاكراه لا لان
الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها
مطلقا) اى سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والشكاح او لا
كالطلاق والعقاق او اخبارا شرعا وافتة كما اذا تواضعا على ان يقراله بان
بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او افتة فقط كما اذا اقر بان
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل
يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجوز لان لاجازة
انما تلحق شيئا منعقد يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا
(واما انشآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجازة ونحوها
(فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع
نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض)
بان قالوا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد
(صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان
اتفقا (على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط
لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كافي
الخيار (فيفسد) العقد كافي الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر
اليوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذي اتفقا على انه مبنى
على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما
ولاية النقص لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار
لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقد رآنا الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم
ينعقد موجبا بشيء
اصلا لكونه كذبا
(منه)

التواضع عبارة عن
وضع كل واحد
من العاقدين رأيهما
على شيء (منه)

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندها يجوز الاختيار
 ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة اجاز لان اجاز) اي احدهما
 (وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء) اي ان لم يقع في خاطرها وقت العقد
 انهما بنيا على المواضعة او اعراضا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح)
 العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة
 واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجدة هو الظاهر فيه
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تنصل بالعقد (لاعندهما)
 لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان
 مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتقلب ولان الاصل في العقد
 وان كانت الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
 واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمقدم اذا
 لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي
 عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجدة واللزوم بلا معارض يكون ناسخا
 للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا
 على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة
 درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول
 الهزل في القدر والثاني) الهزل (في الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على
 البناء على الهزل والاعراض عند او على ان لم يحضرها شيء او اختلفا
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثم لا العمل بالمواضعة
 ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد
 وقد وجد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح
 بالوصف الذي هو الثمن لكونه وسيلة لا مقصودا (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في
 صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول الاعراض) اي
 ينقذ البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان
 يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد
 لا مكان العمل بالجدة بعد اعتبار المواضعة تصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
مخالف لمقتضى العقد لن الشرط اذالم يكن له طالب من جهة العباد
لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)
عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة
وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شروط وذكر
اولا والاو اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فنه
مالا مال فيه كالطلاق والعقاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة
الطلاق والعقاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد
بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعقاق
مرادها وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا
في النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن
جدوهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العقاق مكان
اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذريمين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني
على السراية والازوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به
وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في
حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل سبب مفض والا استند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه)
اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل)
بأن يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم) ويجب
مهر المثل للحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان
يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الف (فان اتفقا على الاعراض)
عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء)
على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البذل في البيع وان كان
وصفا وتبعاً بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب
تصحیح البيع لتصحیح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
(و) ان اتفقا (على ان لم يحضرها شيء) من الاعراض والبناء (واختلفا)
في الاعراض والبناء (فقل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع صحة العقد بالثمن (وقيل)
المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)
عطف على قوله اوفى قدر البذل او الهزل اما ان يكون في جنس البذل
(ففي الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و)
في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة الزوج
بالمهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت
المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر
فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه
ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) في صورة
(الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)
لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لثلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
(المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل
(ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت
بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعقاق عليه
والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان تخالعا ولم يكن بينهما خلع او خالعا
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالعا على مائة دينار على ان
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعقاق عليه ونحوهما
(ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا
 اما عنده فلترجع العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة
 خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل
 الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا
 على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
 الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق
 وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا
 في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق والمال لانه
 لا اثر للهزل في ذلك ﴿فان قيل﴾ الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
 ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل ﴿اجيب﴾ بان المال ههنا بطريق
 التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من
 شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا
 للعاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر ﴿فان قيل﴾ المال في النكاح ايضا تابع وقد اثر
 الهزل فيه ﴿اجيب﴾ بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت
 وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتنازل للمال وهذا لا ينافي
 الاصلالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على
 مشيئتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على
 ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يبطل
 الابراء) اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه
 الهزل كنخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل
 يبطلها (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) بطل
 ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم
 الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه
 في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء
 بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها)
 اي من العوارض المكتسبة (السفهاء) فان السفهاء باختياره يعمل على
 خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة
 والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا
 فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصلح ههنا وهو تخصيص
 العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبه وان كان مشروعا محمودا باصله
 فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين)
 اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفه يكابر
 عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء
 في الدنيا ابتلاء ويحازى عنده في الآخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات)
 لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق
 العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيهها)
 لقوله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالهم الآية (الى الرشد عندها) لانه تعالى
 علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آتستم
 منهم رشدا اى ان عرقتهم ورأيتهم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال
 فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنة) اى سن الرشد (عنده) اى عند
 الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو
 خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل
 مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو
 لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقم مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع
 من تعاق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
 سنة اونس منه الرشد اونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع
 مال من بلغ سفيهها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ
 التصرف القولى (منعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفه
 سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه
 صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى
 بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركها للواجب
 ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته
 فى الطلاق والعاق والنذر واليمين واقاراره على نفسه باسباب العقوبات
 التى تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه)
 اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة
 حقاله لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكيرة كقتل العمد
 وعفوها عن المؤمن فى الآخرة من الله تعالى وفى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثاني فلثلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال
للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان
النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم
يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته
اذ البيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام
ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهلتيين والاحكام) وهو
ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامته مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن
مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا
(بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالنخمة ومنه ما لا يضره اى لا
يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر في قصر اداء
ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات
حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين ولن شاء اتم الاربع كما فى الاقطار فاذا فاتت لزمه الاربع وقدم
بيان تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن
القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات فى
السفر لا يقضى فى الحضر الاركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان
ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (فى تأخير) وجوب اداء
(الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
(لكنه) اى السفر (لكونه اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة
لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان
تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل
ايضا الفطر (لمقيم صائم سافر فى رمضان) قيد للمستثنين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقطت الكفارة) لتمكن الشبهة

