

تفصیل فی شرح التفسیر عثمان افندار السمرقانی

۱۰/۶

۱۰/۵

مکتبہ اسلامیہ

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGİP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ

Sayı: 1399

86



۸۶

R

RAGİP P.-Y.T.
Ka. N.
1600

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الكتاب **بين** فيه اصول الدين وفروعه بالخطاب **واوضح** لاجماع الامة
على اقتفاء آثار السنة طريق الصواب **وامر** بالقياس في بعض الامور على السنة والكتاب
والصلوة على نبيه محمد الذي روي جوامع الكلم وفصل الخطاب **وخاطب** المكلفين **كل** بالخطاب
المستطاب **ثم** على من آل اليه من امره من خير الال والاوصياء **والذين** اتبعواهم باحسان الى
يوم جزاء الثواب **وبعد** فلما رأيت فيما وجدت فيه من بركة **كل** اوان التحصيل واورقاته
احتياج الضعفاء الطلبة مثلنا في ايام عصرهم وساعاته الى عبادات تلايم طبائعهم فشرح
مشكلات كتاب التنقيح وفتح مغلفاته والافاطة سبب عقولهم في حل معضلاته وكشف كنوز
داد يوافي افكارهم في نشر مطويات رموزه **وظهر** كنوزه **فبين** ان يطابق انظارهم
في تشييل مسالك شعبة وتذليل شوارب صعابه **وانفا** دة سمعت اذ بانهم على استفادة
فوايده واستخراج غرر فرايده **وافهام** تحرك قلوبهم على ضبط اصوله وحفظ قواعده
والعلام يدعوروا بهم الى استكشاف حجب الافاطة من خرايده **وكدام** نيا دعي لهم
الى وليمة ازواجه والوالده اردت مستعينا بالله ومعتصما بجبل الله ان اشرحه لشرحها
مشملا على ذلك حيا المني الله سوار الامام وسدا دة رحمة منه لضعفاء خيرة رتبة وقرا
عباده ومتضمنا بتحرير معاني الكتاب وتفسير مقاصده وتقرير كثير قواعده مع لطايف
تحقيقات وشراف توجيهات وواضحات عبارات وفي هركلمة بحث يبينها من بطايعها من
التباس لورودها من مقام لا قدم فيه لئلا يفسد مقام النبي قدس وليس فيه وهم وس
فجاء الحمد لشرحها معان الحقائق والحقائق ما في الكتب الشكثة وقايا لا تجتمع اسرار غرائبها

في مقام الاشارة الثلثة وتحقيقا بفردية الاولى وجمعية الكبرى تقبله الله بقبول حسن
 وانبته نباتا حسنا في الاولى والاخرى وهو الله الذي يحيب الدعوات ويقضي الحاجات في
 جميع الساعات **وسميت بهذا الشرح** بالتفتيح لمخلقات ابواب التنقيح والله اسأل ان يفتح
 به قلوب معاشر ضعفاء الطلاب باذنه والتفتيح ويعيض بفيضه المقدس من عالم القدس
 علينا ويخلصنا في الكلام على ما لنا وما علينا ورسول عن خطاء وتخطي الكلام ويحفظ عن السهو
 والذلل لاقدام انه ولي العناية والهداية والتوفيق الى سبيل الله وقررت بالتحقيق
 والتدقيق هدايا الله وراياكم معاشر الطلاب الى اكمل التصور وراحم التصديق وخلصنا
 عن اثر رقة التقليد الى ذروة التحقيق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فهو حق نعم كمال
 وباحان الاخذ في المرام مسداس جود رب العالمين والعباد اذ ورد بالالهام لخطاب
 بالبشروع في الكتاب لكشف الحجاب عن وجه الكتاب ليتدبره معاشر الطلاب الى يوم
 المرجع والكتاب فضلا من الله لجواد الكريم اللطيف الرؤف الرحمان الرحيم **اليه يصعد الكلم الطيب**
 وفتح كتابه اتيانا بالقيمة قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح
 الكلام في اصول الشريعة والاشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يقتصر الى
 بذكره ودرجته بعبادتهم الى غير ذلك الكمال والجمال ومنه العطاء والنعمة والموال ومقدما
 بالجلال والجلور اياه الى انه المستحق للثناء وحده والاصح من ان يصل حركته الى العالي مكانا
 وجهته استيعاب التوجه الى الله تعالى قدره ومرتبه والمعنى اليه يتوجه الكلام اسم جنس يفرق
 بينه وبين واحدة بالذات اي اذراستعمل في الواحد ياتي بالثاء ووجهه يفرق
 بينهما وهو اسم المفرد بحسب اللفظ وجمع بحسب المعنى محسني ولذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث
 كما في قوله تعالى كأنهم اعرجى زخلة منقعر وقوله تعالى كأنهم اعرجى زخلة حاوية بتذكير الوصف في الراء
 وتانيثه في التانيث لا اعتبار بحسب اللفظ والمعنى وتذكر الوصف ههنا بنا على اعتبار جانب
 اللفظ وحاصل ان الكلام اسم كثر ونخل الكلام اسم جمع كقوم ورهط ولا بناء جمع كتب ورسب



الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الحبسي لانه غلب على الاستعمال في الكثير بحيث لا يستعمل فردا
الشيء حتى يتوهم بعضهم انه جمع كلمة وليس اسم جنس لكن هذا باطل فكيف انه لا يلزم من تشبيه شيء
جمعا نظرا الى معناه الحبسي بناء على غلبة استعماله في الكثير ان يكون جمعا حتى يكون الكلام
جمع كلمة جمعا كما توهم بل هو اسم جنس سمي جمعا لانه من الكلمة بمنزلة تمر ونخل من التمرة والنخل
لما انهما اسم جنس يفرق بينه وبين واحد بالاء فكذلك هو ويدل عليه تذكير الوصف وهو الطيب
اذ لو كان جمع كلمة لكان الوصف تانيثا وجب ان يقال الطيبة على ان فعلا ليس من انثيين
جمع وصفه اصلا فلا شك انه جمع بحسب المعنى الحبسي كما لتمر والنخل وانه ليس بحسب محسب اللفظ
والبناء كعب ورتب ولا اسم جمع كقوم وركب والمراد بالكلم الطيب بقرينة الطيب ما هو كقولهم العرف
الماخوذ منه الارتفاع والعمل المشبه بشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وهو الصاعد
الى الله تعالى والمتوجه الى جنابه الا على لاما هو كقولهم اللغوى اذ هو فعل اللسان خاصة ولهذا
وقع قوله **من جماد** حال من الكلام ببيان انه اذها من جنس الكلام الطيبة المذكورة في قوله **عليه السلام**
هو سبحانه الله والحمد لله والاداء لله والحمد لله اذ قاله الله سبحانه بها الملائكة اني اسماء
فما ابا وجو الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل ويضمير عايد الى الكلام وتذكير يدل على انه
اسم جنس والمعنى هو اي الكلام من جنس الكلمات ومنها ومن امثالها فيكون محامداً ذلك
لانها بيان له ولكون المراد بالجماد ايضا ما هو المشبه بشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في
وصفها بقوله لا صولنا من مشارع الشوارع ماء ولفرعها من قبول القبول على قول قيل
ان محامداً جمع منكر ولا تنادى كل فرد والكلم مفرد معرف وهو تينادى كل فرد وجمع منكر لا يصلح
بيانا للمعرف المستغرق قلنا النكرة تعم بالوصف سواء كان التنكير لتقريب او التنكير والتنكير
هنا للتنكير ومناسب التعميم فاذا كانت حادثة ايضا تعم كل فرد بالوصف يصلح بيانا للكلم جدا
ومحامداً جمع حمدة بمعنى حميد وهو الشار باللسان عايد الى التعظيم سواء علق بالجميل الاختياري
كالنعمه او بغير الاختياري كغيرها فلا خصا ص لحمد باللسان كما ان بيان الكلام بالجماد انب

انب وقد عرفت بقرينة وصف الكلام بطيب وهي ما بقوله لا صوابا ان المراد بالحمد
هنا المعنى العرفي دون اللغوي وقد وصفها بـ "تلميح الى قولنا ضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء" وتلك الكلمة دلالة على كمال التوحيد والحمد والشكر
المقارنة بالاعتقاد والعمل وبهذه المقارنة يكون كل منها طيبة مقبولة والايمان
والاعتقاد ذات اصول هي مدور الاعمال والطاقات فروعها فكما تدخل الاصول والفروع
في الشجرة فكذلك خلاف في هي مدور ائتم التشبيه ويحصل تناسب بين المشبه والمشبّه
وتشبيه هي مد بالاشجرة استعارة مكنية واثبات الاصول والفروع لها استعارة تخيلية
وتشبيه الشريعة وهو ما شرع الله تعالى وبني لعباده من الاحكام اي الطريقة المعمودة
الائتية من النبي صلى الله عليه وسلم بالبر الكبير استعارة مكنية واثبات المبادئ جمع مشرعة
الماء وهي مورد التشابة اي مكان ورود الطائفة في حاصل الماء وطريقة الى الماء استعارة
تخيلية وتشبيه الاصول اي الاعتقادات والايمان بالثابت رتبة فروعها ح الى التقوية
استعارة مكنية واثبات الماء لها استعارة تخيلية وتشبيه القبول بمعنى المصدر وهو القبول
بموجب الصواب استعارة مكنية واثبات القبول بمعنى الصواب وهو القبول بالدول استعارة
تخيلية وتشبيه الفروع اي الاعمال بالاعضاء استعارة مكنية واثبات السماء والارض
والارض افعالها استعارة تخيلية ويكون بعض هذه الاستعارة تخيلية بالنبذة الى غير ما
لا ينافي كونها مكنية فرفضها لا اختلاف جهة ثم على الهي مد بعض النعم اشارة الى عظم امرها
الذي دفع التصنيف فيه وتعلق ابد البعض ودلالة على جلالة قدره لان كصيص هذا البعض
الذي تعلق به ذلك العلم تعلق هي مد المتعلقة به وبغيره من النعم لا اشارة الى عظم امره
والدلالة على جلالة قدره يتضمن الاشارة الى عظم قدر العلم المتعلق به والدلالة على جلالة
قدره ان عظم الامر العلم وجلالة قدره من عظم امر متعلق وجلالة قدره فقال على ان
جعل اصول الشريعة مهمة المبدأ والشرعة نعم الاحكام والاعتقادية والعملية الائتية

بالادلة السمعية و اصول الشريعة الادلة السمعية الكلية من الكتاب والسنة والقياس
وقال لها الادلة الاجمالية ايضا ويتفرع عليها الادلة السمعية الجزئية ويقال لها الادلة
التفصيلية ايضا وبالدليل ثبت الاحكام الشرعية الكلية الاجمالية وبالثبوت الاحكام
الجزئية التفصيلية ومباني اصول الشريعة هي الاحكام الاعتقادية من علم الذات والصفات
والنبوة فان اثبات تلك الاصول الاحكام العملية ثانيا مبني على اثباتها الاحكام الاعتقادية
اولا لان الاعتقادات اذا لم تثبت في محل لم تثبت العملية فثبت ان اثبات هذه
يتوقف على اثبات تلك الاصول في اثبات العملية اي الاعتقادات قطعا وتبينها
تسويتها واصلها باثباتها وببيانها بالادلة السمعية والعقلية على وجه الحق وبفتح اصولها
ومعنى بناء اثبات العملية على اثبات الاعتقادات بناء على اثباتها على تمهيد وتبيينها
و اصلها باثباتها وببيانها بتلك الادلة على هذا الوجه والفتح وهي اصل الادلة الشرعية
الكلية اصول الشريعة والاحكام الاعتقادية مباني اصولها و الاحكام العملية فروعها
والله اعلم بقوله وفروعها يعني احكامها العملية المفصلة المبينة من علم الحق حقيقة كقوله
اي لطيفة الاطراف وجوابه دقيقة المعاني اي دقيقة العرفان في معاني تلك الفروع
عليها الجزئية المفصلة التي تكون اسبابا لاثباتها بالادلة التفصيلية ودقيقة كقوله لطيفة
و يصل اليه كل احد سهولة ودلالة اعتقادات لا يتناء بثبوتها عليها يقال لها اصول
الفروع ايضا لكن تكون الاعتقادات اصولها باعتبار ارتباطها باثباتها عليها شتهرت
باصول الدين ولكون السمعية اصولها باعتبار ارتباطها بثبوتها عليها شتهرت باصول
الحق وايضا تكون الاعتقادات اصولها باعتبار ارتباطها بقبولها عليها شتهرت
باصول الدين والاول اولى واغنى ونعم جعل اصول الشريعة مجمدة المبدأ وفروعها
دقيقة كقوله دقيقة المعاني تسمى ان تعد كل النعم لانها مدار النعم والذنبية والاول
الافروية كلها ولا يتم نعمته بدونها ولا يكمل دولته بدونها لا يحصل سعادته والاول على حاله

قد رما قصد بالذات والاشارة الى عظم امر العلم المتعلق بها اي الشريعة من جهة الاصول والمبادئ
والفروع والدلالة على جلالة قدره تعالى وبالواسطة وكيف لم تستوجب الحمد والذكر خاصة واما
نظام الدنيا ونواب العقبى وبمباني اصولها وتمهيدها وتسويتها واصلاحها على وجه الحق ونهج
الصواب ودخول الجنة وبرقة حواشي فروعها ولطافة اطرافها وجواربها ينيل نعم الجنة من كبر القصور
وغير ذلك وبدقة معانيها ولطافة علمها رفع الدرجات وبقول مهيده المبادئ اشار الى ان
علم الاصول دون علم الكلام وبقول فروعها وفتحة كواشرا الى انه فوق علم الفقه وعلم الكلام
فوق علم الاصول وهو فوق علم الفقه لان معرفة احكام الجزئية بادلها التفصيلية موقوف على معرفة
احوال الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة المبادئ وصفاته وهذا
ابن علي السد علم ودلالة معجزة ونحو ذلك مما يشتمل على علم الكلام عن احوال المصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل به من علم على قانون الاسلام ولما كان في هذه بجملة الحكماء عليها نوع اجمال في غاية
المراد وهو الاشارة الى عظم امر هذا العلم والاشارة على جلالة قدره اردفها بمنزلة بدل الاشتمال
بقوله نبى على اربعة اركان لانه روى في تبادلية المراد لما فيه من تفصيل ما اجمال فيما قبله اي نبى على اربعة اركان
وهي الكتاب والسنة والجماع والقياس قصر الاحكام اي قصر ادلة الاحكام لا قصر نفس الاحكام
واحكام اي احكام قصر ادلة الاحكام وارتقنه واشتبه بالحكام عن تلك الادلة غاية الاحكام والاتقان
وراد ثبوت لا غاية فوقها في باب الاحكام والاتقان والاثبات وعلى تقدير اعتبارها وفرضها
فما اعتبار المستحيل وفرض يمنع لعدم صلاحيتها محلا للوجود ولو كانت ممكنة بلزم تعلق القدرة بالثبات
والاحكام الى تلك الغاية لكون على الامد الاقصى والغاية القصوى فانه احكام قصر ادلة الاحكام
الباقية الى غاية الغاية وجعل المتشابهات منها مقصورات خيام الاستتار اي محسوسات تحت خيام
استتارها عن ادراك سوى المتعالي ومنوعات ففصور استتارها بالادلة والاعتناء ومنعها
عن علم ما عدا تلك ابتلاء لقلوب العلماء الراغبين يعني جعل خيام الاستتار والاستتار مضبوطة
على المتشابهة ومحطة به بحيث لا يرجى بدؤه وظهوره اصلا على ما هو متعبد من لوازم الوقف على قوله

وما يعلم تأويله الا الله واختصاص علمنا وويل تمتا به بالصدق وفائدة انزاله ابتلاء للراشدين في العلم
 بمنعهم عن التفكير في الوصول الى غاية متمما بهم من العلم بسرائره فكما ان جهال مبتلون بما هو غير مطلوب
 عندهم من العلم لان العلم غير مطلوب عندهم لا يختصا بطلبهم على غير العلم والعلماء الا غير الراشدين مبتلون تحصيل
 ما ليس مطلوباً عندهم لا اختصاص بطلبهم بغيره لا معان فكذا ان الراشدين مبتلون بتميز ما هو محبوب عندهم
 من العلم بسرائره تشابهات لان العلم بالسرائر محبوب عندهم فابتلاء كل احد انما يكون بخلاف هواه
 وعكس متمناه ومنع الراشدين عن التفكير في التشابه والوصول الى العلم بسرائره ليس بنبأ شرعي
 بل هو منع لغوي يلزم من استيثار العلم بتأويله لنفسه واختيارنا وويله لذاته على وجه الاختصاص والاختصاص
 ولذلك تعرض البعض بتأويله بوجه يطابق النقل ويوافق العقل وهذا اخذ بالرفعة امنية على عدم النهي الشرعي
 بحجب الاقتضاء ولم يتعرض البعض به وهذا اخذ بالفرقة امنية على الاختصاص الا اني بحسب عدم الاقتضاء لزوم
 التاديب في المعاملة مع النصوص عطف على المثل ابا منصته عز الله الملك الوهاب المتفكرين والمنصته بفتح
 الهمز المكسر الذي يقع عليه العروس المجلوة لكافة اهل المجلس والروية العامة اصحاب الموقف من نصصت
 الشئ رفعة والعروس نفت يستوي في الرجل والمرأة مادام في مباشرة العروس عند الزفاف قبل الدخول
 كما ان الزوج نفت يستويان فيه بعد ذلك وجمع المؤنث العرايين وجمع المذكور العروس بصنيتين وجعل نصوص
 منصته نتاج افكارهم ليس على ان يراد بنتاج افكارهم الاحكام المنصوصة مستفادة من النصوص بحالته
 بها ويكون هذه الاحكام نتاج افكارهم فانه ليس يصح لانها احكام الملوك حتى يصيب فيها من احتمال الخطأ
 ونقصا ما في نتاج افكارهم بل على ان يراد بها الاحكام المستنبطة بالنظر في النصوص والاطلاع على متنا
 الظاهرة عليها بمنزلة العروس على المنصته ولا يخفى ما في هذا جعل من تشبيه النصوص بالمنصته ونتاج افكارهم بالعروس
 في مجلوة ودفعهم لكون النصوص من نتاج افكارهم التي هي الاحكام المستنبطة الظاهرة عليها بمنزلة المنصته
 من العروس بحالته الظاهرة عليها والمراد منه بيان النصوص محل الاستنباط فان المجتهدين يتاملون في النصوص
 فيطلعون منها على معانيها اللغوية والظاهرة ثم منها على معانيها الشرعية الباطنة ثم منها على معان ووقائق
 اي اماراة وعلامات وضوحها الشرع ليرتدوا الى مقاصدهم من الاحكام الاجتهادية وليست جوابا لما ملك
 المقاصد والاحكام ثم يستنبطون تلك القوسا يلزم الامارات احكاما اي نتاج افكارهم الظاهرة على النصوص

منزلة دعوى على المنفعة ودنا مل يقع ادلائها النص من ثانيا في المعنى اللغوية وثالثا في المعنى الشرعية ورابعا في الاما
وحي الاسباب والعلل الخيرية فامسما في المقاصد وهي الاحكام التي هي تايح الفكر اعني الاحكام المستنبطة القياسية
المتفرعة على الاحكام للنصوص في ثبوتها بعللها وادلتها فكمي هذه الاحكام تثبت بهذه العلل والادلة اصلا فذلك
تلك الاحكام تثبت بها فاعلم ان كانت هذه احكاما نقيضة اصلية وتلك احكاما استنباطية فرعية وهذه مقتضى عليه
وتلك مقتضى وكشف القناع عطف على جعل اي كشف قناع الاجمال عن جمال محلا كما به لبنة محمد صلى الله عليه وسلم
وفصل خطابه اي خطابه الفصل المميز من الحق والباطل او خطابه الفصل الذي يقتضيه كل من بني لجة ولائس
اي لا يثبت عليه ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول مجازا لغويا او خطابه ذي الفصل بينهما على ان الفصل
مصدر بمعنى محدود في المضاف مجازا عقليا وارتكاب المحام مطلقا اما هو للمبالغة في وصف الخطاب بالفصل
لكن اللغوي ولي من العقول وكونه بمعنى الفاعل على التنب بالمقام الا انه يتوقف على كونه بمعنى المفعول وعطف
فصل خطابه على سنة نبوية من عطف المحاص على العام تنبها على عظم امره وفيه قدره اذ السنة ضربان
قول وفعل وخطاب هو القول وهو اي القول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق
على حجتيه بين الانام صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رجع اعلام الدين في دأتم رايات الدين من روعة باجماع
المجتهدين والباشرين وسبعينهم واعلاء كلمة الله واهياء مراسم الدين فان الحكم مجمع عليه من روع لا موضع منصوص
للاختصاص ووضع معالم العلم على مسائل المعبرين والمعالج مع علم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر
بالمعالم عن العلل الاحكام المقيس عليه التي بها يستدل على ثبوت الاحكام المقيس الاحكام تستدل الى ادلة
خيرية ترجع على كثرتها الى اربعة هي بمنزلة اركان فذكرها المصنف في ثناء الكلام ههنا على الترتيب الذي
بني الشارح الاحكام عتدها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فان المراجعة
في بناء الاحكام الى الكتاب ثم الى السنة ثم الى الاجماع ثم الى العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا
بقوله عن جمال محلات كتابه الى قوله باجماع المجتهدين والقياس ايماء بقوله وضع معالم العلم على مسائل
المعتبرين لان المراد بالمعتبرين القايسون المتاملون في النصوص وعلل الاحكام فان بداية سلوكهم الفهم
النصوص كما مر بيانه اجمالا ثم المعنى اللغوية والظاهرية ثم المعنى الشرعية الباطنية ثم العلل ثم الاحكام الاصلية
وعدم ذكر القياس صراحة اشارة الى ان الخطاط له من جهة البناء فان البناء عليه انما هو اذ لم يكن البناء
على غيره من باقي الادلة واعلم ان المشبه ههنا مجموع الادلة لا نفس الادلة ولا الدليل للاحكام اذ مجموع
يشتمل الادلة الاربعة الغاية بمنزلة اركان الاربعة وليست ادلة الاحكام لا استنادها الى ما في ضمنه
كما يشتمل على اركان الاربعة وليست ادلة صالحة فاستعمل القصر في وصف الى الاحكام تكون قرينة
على الاستقارة وذكر الاركان والنبأ والاحكام وغير ذلك مما له غاية الظهور او الخفاء وما دونها ترشح
ذكر المحكمات والمتشابهات والنصوص بجملة تجريد والمحكم بمنزلة ما هو غاية في الظهور والنص بمنزلة ما هو
والمتشابه بمنزلة ما هو غاية في الخفاء وبمحمل بمنزلة ما هو ذو قدرين مجموع والقصر مناسبة في التشبيه