في وجوبها باقتران السبب المبيع بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر
فانه مبيع في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة
المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار
لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار
(ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان
(ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب
عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثار) وهو ما روى
بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافرين لمجاوزتهم
العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة
ايام وليالها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة
قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط
موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع
اسهل من الرفع (ومنها الخطأ) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على
ما ليس بمعدنحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ والنسيان وهو المراد
ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذارمى صيدا فاصاب انسانا
وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به
بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما قلناه ترك التثبت
ولذا عدد في المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من
العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ (عن اجتهاد) فلا ياثم المخطئ بعد بذل الوسع كافي القبلة والفتوى
(و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير
امراته فوطئها على ظن انها امراته (لا ياثم) اثم الزنا (ولا يحدو) لورمى الى
انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور
ولا ياثم اثم قتل العمد وان اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطأ (عن) نوع
(تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك
 الثبوت محظور فيكون جنائية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح
 عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم صمان العدوان) فانه لو اتلف مال
 انسان خطأ باى رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه
 يجب عليه الضمان لانه بدل مال الاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة
 المحل وكونه خاطئا معذورا لاينا في عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال
 انسان يجب على الكل ضمان واحد فلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء
 صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا تعدد
 بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة
 في ثلاث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة
 على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جز الفعل
 اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك الثبوت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر
 بين العباد والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطىء كما اذا اراد
 ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم
 والمنعمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ
 عن عقل مقام العمل بالعمل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه
 بلا حرج ولم يقيم مقام القصد في النائم والمنعمى عليه ولا مقام الرضى فيما
 يتنى عليه من البيع والاجارة ونحوها لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشئ
 عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود
 الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر
 من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى
 في المكروه مما لا يفسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل
 الحكم متعلقا بحقيقتيهما (ويذبحى ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه)
 يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت
 هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه يذبحى ان ينعقد
 البيع يعنى لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا
 (كبيع المكروه) لوجود اصل الاختار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد
 لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حل الغير على ما يكره بالوعيد (وهو نوعان)
 اكلول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث اثره الى الظاهر

كأمر وظاهر ان الاكراه يعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمة حرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب في لاجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غايعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس ان ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغمون بكلام فيه خشونة فقل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار ولا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابنيه وابنه ~~اقول~~ عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضى عنه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضا وفسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهليته المكرة لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكرة بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكراه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يؤثر على المكرة عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حرما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجرو الاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفقه او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكراه به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الاجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد باختياره (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسدة معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه
على ائتلاف مال الغير كاسيأتي (والا) اى وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة
كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كاسيأتي ايضا (بقى الحكم منسوباً
الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى
هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات
بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم) ان يكون (آلة
لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه
فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف صار كأنه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غيره يبقى مقصورا عليه
ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا
على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها
بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول مما (لا يفسخ) اى
لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف على الرضى لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه
(به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر
ظهار وايلاء وفي هذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على الاختيار دون
الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل
وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما
لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد
تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع
او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق)
لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال
عليها لانه موقوف على الرضى ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال
(واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال
اما الاول فلان الاكراه لا يمنع واما الثانى فلانها التزمته طابعة بازاء ماسم
لها من الينونة (والا) اى وان لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى
بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد
فليصدوره عن اهله في محله واما الفساد فليعدم الرضى (كاليبيع ونحوه)

اي الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالاكره الملقى او غيره (الاقارير كلها) اي من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم الخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكره عليها قسمان (بعضها كالاقوال) في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بضم الفير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وامام ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزناء) فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقرب على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية او لا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اي كافي الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالاكره على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكره لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية فلا لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكره (و) الثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكره على البيع والتسليم) اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل التسليم بان يصير معضوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقل من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ
(كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا
او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة
الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رمى صيدا فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولوا كرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على
ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لاثم) فانه وان كان موجب الجناية
الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل
لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب
الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها تكون على
دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الا كراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فله قصده قتل نفس محترمة واما
الفاعل فلا طاعة لمخلوق مع معصية الخالق واشاره نفسه على من هو مثله
والحرمت انواع — لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها
بمن تتعلق والى من ينسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على
الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما
او مباحا او مرخصا فيه فالحرمت اما ان تحتل السقوط اولا والثاني
اما ان تحتل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتل
السقوط ولا الرخصة ونوع يحتل السقوط ونوع يحتل الرخصة
فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام
فقال والحرمت انواع ثلاثة الاولى (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة
كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول
في ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح)
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان قتل لان لطرف