والاستقارة بخلاف نفس الادلة او الدليل او الاحكام فانها لا مناسبة بينه وبين شئ منها لا تفاد وجب المناسبة
اما الادلة فظاهر امرها وانما كانت فلان الادلة الاربعه من جهة من الاحكام وادراكها والقصور والافضل
فيه فلا يناسب جعل الادلة اركانها على ان لا معنى لجعل قصر الاحكام مشددا على الحكم والمتشابهة وذلك هو
لان يشمل على الادلة حتى يشمل على الكتاب وغيره اذا انتفى اشمالها عليها انتفى التشبيه والصلابة فيه
وبعد هي من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة اي بعد كمد والصلوة **فان** **العبارة المتوسل اليه**
بأقوى الذريعة اي بأدق الوسيلة والمراد علم الاحكام والشرع او النبي صلى الله عليه وآله والقرآن المبين
فان كل واحد منها أقوى من الآخر وادق الواسطة والذريعة والوسيلة ما يستنتج به المرام كالمبادئ والمقدمات
المنتجة عند الدين مسعود تاج الشريعة جد سعدة اي كثر ميمه وعظم سعادته وبرئى من الخسوس والشقاوة
فراومه وسعد جده الهام اذ يجد معنى قريب وهو اب الاب و اب الام ومعنى بعيد وهو الخت وفقط والحمد
المعنى البعيد اي بمن نجت ووفر خطه اي صار ميمونا وادرا مياركا وكثيرا يقول لما رايته فحسب اني اجد
اي الرجال الاقربا العظام الكرام من العلماء والعقول رجاء انما الاقربا العظام الكرام كمن اي مقبلين
في كل عهد وزمان على مباحث اصول الفقه غاية الاقبال فان من اقبل على شئ عاينه الاقبال فكانه انك تلمسه
وسقط على وجهه شيخ الامام معتدى الالوية العظام فخر الاسلام على البرزخى بوجهه ابدى دار السلام
وهو كتاب جليل الشأن اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحق في بقها مكره اي مدفون من اركان العلم
غررت فخر الارض كنوز معانيه وكنوز الاموال المدفونة في صخور عباراته ودفن رجاى العظام شبه بها
عبارات الصلوة حور الصلوة المتوسل اليه فتم المعاني التي هي بمنزلة نجومها النقية والاموال الفاخرة
المدفونة في الصخور فخر الارض مرموز غوامض نكتة في دقائق اشاراته والرموز الدالة بالشفقين او هي جب
تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض عذق الى روادى الفل فصار غوامض مستند اليه والى نكتة
اللطيفة من نكت في الارض باقصب اذا ضرب فخر فيها اي مشارا الى النكت الخفية اللطيفة فرائد اشارات
الذخيرة وجدت بعضهم طاعنين على طواهر الفاظه لقصور نظمهم عن مواقع مماظة والنظر على الشئ بالعين
والامعان فيه والخطا الى الشئ بمؤخر العين والى طاهر بافتح مؤخر العين اي لا يبعد كونها معان النظر
ما يدرك هو باقى لم عينه من غير ان ينظر اليه قصد يعنى ان منشأ طعنهم عدم ادراكهم لقصورها علم ونقل بسبب
الطاهري ما اشار اليه بقوله اردت تنقيح وتنظيم وحادث اي طلبت تبين مراده وتفسيره اي
تفسير مراده حتى يدفع طعنهم ويكمل ادراكهم ويتم نظمهم بالاطلاع على مراده والى المقصوده والتنقيح التمهيد
تقول نقحت لجدع وشدة اذا قطعه بالفرق من اعضائه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر فرائد جمعها
كما ينبغي مترتبة متناصفة وبعقوا عبد الحقوا تاسيس اي تاسيس تلك المنتجة بغير المصنف كمن به وكذا انفسه
التي تاتي بعده يراد بها كمن به لاكت ب فخر الاسلام وتنقيحها ان يراعى في التوفيق والجمع شرايط المذكورة
علم الميزان وفراقتهم عدم تداخل الارقام وغير ذلك والكلام لا يحج عن تعريف اربابان في اصول فخر الاسلام
روايد يجب حذفها وتشايت يجب نظنها ومعالق يجب حلها لا بالنظر الى اذنها بل بالنظر الى طعن الطاعنين
حتى يتبينهم بالنظر ويسهل الفهم ولا فاعلم بفعل ذلك فخر الاسلام جد وان ليس بمنى على قواعد المعقول حيث لم يراع

لم يراع في لزومها وحجتها شرابطها المذكورة في علم الميزان وفي التفتي عدم تداخل الالات مع بالنظر الى ان هذا البناء غير
ولا يتحقق بل بالنظر الى ان المشايخ لا يقتصر عليهم على تجرد اداة المبراد وبيان المرام لا يلتفتون وقوع الزوايد
والشائيات والمغاليق وعدم رعايتها شرابط التعريفات وحجتها وتداخل الالات في السعيا والكلام وانما قلنا تعريفا
اما لان وجوب حذف والنظم وحيل ونزوم البناء على قواعده المعقول كما مر كان بالنظر الى وقوع قطع القاصرين
عن ادراك كدام الكائين فقط والمص نظر للقاصرين واني بتبنيق الاصول يعلم القاصدة ويسهل التناول
وغيره السلام نظر الى مسلك المشايخ واقتصر على بيان المرام ولم يلتفت الى ما وقع في الكلام عن الزوايد والشائيات
والمغاليق وترك شرابط التعريفات وحجتها وتداخل الالات بل مسلك المشايخ الكلام على انه يجوز ان يكون
فيهم غرض صحيح وذلك لا يطعن عليهم غيره من الامام مورد اذ فيه زيادة مباحث المحصول ووصول الامام المدقق
جمال العرب بين ما يجب من حقيقات بدية وتدقيقات عما مضت في خفية منيعة اي فائدة عن الوصول
اليها بسهولة يخلو الكتب عندنا كذا مسلك الضبط والايجاز متشابها باهذاب السحر متمكنا
بعودة الالغاز وسهية بتبنيق الاصول والله تعالى مسئول ان ينتفع به مؤلفه وكاتبه وقارائه وطالبه
ويجعله خالصا لوجه الكريم انه هو البتر الرحيم والالغاز في كلام الله اداء المعنى القراني بطريق هو المبلغ من
جميع ما عده من الطرق المحقة والمقدرة البشرية التي هي غاية ما يمكن للبشر والامام من الطرق المحقة
ما هو الموجود في حال في زمان زول القرآن وفي الماضي اي فيما قبل زول من المقدرة ما تحققة ووجوده
والمتقبل وليس في طرق المحقة الموجودة في كل ماض او حال المفروض بها اداء المعنى القراني وفي المقدرة
في كل مستقبل المفروض بها اداءه طريق يكون معارضا ومثلا للطريق الذي ادى به اصلا فانها مع كونها
غاية ما يمكن للبشر لا يكون معارضا ومثلا لطريق من طرق قصار السور فضلا عن طواليها فضلا عن
جميعها لان هذا الطريق التي يبلغ من جميع وعجز لكل لكونه فراغها اعلى مراتب البلاغة والفني طبقات بعضها
اشتمال على الدقائق والاسرار والى رتبة عن طرق البشر والالغاز في كلام الله المعنى بطريق هو
المبلغ من جميع ما عده من الطرق المحقة البشرية التي هي غاية ما يمكن للبشر فيكون هذا الطريق المبلغ
من كل طريق في كل ماض او حال قطعاً فلا يعارضه ولا يماثل طريق منها اصلاً بخلاف الطرق بمقدرة
البشرية في كل مستقبل فانه يجوز ان يوجد فيها ما يعارضه ويماثله كما لا يجوز والذي يمكن المصير بعودته
هو هذا الالغاز ولما كان الالغاز صدادا وطريقا متخذا اسوارا كان في الطرق الا على من البلاغة
او فيما يقرب منه المراتب العلية التي لا يمكن للبشر كلاً ما حد الالغاز وبمنزلة حقيقة نوعية جزئية متميزة والذي
من السحر وكان السحر صدادا وطريقا مختلفا وبمنزلة حقيقة خفية جزئية متميزة (وهو صنف من الالغاز
اختار في الالغاز العروة ونقط الواحد والسحر الالهاب ونقط الجمع لان العروة والواحد اقوى من الالهاب
وجميع كما ان الالغاز اقوى من السحر في العمل المناسب بالنسب وهدب النوب ما على اطرافه وعروه الكوز
والكلية التي تؤخذ عند اخذه وفراغها السحر الالاهة وهي الرقية وكل ما لطف ما خذة فهو سحر ومعنى تشبيه

يقدر

معرفته

باب السحر وتمسكه بعودة الاعجاز مبالغة في تلطيف الكلام وتاديت المعنى بالعبارات الدليقة الفايدة حتى دتقرب
 الى السحر والاعجاز قبل اذ وصل الكلام في ابتلاغة والطلاقة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى صار غريباً بما يدخل في حد الخوارق الطلق
 عليه السحر لكونه مثله في تسخير القلوب وتحويلها وخرق العادة ثم الظاهر ان المصو اراد بقوله فهو دون الاعجاز هذا المعنى فمراده
 تفسير سحر الكلام بأنه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب دقة ولطف ما فيه الا ان الاعجاز اقوى وادنى منه والاعجاز
 نوعان حقيق وارضائي وتحقق ما يكون في الطرف الاعلى كحقيقة ربح عن طوق البشر وما يترتب منه من المراتب
 العلية هي ربح عن طوق البشر وهذا الاعجاز لا يقتصر الا ان في كلام السعال والارضائي ما يكون في الطرف الاعلى
 والارضائي هي ربح عن طوق غير الشخص من البشر وما يقرب منه من المراتب العلية هي ربح عن طوق غيره والمراد
 بالاعجاز كلام السعال هو كحقيقة واعجاز كلام الناس هو الارضائي لانه يكون بالاضافة الى غير بعض البشر ولما كان
 الكتاب مرتباً على مقدمة وتقسيمين ومنحصر عليهما لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا ان في المقدمة
 والاول اما ان يكون البحث فيه من الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث
 في هذا الفن عن غير ما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والادعاء كالتقاسم وهو منسب
 بباب التبرج والاجتهاد والقسم الثاني مبني على ثلثة ابواب في الحكم والحكم به والحكم عليه وكانت الموقفة لتعريف
 العلم وكيفية موضوعه لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يكونها تلك الجهة ليا من فوات
 العقود والاشتغال لغيره فانه اذا طلب معرفة كل منها بخصوصية تغذر عليه او تغسر وعلى كل من التقديرين
 ليا من فوات المقصود والاشتغال لغيره اما على تقدير التغذر فلانه لا يفرغ من شرط الطالب اعني تصوره
 المطلوب البتة واما على تقدير التغسر فلان باقى الوقت ربما لا يسع تحصيل المطلوب او يكمل فتيقار عنه وان تصور
 بالمفهوم العام لها ولا يغيرها لم يتعلق الارادة بخصوصها ولو ادعى الى طلبها من حيث انها جزء المفهوم العام فكل
 ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز المطلوب عنه ولم يامن ان يودية المطلوب الى غيره فيفوت ما يقنيه ويضع
 العلم في لا يعينه وكل علم في كثره مضبوطة بتعريفه الذي يتميز برفه وعند الطالب يتميز التصور بكونه موضوع
 الذي يتميز في رفته وعند الطالب امتياز التصديق بغير سائر العلوم وتعرفه وموضوعه جهة واحدة
 ومسايله جهة كثرته فاذا كان للطالب جهة كثرته بجهة واحدة يكون على بصيرة في طلبه ويا من فوات المقصود
 والاشتغال وكان للطالب تشوق الى التعريف ليميز العلم عنه وكان التعريف مقدماً على الموضوع
 لانه منه بمنزلة التصور من التصديق قال المص **اصول الفقه** هذا الذي ذكره اصول الفقه اغناء الطالب
 عن السؤال او اصول الفقه ما هي تولا عن لانه ثم اخذ في تعريفه لكن لما كان اصول الفقه لقباً لهذا الفن منقولاً
 عن مركب ارضائي ولا باعتبار المعنى اللقبى تعريفه باعتبار المعنى الارضائي تعريفه وكان تقديم التعريف باعتبار الارضائي
 على التعريف باعتبار اللقبى اولى لما دونه من تسهيل فهم المعنى اللقبى وسلامة تفسير الفقه عن التكرار على ان الارضائي مقدم
 على اللقبى وكان التعريف باعتبار الارضائي مقتضياً الى تعريف المصانف وهو الاصول والمصانف اليه وهو الفقه لان تعريف
 المركب يقتضي الى مفرداته الغير البينة ضرورة توفيق معرفة الكل على معرفة اجزائه قال في تعريف المصانف **الاصول ما يقيني**
عليه غيره يعني الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يقيني على الشيء من حيث يقيني وبهذا يقيد خرج ادلة الفقه مثلاً من حيث

في هذا العلم

والصفات والنبوات فانها باعتبار هذه الحثية روي دخلت من حيث
يبين عليها الفقه فانها باعتبار هذه الحثية اصول وكل ما يبنى عليه
الشيء فهو داخل في هذا التعريف لانه اصل وكل ما يبنى على الشيء
فهو خارج عنه لانه فرع وقد عرفت وجه الدخول والخروج اذ قيد
الحثية لا بد منه في تعريف الاضافات لانه جهة دخول ما لا بد
من دخوله وجهة خروج ما لا بد من خروجه الا انه كثيرا ما يخذل
امره ولهذا حذف ههنا ثم ات اصول الفقه كما مر منقول من اطعني
الاضافي الى المعنى اللغوي لكن الاصل ليس منقولاً عن معناه اللغوي
وهو ما يبنى عليه الشيء الى المعنى العرفي وهو الدليل عند المص
بل هو على الوجه ولا حاجة الى نقله لان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه ههنا اذا الاصل وهو المعنى اللغوي شامل للفرع
وهو المعنى العرفي اعني الدليل فان الابتداء اما خوذ في التعريف يتناول
الحسني كابتداء السقف على السجدة والعقلى كابتداء الحكم على
دليله بل قرينة اضافت الاصول الى الفقه تخص الاصل بالدليل
والابتداء بالعقلى فلا يتناول المعنى اللغوي الي غير المقصود ولا
حاجة الى نقله الى المعنى العرفي لتعني المقصود والحاصل ان الاصل
باعتبار المعنى اللغوي يتناول الدليل لانه من افراجه والابتداء
يتناول العقلى لانه جزئياً لانه وقرينة الاضافة تخرج ما عداها
والاصل باعتبار حملها على المعنى اللغوي ليس مما لم يمكن له قرينه
على المراد به والابتداء ليس مما يختص بالحسني حتى يلزم عدم
تعيين المراد وعدم دخول المقصود ويتحقق الضرورة في العدول

الى النقل الذي هو خلاف الاصل والكل الدليل معنى لغوي للاصل لا معنى
العرفي والاصل حقيقة لغوية فيه لا يماز لغوي منقول وخلاف ذلك وهم
لانه عدول من الاصل بلا ضرورة ثم اتى اللفظ الاصول في اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمع اى بناء جمع وصيغته ولذلك قال
فى التعريف الاصل ما يثبت عليه غيره بلفظ المراد ثم اتى هذا التعريف
من التعريف الاسمي دون الحقيقي لان ماهية الاصل من اماهيات
المركبات الاعتبارية وتعاديفها من قبيل الاسمي دون الحقيقي
واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف اماهيات الحقيقة اى المتحققة
الثابتة فى نفس الامر اى الموجودة فى الخارج اعنى لها تحقق وثبوت
وجود فى نفس الامر والخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل
اذ تعريف كل منها بسيطة واحدة وحدة حقيقية مستقلة فى وجودها
او مركبة واحدة وحدة اعتبارية محتاجة فى وجودها الى مفرداتها
تعريف حقيقي يفيد تصوير اماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
اذا كان تعريفها بجميع ذاتياتها وبعضها كتعريف ماهية الانسان
مثلا بالحيوان الناطق او بالناطق فقط او بالعرضيات اذا كان تعريفا
بجميع العرضيات كتعريفه بياذى البشرية مستقيم القائمة عريضة الاطلاق
ضحاك بالطبع او بالمركب من الذاتيات والعرضيات اذا كان تعريفا
بالمركب منها كتعريفه بالحيوان الضاحك وكل واحد من هذه
التعاريف حقيقي لكونه تعريفا بالامور المحققة فى نفس الامر
واما اسمي كتعريف اماهيات الاعتبارية اى الكائنة بحسب
اعتبار العقل الغير الثابتة فى نفس الامر اعنى ليس لها تحقق

تحقق وجوده في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل بل ثبوتها
انما هو بحسب اعتبار العقل فقط فان تعريف كل منها بسيطة
او مركبة تعريف اسمي يفيد تبين ماهية في الذهن بلفظ اشهر
كقولنا الفظنصر الاسد فان الاسد اشهر في تبين ماهية اسم
الفظنصر منه او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه اسم الماهية
اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره والجنس كلتي مقول على كثيرين
متفقين متفقيين بالحقايق في جواب ماهو والنوع كلتي مقول على
كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ماهو وغير ذلك فان الفاظ هذه
التعاريف تشتمل على تفصيل ما دل عليه اجمالا الاصل والجنس والنوع التي
هي اسماء الماهيات المعروفة بها وبسبب الاسمي والحقيقي عموم ومخصوص
مطلق لان الاسمي كما يجري في المعدومات حيث يعرف به الماهيات
الاعتبارية كذلك يجري في الموجودات حيث يعرف به الماهيات المحققة
ايضا بناء على ان لها مفهومات ايضا والحقيقي لا يجري الا في الموجودات
حيث لا يعرف به الماهيات الاعتبارية بناء على ان ليس لها حقايق والتحقيق
ان بينهما عمومًا ومخصوصًا من وجه حيث يفرق الحقيقي في تعريف
الماهية الحقيقية باعتبار انها حقيقة مسمي الاسم وماهية الثابتة
في نفس الامر ويفرق الاسمي في تعريفها باعتبار انها مفهوم الاسم
ومتقفل الواضع ويجمعان في تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل
يحيط به ثلاثة اضلاع فانه يعرف به حين يطلب حقيقته بما التي لطلب
الحقيقة وحين يطلب مفهومه بما التي لطلب المفهوم وهل البسطة
التي لطلب الوجود فاعلة واسطة بينهما فان من لم يعرف المثلث مفهومًا

وجودا وحقيقة يطلب أولا مفهومه ويقول ما المثلث اي ما مفهوم اسم
المثلث فيجاب بتعريف مفهومه بانه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع فهذا
تعريف اسمي قبل العلم بوجوده وثانيا وجوده ويقول هل هو موجود فيجاب
بالدلالة على وجوده واثباته فيعلم وجوده وثالثا حقيقته ويقول ما هو
اي ما حقيقته وما هيته الثابتة في الخارج فيجاب بتعريف ما هيته بانه شكل
يحيط به ثلاثة اضلاع فهذا تعريف حقيقي بعد العلم بوجوده وهذا التعريف
باعتبار كونه قبل العلم بوجود المفهوم اسمي وبعد حقيقته وقد اجتمع
الاسمي والحقيقي في هذا التعريف بعد افتراقهما في التعريفين
السابقين فقد ظهرت بينهما عموم ما وخصوص ما من وجه وان
هل البسيطة التي لطلب الوجود متوسطة بينهما ثم شرط لكل واحد
من التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو
صدق المحدود على ما صدق عليه احدى مقلدا كليا اي كل ما صدق عليه
احد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا ما هو المحدود
على ما هو احدى وهو معناه قولهم كلما وجد المحدود وجد الاطلاق
يبرأ احدى ما نعام من دخول غير المحدود وفيه واما العكس فاخذ بعضهم
من عكس الطرد بحسب متفاهم الصرف وهو جعل المحمول موضوعا مع
رعايت الكمية بعينها اي كلما صدق عليه احدى صدق عليه المحدود
وكل ما صدق عليه المحدود صدق عليه احدى كما يقال كل انسان ضاحك
انسان فالطرد حكم كلياتي بالمحدد ودعلى احدى والعكس حكم كلياتي باحدى
على المحدود اي كل محدود وكل محدود حد واخذ بعضهم من عكس
اثبات الطرد اي من نقيض اثباته وهو النفي ففسر بانته كلما انتفى