المؤمن من الحرمة ما لنفسه (والزنا) فإنه لو أكره بالقتل ونحوه على الزنا أثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوبة الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل او القلع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى يقتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقطة الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجى) من الاكراه بان كان بالقتل او القلع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجى يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالخمسة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكروه من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) ان كان علما بسقوط الحرمة (والا) اى وان يعلم سقوطها (فيرجى) ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجى لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اى متعلقة به بمعنى كون تركها حراما (التي لا تحتلها) اى السقوط (كالكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكرام على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا لاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان الغلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه (التي تحتلها) فى الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكرام على حرام لا يحتل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها من العبادات (فترخص) اى فى جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث (بالملجى) من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

يعتقد الواحدية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى عنه وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه لا يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لا عزاره دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم اوفي الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكره لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تحتل الرخصة بالملجى كما سبق آنفا

الخاتمة في (باب الاجتهاد)

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستبطن منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستفراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ماسياتى ان شاء الله تعالى وانما اقل
استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف
للاجتهاد فأخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كأخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد
واخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب
كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق
لان في المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
(ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا
(بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان سليقة او تعليم (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات
الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل
او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
بل (بمقتضاها) اى لفظا الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها اليها من تواتر وغيره
وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف
وغیرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الاثمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع
على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه
فى الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد ومثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان
وان لم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم (و)
ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
والمروء منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم
(على احتمال الخطأ) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا
فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ) تارة (ويصيب) اخرى (خلافاً
للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافاً (على
ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا
اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحداً منها وعلى
رأيهم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولاً (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف
بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اي مثل
الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد
المصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اي في امر القبلة (متعدد
اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي
مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات
مختلفة قبله لما توى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة
﴿فان قيل﴾ تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال ﴿اجيب﴾ بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان
وحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوع
لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل
بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اخيصاص كل منهما باحكام
فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب
على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد
لا اصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد
الاجر ووجوب العمل بوجهه فلا يلزم عبث ﴿فان قيل﴾ المجتهد مأمور بما
أدى اليه اجتهاده وكل مأموره فهو حق ﴿واجيب﴾ بانه يكفي في المأمور به
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبموجب ظن المجتهد وان كان خطأ عند
الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه
بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ
لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم
ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب
عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد
صلاة مخالف الامام علما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة
مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلاته يدل على حقيقة مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلاته
فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة)
بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها
الى جهتها ثم منها الى جهة التحزى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل
وانما المقصود الجهة التى رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس
بانتهاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد)
لان الاجتهاد الاول ان يبقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف
الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان يبقى حقا لزم
اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى اختلاف بيننا
وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقلية) كمباحث تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبوات فان الملمين اجمعوا على وحدة المصيب
فى العقلية (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن الغبرى
والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل
لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد
(المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله مقام الوسع
فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد
الخطأ حيث قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا ترتب على
الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة لاجتهادية
لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكون شرعيا فلا خذبه ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان يؤدى الى الثواب
(وقيل لا) اى ليس بمصيب بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهذا اختيار السرخ
ابى منصور (لا خلاق خطأ فى الحديث) يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطأ الكامل هو الخطأ
ابتداء وانتهاء (قلنا ولو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لان سلم اولان اقتضا
المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذي هو الكمال
 (لمانع ترتب الحسنة) فان الحديث لم يدل على ترتب الحسنة على الاجتهاد
 ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه
 (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون
 معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق خطأ
 دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فخطأ
 المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
 من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان
 مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد
 (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة
 فقط هل يجوز ام لا فقليل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لولزم العلم بجميع المأخذ
 لنهم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كلاك
 رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك
 المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول اننا لانسلم لازمه لجواز
 ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
 من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني اننا لانسلم ذلك لجواز
 تعلقه بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض يقوى
 احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف
 او ينعدم فيحصل وللناقي ان كلاما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل
 ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا
 او اثباتا ما يأخذه عن المجتهد اوجع اماراتها التي قررها الائمة وضموا كلا
 الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
 اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
 عن الامام لماسر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
 وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول)
 التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقه كالبلاغة وسائر العلوم التي هي
 عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
 بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له
ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده
اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط
كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لادري من المجتهد
لما سبق * قدر فع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * عن نفائس
عرايس الكلام * التى رضعها ماشطة العقل ببيان الافهام * وكستها حلل
البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة
والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خسين وثمان مائة *
والحمد لله على الاتمام * والصلاة والسلام على سيدنا
ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام

الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول
فى شرح مرآة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول *
الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها لحسن
والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء *
ورصفتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الاملى * ورصعتها
على صفحة المحائف براعة الابد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره
المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسبغ على
ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة *
وقلد بكفاية حاجته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان
(السلطان الغازى عبد الحميد خان) ابسط المولى بساط عدله ومرجته على
مفارق الانام مدى اوانه وساعته * واقبض على من بنى عن قبول امره
وعتا عن تقلد ربة طاعته * بدار الطباعة الشركة الصحافية

العثمانية فى اواخر شوال من سنة احدى وعشرين

وثلاثمائة والى * من هجرة

من له المجد والشرف

٢٢٢

٢٢

٢