انتفى احد انتفى المحذور اى كل ما صدق عليه احد صدق عليه المحذور
وكل ما لم يصدق عليه احد لم يصدق عليه المحذور بمعنى كلها وجد
اخذ وجد المحذور وكلها انتفى احد انتفى المحذور فالطرده حكم كلي
ما هو محذور على ما هو حذ والعكس حكم كلي بما ليس به محذور على
ما ليس به احد وحاصل الاخذين واحد وهو ان يكون احد جامعاً
لافراد المحذور كلها كان ما فاع من دخول اغياره فيه الآات الاخذ الاول
بحسب الاصطلاح ولهذا صار العكس اصطلاحياً والثاني بحسب اللفظ
ولهذا صار العكس لغوياً والمقصود اتحاد الحاصل دون الموصل فاذا قيل
فى تعريف الانسان حيوان ماش مثلاً لا يطرده لعدم صدق المحذور على
كل ما صدق عليه احد فان الانسان انما يصدق على الحيوان الماشي
الناطق لا غيره واذا قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس لعدم صدق
اخذ على كل ما صدق عليه المحذور فان الحيوان الكاتب بالفعل لا يصدق
على الحيوان الكاتب بالقوة فاذا لم يطرده التعريف اولم ينعكس فهو
غير صحيح والتعريف الصحيح للاصل تعريفه بما يبنى عليه عليه غيره
لكونه مطرده او منعكساً ولهذا عرفه به المصنف لا تعرفه بالاحتياج اليه
لعدم كونه مطرده او ان كان منعكساً ولهذا قال وتعرفه اى الاصل
بالمحتاج اليه كما وقع فى المحصول لا يطرده اى لا يصح لعدم
اظهاره لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية
والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشروط
وجودية كالآلات والادوات الصناعات او عدمية كارتفاع المواضع
والمدافع وان كان يطلق على المادة اى العلة المادية كما يقال

اصل هذا السر برحمتك بخلاف المحتاج اليه فانه يطلق على هذه
 الاشياء كلها لكونها محتاجا اليها ولهذا اي لصدق هذا الاحتياج
 وهو المحتاج اليه على واطلاقه على جميعها وعدم صدق
 المحذور وهو الاصل على بعضه وعدم اطلاقه عليه وان كان
 صادقا ومطلقا على بعضه قل كان هذا التعريف الاسمي لا يطرأ ولا
 يصح لان فساد الشرط وعدم صحته يوجب فساد المشرط وجدا
 وعدم صحته قطعا واقتصار على ذكر الاشياء الاربعة في
 تعليل عدم الاطراد اسعار بان عدم الاطراد في الجملة لا يلزم
 اي من وجه لا من كل وجه اي جزئي لا كلي حيث يطرأ من جهة صدق
 الاصل على المادة والطلاق عليها كما ذكرنا لئلا نغفل ان ليس الاطراد
 في مطلق التعريف خصوصها الاسمي لان كتب اللغة مملوءة بتفسير اللفظ
 بما هو اعم من مفهومها على ان المتحققين قالوا ان الاحتياج
 الناقصة يجوز ان تكون اعم من المحذور بحيث لا يفيد امتيازه
 الا عن بعض ماعده وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه
 عن شئ معين فكفى بما يفيد امتيازه عنه كما اذا قصد التمييز بين
 الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالاحتياج والاصل
 صادق على العلة الفاعلية كيف والفعل مرتب على الفاعل ومستند
 اليه ولا معنى للاستثناء المقصود ههنا الا ذلك وكلام المصنف في باب
 التجاوز عند بيان جريان الاصاله والتبعية من الجانبين يدل على
 ان كل محتاج اليه فهو اصل وهذا يدل على ان تعريف الاصل بالاحتياج
 اليه يطرأ الا ان نظر المصنف على مذهب المتأخرين من المحققين

المحققين فانهم لا يجوزون التعريف بالاعتم لان المراد بالتعريف
امتيار المعرف عن جميع اغياره والقرينة على هذا اطلاق المصنف
على تجويز المتقدم من التعريف بالاعتم دون المتأخرين لانه
فاضل مطلع على ذلك على انه قال وعلى قواعد المعقول تأسيسه
حيث كان الباعث على اقامه على التاليف وقصار القاصرين على النظر
الى جانب المتأخرين حيث طعنوا على ظهور الفاظ كتاب فخر الاسلام
لعدم تأسيسه على قواعد المعقول وان مراده بالابتداء انما هو كون
الشيء موقوفا على شيء بطريق الاسباب والاستنباط لا مجرد كونه
مرتبا عليه ومستندا اليه ولا يدفع نظره الا كلامه في باب المجاز
فانه يدل على صدق كل من الاصل والمحتاج اليه على كل ما صدق عليه
الاخر وليس هذا غير الطرد والعكس في طرد التعريف وينعكس جدا سالما
عن كل عيب مطلقا وقال في تعريف المضاف اليه والفقه معرفة النفس
مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول نقل للمضاف
وهو الاصل تعريفين احدهما وهو ما يبنى عليه غيره مقبول وثا
ينها وهو المحتاج اليه مزيف بحسب طرده وللمضاف اليه وهو
الفقه تعريفين احدهما غير مزيف وثانيهما مزيف لان في الاول
من استعمال اللفظ المتحمل للمعاني المتعبد المتناهية الدخلة تحت
الخط ما ليس في الثاني وسيخرج انشاء الله تعالى ثم ذكر للمضاف
اليه من عند تعريف ثالثا فالتعريف الاول معرفت النفس مالها
وما عليها وهذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله يعرفه كل

كل نفس مالها وما عليها من فعلها على اقل وجه كان اذ يمكن ان يعرف كل نفس
جميع مالها وما عليها سواء اريد كلهما او بعضهما المعين او المبهم لكونها
متناهيين وداخلين تحت الضبط فالنفس يجوز ان يراد بها العبد
نفسه وذاته نظر الى قوله مالها وما عليها اي المركب من الروح الجسماني
والبدن لان اكثر الاحكام متعلقة بالبدن وان يراد النفس الانسانية
اي الروح الا الجسماني الحال في البدن اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما
البدن آلة في المعرفة اذ من الكجزاءيات اي جزئيات مالها وما عليها وهي
تناول معرفة المجتهد والمقلد اذ كل منهما مكلف بذلك المعرفة وهي
في اللغة مطلقة ولا دلالة تخصها بالمجتهد ولا المقلد اذ على ان معرفة
المقلد ليست بفقه الا ان معرفة المجتهد اذ في الجزئيات من دليل
ومعرفة المقلد اذ ركنها من تقليد وليس المراد بها التهيؤ لمعرفة الكل
بالفعل فانها ليست مستحيلة ولو بالدليل حتى يتعين الحمل على التهيؤ
لمعرفة الكل فانها ممكنة ولو بالتقليد سواء اريد بمالها وما عليها الكل
او البعض المعين او المبهم كما مر ثم ليس المراد بها على عدم حملها على
التهيؤ تصورها لان الفقه ليس عبارة عن تصور وجوب ما اتى به المكلف
مما له مثله فانه من مبادي اصول الفقه ومسائله ولا تصديق وجودها
في نفس الامر فانه من مبادي علم الكلام ومسائله فتعين ان المراد
تصديق احكامها من الوجوب وغيره كالصدق بان هذا واجب وذاك
حرام وهما يشتملان الاعقبات والعمليات والوجدانيات عند اي حنيفة
رحمه الله حيث لم يزد عملا على قوله مالها وما عليها لانه اراد الشمول
والمعنى معرفة مالها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او العمليات او

او الوجدانيات اي تصديق احكامهما واثباتها مطلقا ومن ثمه سمي الكلام
 فقها كبر فمعرفة احكام الاعتقادات بالدليل كما في علم الكلام وثبوتها
 في نفس الامر بالاعتقاد والعقل والقبول ومعرفة احكام العليات بالدليل
 ايضا كما في الفقه المصطلح وثبوتها في نفس الامر بالعمل والاحسن والا
 بيان ومعرفة احكام الوجدانيات بالدليل ايضا كما في علم التصوف
 وثبوتها في نفس الامر بالوجدان والذوق والاعتقادات كوجوب
 الايمان بالله تعالى وتصديق بالنبى صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك
 والعليات كالصوم والصلوات والبيع ونحوها والوجدانيات كالاخلاق
 الباطنة والملكات النفسانية من الزهد والصبر والرضا وخشوع
 القلب في الصلوات ونحو ذلك ثم ان اللام في مالها وعلى في ما عليها
 اما ان يستعمل ههنا بمعنى الانتفاع والتضرر على ما يقال ان اللام
 للانتفاع وعلى للتضرر وحينئذ يكون المراد بما لها ما ينتفع به وما عليها
 ما يتضرر به من اللذات والآلام لكن لا في الدنيا بل في الآخرة بقدر
 شدة انتفاعه من العلوم الدينية كما في قوله تعالى لها ما كسبت من
 ان اللام اشارة الى ان ما كسبت ما ينتفع به في الآخرة وعلى اشارة الى
 ان ما اكتسبت ما يتضرر به واما ان يستعمل صلة بان يكون اللام صلة
 الجواز وعلى صلة الوجوب او احرمه وعلى الاستعمال الاول يحتمل
 قوله مالها وما عليها ثلثة معان لانه اما ان يراد بالنتفع بالضرر الثواب
 والعقاب او بالنتفع الثواب وبالضرر عدم الثواب او بالنتفع عدم العقاب
 وبالضرر العقاب فالمعنى على التقدير الاول يثاب عليه وما يعاقب
 عليه وعلى الثاني يثاب عليه وما لا يثاب عليه وعلى الثالث ما

: وعليها ما اكتسبت

لا يعاقب عليه وما يعاقب عليه وعلى الثاني يحتمل معنيين لأن على
عند كون اللام صلة الجواز أما أن تكون صلة الوجوب أو الحرمة فالمعنى
على التقدير الأول ما يجوز لها وما يجب عليها وعلى الثاني ما يجوز لها
وما يحرم عليها فصارت المعنى المحتملة خمسة وأقسام ما يأتي به
المكلف سنة واجب ومندوب ومباح وحرام ومكروه وتحريم ومكروه
تنزيها ولكل واحد منها طرفان صرف الفعل وطرف الترك أي عدم الفعل
أي طرف يتعلق به فعل المكلف أي إيقاعه وإتيانه وهو طرف الوجود وطرف
يتعلق به تركه أي عدم إيقاعه وإتيانه وهو طرف عدم فصار الأقسام
باعتبار الطرفين اثني عشر لأن ما يأتي به المكلف إذا تساوى فعله وتركه
في نظر الشارع فهو مباح والآفاذا كان فعله أولى في نظر الشارع بحال المكلف فرفع
المنع عن تركه واجب والمأد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لأن استعمال
بهذا المعنى شائع عندهم لقولهم الزكوة واجبة والنجس واجب وغير ذلك
فالتقدير رفع المنع من تركه بدليل قطعي فرض وبدليل ظني واجب وبدون
المنع من تركه مندوب وإذا كان تركه أولى فرفع المنع من فعله بدليل قطعي
حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع من تركه مكروه
كراهة التنزيه ومن المعاني المحتملة الخمسة ما يشمل الأقسام
الاثني عشر كلها وهو الثاني والثالث والخامس إذ في الثاني فعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه والعشرون الباقية من ترك الواجب وترك
المندوب وفعل الحرام وتركه عند عدم ميلان النفس وفعل المكروه
تحريمها وتركه عند ذلك وفعل المكروه تنزيها وتركه عند فعل المباح
وتركه مطلقا مما لا يثاب عليه وكل من هذه الأقسام داخل في المعنى الثاني

الثاني ولا يخرج شئ منه أصلا وإضافي الثالث ما عدا فعل الحرام وفعل
 المكروه تحريما وترك الواجب من التسعة الباقية مما لا يعاقب عليه
 وفعلها وتركها يعاقب عليه وكل منها داخل في المعنى ولا يخرج منه قطعا
 وإيضاحا لمقتضى الخامس ما عدا فعلها وتركها من التسعة المذكورة
 مما يجوز لها وفعلها وتركها يحرم عليها ومنها ما لا يشملها كلها وهو
 الأول والرابع اذ في الأول يدخل فعل الواجب والمندوب فيما يثاب
 عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب فيما يعاقب عليه
 لكن الباقي لا يدخل في شئ منهما أصلا بل يخرج من كل منهما وفي الرابع
 يدخل فعل المندوب والمباح والمكروه تنزيها فمما يجوز لها وفعل الواجب
 وترك الحرام والمكروه تحريما فيما يجب عليها ولا يدخل الباقي وهو فعل
 الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب في شئ منهما فاذا تقررت أن
 من المعاني المحتملة الخمسة ما يشمل أقسام ما يأتي به المكلف كلها وما
 لا يشمل كلها وتميز الشامل من غير الشامل فالواجب أن يحمل ما لها وما
 عليها على المعنى الشامل لا غير الشامل حتى لا يلزم الواسطة بينهما فإنه
 لو حمل على غير الشامل يلزم الواسطة جدا والمراد ههنا المعنى الشامل
 قطعا وهو اما الثاني أو الثالث والخامس ثم فعل المكلف اذا اراد به
 ما يأتي به فهو بمعنى المحاصل بالمصدر كالهئية التي تسمى حلوة والحالة
 التي تسمى صوما ونحو ذلك من الآثار الصادرة عن المكلف واذا اراد به
 ايقاعه المسمى بالانتيان فهو المعنى المصدرى الذي يتوقف عليه الحال
 بالمصدر وجودا وعدما والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها
 وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا أنها قد تطلق

على عدم الفعل فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام
واجب وهو اطلاقها هو المراد هنا فالأقتصار على الاقسام الستة
بان يراد بها بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك بناء على اطلاقه
عليهما من غير ان يعتبر الفعل والترك طرفين له نظر الى اطلاقه
على ما يأتي به المكلف ولا يجعل الاقسام اثني عشر ممكن جدا لكن
يلزم ان يدخل الواجب فيما يثاب عليه باعتبار كونه بمعنى فعل الواجب
ولا يدخل فيه باعتبار كونه بمعنى عدم فعل الحرام فانه بمعنى عدم فعل
الحرام مما لا يثاب عليه وكونه بهذا المعنى مما يثاب عليه لا يصح جدا
وان صح هذا بذلك المعنى ولم يوجب باعتبار ذلك صحته باعتبار
هذا حتى يقتصر على الستة بان يراد الاعم وعدم صحته باعتبار
هذا احوجا الى اعتبار الفعل والترك اي عدم الفعل طرفي الواجب
وغیره من اقسام ما يأتي به المكلف وجعل الاقسام اثني عشر حتى لا يلزم
عدم دخول شئ من الاقسام والواجب مثلا يطلق على ما يأتي به
المكلف اصلا وعلى الفعل والترك تبعا باعتبار ان يجعل طرفين فان
تعلق الفعل بالواجب يكون واجبا وبالحرمان حراما وان تعلق الترك بالحرام
يكون واجبا وبالواجب حراما وترك الواجب اي عدم الاتيان به
يستحق العقاب بمعنى انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع
ومجازي العقول والاعادات لا بمعنى ان العقاب حق لازم الا
انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى وسهو من العبد او نحو ذلك ثم
لا بد ان يقيّد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك الصلوة
مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق فلهذا يلزم القضاء وكذا

وكذا الكلام في فعل المحرم كما جرد كلمة كفر على اللسان مكرها وغير ذلك
والحاصل أنه إذا أريد بالفقه معناه اللغوي فلا بد من ترك قيد عملا
ومن هذا التفصيل جدا لأنه تحمله العبارة قطعا وأما إذا أريد معناه
الاصطلاحي فلا بد من ذكر قيد عملا ومن ترك هذا التفصيل لأنه
لا تحمله العبارة لاختصاصها بالقليل منه ولا يمكن الزيادة عليه ثم
شرح في تقرير التعريف الثاني للمضاف إليه فقال وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية هذا التعريف للفقه
للاشاعة أصلا وللشافعية استعمالا والكل متفق عليه والعلم جنس
فتناول جميع العلوم والباقي فصل والمراد بالحكم هي ليس معناه
المصطلح عند المنطقيين وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ولا معناه المصطلح
عند الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء
او التخيير ليلا يلزم ان يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل معناه
العرفي وهو استناد امر الى آخر بالاجاب او السلب أي النسبة الثابتة
بين الأمرين فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية
المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية التي
نصبت في الشرع على تلك القضايا أعني العلم المتعلق بجميع الاحكام
الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وبقيت
الاحكام خرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات أعني خرج
التصورات وبقي التصديقات وبقيت الشرعية خرج العلم بالاحكام
الغير المأخوذة من الشرع كاحكام المأخوذة من العقل كالعلم

بآثار العالم حادث او من احسن كالعلم بآثار النار محرقة او من الاصطلاح
 كالعلم بآثار الفاعل مرفوع وبقيد العمالية خرج العلم بالاحكام الشر
 عية النظرية وتسمى اعتقادية واصولية ككون الاجماع حجة والايان
 بالله واجبا ونحو ذلك وبقيد من الادلة خرج علم الله تعالى لانه
 ذاتي وعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لانه ضروري وعلم
 المقلد لانه يحصل من الادلة وبقيد التفصيلية خرج العلم بالحال
 من الادلة الاجمالية كالعلم بوجوب الشيء لوجوده المقتضي او بعدم
 وجوبه لوجوده الثاني فانه ليس من الفقه فانه من علم الخلاف
 فان الخلافيين يحكمون بوجوب الشيء لوجوده المقتضي على الاجمال
 من غير بيان ان المقتضي ما هو وكل من المقتضي اي ما يقتضي الوجوب
 او الحرمة من الامر او النهي والثاني اي ما ينفي الوجوب او الحرمة دليل
 اجمالي ثم ان الشرعي اعم من ان يكون عمليا واعتقاديا فافيه كل
 ما هو اعتقاديا لوجوب الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
 ونحو ذلك ولوجوب التصديق بنسوة النبي عليه السلام لا لكونه
 معجزاته وغير ذلك مما ورد به الشرع وما توقف على الشرع كما كان
 كل ما هو عمليا كذلك وكل منهما لا يدرك لولا خطاب الشرع كما هو
 المذهب عند القوم من ان لا وجوب الا بالسمع والشرع انما يتوقف
 على نفس الايمان والتصديق ولم يلزم منه توقفه على وجوبها ولا
 على العلم بوجوبها حتى يلزم الدور في توقف وجوبها والعلم بوجوبها
 جوبها على الشرع والوجوب مطلقا ونحوه والعلم بهما متوقف على
 الشرع وهو متوقف على نفس الايمان والتصديق وما ورد به الشرع

علم الخلاف

١٤
الشرع في قوة ما توقف على الشرع عند هذا اذا اريد به مثل وجوب
الصلاة ووجوب الايمان ونحو ذلك اي متلازمان ومتساويان
في الصدق فكل منهما يصدق على ما صدق عليه الآخر ولا يصح
الفرق بينهما على ذلك التقدير اصلا وليس في قوله اذا اريد به
ما يعم ذلك ونفس الايمان والتصديق اي متلازمان ومتسا
ويان من وجه ومتفارقان ومتباينان من وجه فكل ما يصدق عليه
ما توقف على الشرع يصدق عليه ما ورد به الشرع من غير عكس كلي
اذ نفس الايمان والتصديق مما ورد به الشرع لا مما توقف على الشرع
والآلزم الدور والكاصل ان العلم بثبوت نفس الايمان والتصديق
مستفاد من العقل كما هو مستفاد من الشرع واستفادته من العقل
قبل استفادته من الشرع ولذا يتوقف التصديق بثبوت الشرع على
التصديق بثبوت نفس الايمان بالله ورسوله والحكم قيل خطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التحيير وهذا التعريف
للحكم الشرعي ايضا لا شاعرة اصلا وللشافعية استعمال الكل
متفق عليه وخطاب الله جنس يتناول جميع خطابات الله تعالى
والباقي فصل وان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل
الى ما يقع به الخطاب اعني الكلام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
عند من ذهب الى ان الكلام يسمى في الازل خطابا والكلام اللفظي
اي الكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهم
لفهمه عند من ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا وبقيد
المتعلق بافعال المكلفين يخرج خطاب الله المتعلق بما ليس بفعل

المكلف وبقيد بالافتضاء او التخيير يخرج خطاب الله المتعلق بالقصص
المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
لان هذا يتعلق كما نرى ليس بالافتضاء او التخيير فلا يكون
من مثل هذا الخطاب حكما أصلا الا انه لما كان الحكمة في القصص
والمقصود منها التنبيه على وجوب الاتيان بما فعله الصالحون
من السلف والاجتناب عما ارتكبه الطالحون منهم كما قال الله
تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الباب لم يخرج ما تضمنه الخطاب
المتعلق بالقصص من الخطاب المتعلق بالقصص بهذا الوجوب
المنبته عليه فانه حكم شرعي جازم وبقي خطاب الله المتعلق
بكيفية العمل والاعتقاد بالافتضاء او التخيير لان المراد بالافعال
الاجوارح والقلب ايضا وخطاب النبي عليه السلام واولي
الامر والسيد لانه انما يوجب الطاعة بالاجاب الله تعالى فكان
التعريف متظردا ومنعكسا مانعا وجامعا فكل ما يصدق عليه
خطاب الله المتعلق بالصدق عليه الحكم الشرعي وكل ما
يصدق عليه الحكم الشرعي يصدق عليه خطاب الله المتعلق
بالصدق عليه هذا اذا كان اخذ العكس على ما هو المتعارف او قل كل ما لم
يصدق عليه خطاب الله متعلق بالصدق عليه الحكم
الشرعي ابي كلما ثبت الحد ثبت المحدود وكلما انتفى الحد انتفى
المحدد وهذا اذا كان اخذ العكس على غير ما هو المتعارف
والعكس على الاول اصطلاحى وعلى الثاني لغوي والاصل واحد
وهو ان يكون الحد جامعا لا فراد المحدود كلها وهو المقصود والله

وقد سبق بيان ذلك والتنبه احسن ومعنى تعلق خطاب الله بافعال
 المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والآلم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
 يتعلق بجميع الافعال هذا على تقدير الحمل على الجمعية او تعلقه بفعل
 من فعله هذا على تقدير الحمل على الجنسية بناء على ان الجمع
 المعرف باللام والمضاف الي المعرف باللاقدي يتناول معنى الجمعية فيه
 الى الجنسية فيصح اطلاقه على الواحد وايا ما كان فدخل في التعريف
 حواض النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربع من النساء
 وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهااته وغير
 ذلك مما ليس بفعل المكلف كما اشرنا فالتعريف مطرد ومنعكس كما
 قلنا فلا يرد شي على منعه وجميعه اصلا كما حققنا وههنا كلام
 على المصريح في تعريف الشرعية فان قلت يخرج الوجدانيات
 عن التعريف قلت تدخل في افعال القلب فانه كما هو محل الاعتقادات
 كذلك هو محل الوجدانيات فيتناول افعاله كالا لاهرين ومعنى
 الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الايجاب
 او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم
 او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك
 واذ البعض والوضع ليدخل احكام بالسببية والشرعية
 ونحوهما يعني اعترضت المعزلة على هذا التعريف بانه غير جامع
 لاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوات ونحو
 طية الطهارة لها وما نفعية النجاسة عنها ونحو ذلك فاجاب ببعض
 الاشاعة بزيادة هذا القيد في التعريف ليشمل احكام الوضعية فقال

واعلم انه اذا كان المراد
 بـخطاب الله الخطاب القديم
 وهو الكلام انقضى بالتعدد
 المفهوم من معنى الجمعية انما
 يكون في تعلق الخطاب لا في
 نفسه اذ هو صفة واحدة
 حقيقة والتعدد انما يكون
 باعتبار التعلق واذا كان
 هو الخطاب امثالا فالتعدد
 انما يكون في نفس الخطاب
 لانه كلام لفظي متعدد
 حقيقة مثله

بالاقتضاء او التحجير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واصطلاح على
لزوم هذا القيد في التعريف واجاب بعضهم باننا لانم ان خطاب الوضع
حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على التسمية حكما
فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم خروج
الاحكام الوضعية عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتحجير اعم
من الصريح والضمي وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ لا معنى
سببية الدلوك لوجوب الصلوة الا ان الله اذا وجد الدلوك وجبت
الصلوة حينئذ ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة ومعنى
مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها وكذا في جميع الاسباب و
الشرايط والموانع والاحكام الشرعية بالنظر الى الاجواب الاول فسمي
تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التحجير ووضعي
وهو المتعلق بوضع هذا سببا لذلك او شرطه او مانعا منه والى
الاجواب الثاني الحكم واحد وهو تكليفي او تكليفي فسمي صريحا
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التحجير الصريح وضمي
وهو المتعلق بوضع هذا سببا او شرطه او مانعا منه
بالاقتضاء الضمني وكل خطاب يتعلق بالوضع يتضمن الاقتضاء
وينفرد الاقتضاء منه فلا شك ان خطاب الوضع من قبيل الا
قتضاء الضمني واصطلاح البعض الثاني لا يخلو اما ان لا يكون
خطابا بالوضع حكما عند هما وان يكون حكما ضمنيا عند هما واما
ما كان فلا حاجة لهم الى زيادة قيد الوضع والحق هو اصطلاح
البعض الاول لان اصطلاح البعض الثاني على تقدير كونه هو

هو الوجه الأول يستلزم التناقض وهو القول بعدم كون بعض
 الأحكام حكما بعد القول بكونه ويوجب ثبوت الاصطلاح على
 التقيضين من جهة واحدة مع لزوم انتفاء عكس التعريف وجميعه
 وعلى تقدير كونه هو الثاني يلزمه جعل الحكم التكليفي اعم من
 الوضعي شاملا له على انه مباينه لانهما نوعان متباينان لا يتصادقان
 كليتا ولزوم بعض اقسام التكليفي كالوجوب والحرمه مثلا للوضعي
 لا يقتضي لزوم جميع اقسامه له حتى يتساويا كليتا فيستفي بذكر كل
 منهما عن ذكر الاخر واقسام التكليفي كما ذكرنا فاحبه وجوب
 ونهْي وابطاح وحرمه وكراهية والوضعي لا يستلزم منها الا الوجوب
 والحرمه فقط وهذا لا يكفي في ادخال الوضعي في تعريف الحكم الشرعي
 عني مطلقا فيلزم انتفاء جميع التعريف قطعا ولا بد من زيادة الوضع
 كما ليتحقق الجمع كما نتحقق المنع وبعضهم عرف الحكم الشرعي
 بهذا ذكر في بعض المنعصرات ان الحكم خطاب الله الى آخره
 اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان
 الحكم الشرعي خطاب الله الى فتوهده المصنف ان خطاب الله الى
 تعريف للحكم عند البعض وجوز ان يراد بالحكم في تعريف الفقه خطاب
 الله الى فاحتاج الى تكلف في تبين فوايد القيود وتعتف في تقرير مراد
 القوم كما مر وللحكم الشرعي عند البعض اثبت الخلاف بين الا
 شاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي مع انه لا خلاف لاحد منهم في
 انه تعريف للحكم الشرعي دون الحكم فقط وصداء ذلك التوههم اثار
 الخلاف بناء على عدم اطلاعه على كون ما ذكر في بعض المنعصرات اشارة

الى احكام الشرعي المعهود ومنشاء عدم تفكيكه الاطلاع تصفيه الكتب
كما ذكره صاحب التلويح وقال في حواشيه بناء على توجه هذا اذا كان
هذا اي خطاب الله الخ تعريف للحكم بمعنى الشرعي يعني في تعريف الفقه
ما يتوقف على الشرع اي لا ما ورد به خطاب الشرع ليكون قيدا مفيدا
مخرج الوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فبمعنى
الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحكم يعني خطاب الله الخ اعم من المحدود يعني احكام الشرع لتناوله
اي الحكم مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناول له ح اي لا يتناول
مثل وجوب الايمان حينئذ يكون الشرعي بمعنى ما يتوقف على الشرع
لقدح توقفه اي مثل وجوب الايمان على الشرع يعني اذا كان الشرعي
ما يتوقف على الشرع على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم
الشرعي يلزم ان لا يطرأ حد احكام الشرعي فلا بد ان يكون معنى
الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع حتى يطرأ الحد
والحكم في تعريف الفقه على هذا يحمل على اسناد امر الى آخر لا على خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين اذ على تقدير حمله على خطاب الله يلزم
ان يكون ذكر الشرعية مكررا لان دراج ذكرها في ضمن ذكر احكام اذا المراد
به احكام الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشرع المعرف بخطاب الله الخ
فيلزم ذكرها او لا ضمنا و ثانيا صريحها وهذا تكرار جحد فلا بد من حمله
على المصنف العرفي وهو اسناد امر الى آخر اي نسبة اليه ايجابا او سلبا
لا على الامم المعنى المصطلح وهو خطاب الله الخ حتى لا يلزم ان يكون ذكرها
مكررا والفقهاء يطلقونه اي احكام على ما ثبت بالخطاب كالوجوب

تھا افعال المكافئة ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فستبي
العام بها اي بتلك الاحكام من ادلتها التفصيلية فقها ثم نظروا في تفنا
صيل الادلة والاحكام وتتبعوا في جزئياتها وعمومها الى اظهرها
ما به الاشتراك بينهما فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والاقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة
والكرهية والاباحة وثاملا وفي كيفية الاستدلال بتلك الادلة
على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفصيلها الاعلى طريق ضرب
المثال فحصل لهم قضايا كلية موضوعاتها تلك الاحكام ومحمولاتها
تأيت اي لفظ ثابت متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة
على الاحكام اجمالا وبيان طريقه وشرائطه يتوصل بكل منها اي من تلك
القضايا الى استنباط اكثر من تلك الاحكام الجزئية التي هي المسائل
الفقهية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها وودونها واطافوا اليها
ما يليق بها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات وسموا العام
بها اصول الفقه فصار عبارة عن العام بالقواعد التي يتوصل بها الى
الفقه ولفظ القواعد يشعر بالاجمال والمقابل للتفصيل المأخوذ في الفقه
وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن عام الخلاف فانه وان اشتمل
على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل
الفرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة
ونحوها ليبين عليها تلك الخلافية ولقائل ان يمنع كون قواعد
عام الخلاف مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انها يتوصل بها
الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة عنه ونسبته الى الفقه وغيره

على السوية فان الحكم على اما يجب يحفظ وضعا او مقرر يهدم وضعا
ان الفقهاء اكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان
له اختصاصا بالفقه ثم اذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبراه هي تلك القضية الكلية اي القاعدة الكلية المذكورة لقولنا
هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على
ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت عليها بالملازمة الكلية
مع الملزوم فهي اي الملزوم الملازمة الكلية هي تلك القضية
لقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
ثابتا وهذه القضية كما ذكرت ههنا صريحا كذلك قد تكون مذكورة
ضمنا لقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه يدل القياس
على ثبوته وكل حكم هذا شأنه يدل القياس على ثبوته فهو ثابت
والوجوب من جزئيات هذا الحكم فكانه قيل هذا الوجوب ثابت لانه
وجوب دل عليه القياس وكل وجوب دل عليه القياس فهو ثابت
فهذه الكبرى اعني القضية الكلية الواقعة كبرى لهذا الشكل وهي
قولنا وكل وجوب دل عليه القياس فهو ثابت تكون مذكورة ضمنا
وتكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن وبقولنا هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه ثبت
هذا الحكم لكن القياس دل على هذا الحكم فهذا الحكم ثابت وارجوا
من جزئيات هذا الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على ايجواز ثبت
الاجواز لكن القياس دل على ايجواز فيثبت ايجوازا فاما ملازمة

١٨
زمنة التي هي تلك القضية الواقعة احدي مقدمتي هذا الدليل تكون
مذكورة في ضمن قولنا كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شأنه يثبت
هذا الحكم وتكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن والماحصل
ان تلك القضية الكلية المذكورة في مسائل الفقه المجعولة كبرى
او ملازمة كلية اعم من ان تكون مذكورة بطريق التصريح او بطريق
التضمن والمباحث اما صلة بالنظر الى الحكم الدليل والنظر الى الحكم
وبالنظر الى المحكوم به وهو فعل المكلف وبالنظر الى المحكوم عليه وهو
نفس المكلف كلها مندرجة تحت تلك القضية الكلية والمباحث
اما صلة بالنظر الى الشروط والقيود اللازمة في اثبات الدليل وثبوت
ايضا مندرجة تحتها فتكون تلك المباحث ايضا من مسائل اصول
الفقه واندرجها تحتها هو معنى التوصل القريب المذكور فكما ان الفقه
اسي العلم بالحكام من الادلة يختص بالمجتهدين فكذلك ان التوصل
اليه يختص بهم وتعييمه الى توصل المجتهد وتوصل المقلد الظاهر
انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون في كثير من مباحث
التقليد مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة
الاجتهاد والمقلد يتوصل بدليله وهو قول المجتهد الى مسائل
الفقه بان يقول هذا الحكم واقع عندي لانه اذني اليه رأي ابي
حنيفة رحمه الله وكل ما اذني اليه فله واقع عندي لكنه
ليس توصل الى الفقه بل الى مسألة الفقه فالفقضية الكلية من مسائل
اصول الفقه بالنظر الى دليل المجتهد دون دليل المقلد فاصول
الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه لا العلم بالقواعد

التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق ولا العلم بالقواعد التي يتوصل
بها إلى مسائل الفقه كما توضحهم الأول لأخراج علم الخلاف حيث زاد قيد
التحقيق والثاني لادخال توصل المقلد حيث قال في التوضيح إلى مسائل
الفقه ولا يقال إلى الفقه وإذا علم أن جميع مسائل أصول الفقه وفيها
حاشه راجعة إلى تلك القضية ومندرجة تحتها أي إلى قولنا كل حكم
كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا زاد على حكم
كذا ثبت ذلك الحكم علم أن موضوع هذا العلم أدلني الشرعية
لأحكام الشرعية الكليتين ويبحث فيه عن عوارضها الذاتية وهي
كون الأدلة مثبتة والأحكام ثابتة بمعنى أن جميع محاولات مسا
ئل هذا العلم هو مثبت وثابت وموضوعاتها دليل وحكم كما اشتمل
فيما سبق وما كان اثبات الإجماع والقياس للأحكام نظرياً وإثبات
الكتاب والمنسنة لها بدليها جعلوا من مسائل أصول الفقه
إثباتها حيث يبحث عنه في هذا العلم دون إثباتها لأنه مستغن
عن البحث لهذا هته وضروريته فيبحث فيه عن أحوال
الأدلة المذكورة وما يتعلق بها ويلحق به البحث عما ثبت
بهذه الأدلة وهو الأحكام وعما يتعلق به الفاء في قوله فيبحث
تفرع على حد أصول الفقه على وجه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها إلى الفقه على وجه التحقيق يبحث في هذا العلم من أحوال
الأدلة الشرعية وأحوال ما يتعلق بتلك الأدلة من الأدلة
المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب المحال وأدلة المقلد
كقول المجتهد وأدلة المستفتى وماله مدخل في كونها مثبتة للحكم

للحكم كالبحت عن الاجتهاد ونحوه والمراد بالاحوال العوارض الذاتية
 والضمير المجرور في قوله ويحقق به يرجع الى البحث المفهوم من قوله
 فيبحث وقوله عما يثبت على حذف المضاف اي عن احوال ما يثبت
 والضمير المجرور في قوله وعما يتعلق به يرجع الى الحكم اي وعن
 احوال ما يتعلق بالحكم من الاحكام وهو الله تعالى والمحكوم به وهو
 فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف اي بالحق بالبحث عن احوال
 الادلة واحوال ما يتعلق بها البحث عن احوال الحكم الثابت بها واحوال
 ما يتعلق به والمراد بالاحوال العوارض الذاتية ايضا وقوله ويحقق
 يحتمل ان يراد به اين ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان
 موضوع علم الاصول الادلة والاحكام وانما يذكر مباحث الحكم بعد
 مباحث الادلة لان الدليل والعلم به مقدم بالذات والزمان والبحث
 عنه اهم في فن الاصول وان يراد به ان موضوع علم الاصول الادلة
 فقط ومباحثها مقاصد ومباحث الحكم لواحق واليه ذهب صاحب
 الاحكام وهو الآمدي حيث قال ان موضوع علم الاصول هو الادلة
 الاربعة والبحث فيه عن احوال الاحكام يعني قصدا بل تبعا
 للاحتياج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها كما ان موضوع علم
 المطلق المعلومات التصورية والتصديقية فقط ومباحثها مقاصد
 ومباحث المجهولات التصورية لواحق كالبحث عن الماهيات انها قابلة
 للمخاطبة لا فكاك مباحث المجهولات التصورية قليلة تذكر على انها
 لواحق مباحث المعلومات التصورية والتصديقية فكذا لك
 مباحث الاحكام وما يتعلق بها قليلة تذكر على انها لواحق مباحث

الأدلة وإنما كان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية
فقط لأنه يبحث عن أحوال المعلوم مع التصوري من حيث أنه حد
أو رسم فيوصل إلى مجهول تصوري ومن حيث أنه جنس وفصل وخاصة
في كتب منها حد أو رسم وعن أحوال المعلوم التصديقي من حيث أنه
حجة فتوصل إلى مجهول تصديقي ومن حيث أنه قضية وعكس قضية
ونقيض قضية فتوصل منها حجة وبأبجته جميع مباحثه راجعة
إلى الاتصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن أحوال المجهول
التصوري بأنه إن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس
والفصل يحد وإن كان له خاصية لازمة بينه وبين رسم والآفل
وكذا مباحث علم الأصول راجعة إلى إثبات الأدلة وماله دخل
فيه وقد يقع البحث عن ثبوت الأحكام وعما يتعلق بها على طريقة
التبعية أيضاً لكن الصحيح أن موضوعه الآلة والأحكام لأننا
وجدنا الأدلة على التعميم راجعة إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة
ونظرت في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام أجمالاً
فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام
فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من الواحق تحكم غاية ما في
الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الإصالة والاعتماد
ستقلال ثم أعلم أن العوارض الذاتية للأدلة كما هي ثلاثة أقسام
الأول مباحث عنها وهي كون الأدلة مثبتة للأحكام والثاني ما ليس
بمباحث عنها لكن لها دخل في حقوق المباحث عنها لكون الأدلة عامة
أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك والثالث ما ليس كذلك

كذلك كون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته
او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات
ولا يبحث عنها في الاصول كذلك العوارض الذاتية للحكم ثلاثة
اقسام الاول ما يكون بمحوتها كون الحكم ثابتا بالادلة والثاني
ما يكون له دخل في حقوق ما هو بمحوت عنها كونه متعلقا بفعل البا
او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك كالا مكان والقدر
والمحدث وامثال ذلك مما لا دخل له في الثبوت فلا يبحث عنها في
الاصول والمراد بثبوت الحكم بالادلة سواء اريد بالحكم المعنى القديم
اعني خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين او المعنى الحادث اعني
اسر الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرها ثبوت ادراك كونه بها لكن
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع هو الادراك القطعي والثابت
بالقياس هو الادراك الظني فالادراك العام يصح في جميع
الادلة وهذا لا يتفاوت بقدر الحكم وحادثه فيكون المراد باثبات
الادلة للحكم اثباتها لادراكه فان الحكم بالمعنى القديم لا يمكن اثباته
بالادلة الا ان يراد اثبات ادراكه وبالمعنى الحادث الادلة الشرعية
معرفة وامارات لا مؤشرات فان المؤثر هو الله تعالى وليس معنى الدليل
ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلة المؤثرة بل ما يفيد الادراك بالثبوت
سواء جعلنا الحكم قدما او حادثا فنضع الكتاب تفريع على قوله فيبحث فيه
عن احوال الادلة يعني بسبب ان البحث في هذا الفن إنما هو عن احوال الادلة والام
نضع الكتاب في مقاصده على قسمين والا فنبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب
مع انه خارج من القسمين لكونه غير داخل في المقاصد القسم الاول في الادلة

الشرعية وهو أي القسم الأول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الشرعية
الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس تقليبهما للاقدم بالذات
والشرف وأما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تنمة وتذيلا لركن
المواقيس الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقله المتأخرين
دفع المصاحف نواتر الكتاب في اللغة اسم للمكتوب أي هو من الأسماء
المشبهة بالصفات كالإمام والآله وليس بصفة وقيل إنه في اللغة
مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة أي المكتوب وهو النقوش
والصور والأشكال وأما الحق أنه اللفظ لأن الكتاب به تصوير اللفظ
بمحروفها أي نعم المثبت في المصحف هو النقوش والصور والأشكال
ثم غلب أي الكتاب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف
أي على الفاظ التي هي كلام الله تعالى وكتابه المثبت الصور والأشكال
الدالة عليها في المصاحف أو المثبت دوالها في المصاحف وأيا ما كان
فأسناد المثبت إلى كتاب الله مجازي كما غلب في عرف أهل العربية
على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة وقيل بمعنى
الجمع ثم غلب في عرف العامة على المجموع المعين من كلام الله
المفروق على السنة العباد ولفظ القرآن في هذا المجموع المعين أشهر
من لفظ الكتاب وأظهر حيث لم يطلق الأعلى كلام الله تعالى بخلاف
الكتاب ولهذا جعل تفسيره حيث قال أي القرآن وحيث قيل هو القرآن
ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل
جزء يدل على الحكم منه لأنهم لا يبحثون عنه إلا من حيث أنه دليل على
الحكم وذلك كل آية آية لا مجموع القرآن فقط فاحتاجوا إلى تحصيل

٢١
تجعل صفات مشتركة بين الكل وأجزاء مختصة بها ككونه معجزا منزلا
على الرسول مكتوبا في المصحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم
جميع الصفات لزيادات التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لأن الكتبة
والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لأن المقصود تعريف
القرآن لمن يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفون
القرآن بالنقل والكتبة في المصحف ولا ينفك عنها في زمانهم فيها
بالنسبة إليهم من إبيس اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود المصنف
أو قصر على ذكر النقل في المصحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن
جميع ما عدا القرآن إذ يخرج الأحاديث النبوية بما نقل لأن المراد به
ما نقل على أنه كلام الله تعالى وسائر الكتب السماوية بالبناء والأحاديث
الالهية والقرآنيات الشاذة ومنسوخ التلاوة بتواتر إفاته لم ينقل
شيء من الأحاديث النبوية وسائر الكتب السماوية والأحاديث
الالهية ومنسوخ التلاوة بين دفتي المصحف لأنه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند الناس حتى الصبيان وأما الشواذ فلم تنقل بطريق التواتر
بل بطريق الأحاديث كما اختص بمصحف أبي رضي الله عنه نحوه قوله في
قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات أو بطريق الشهرة كما
اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحوه قوله في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة أيام متتابعات ولما ورد ابن الحاجب أن هذا التعريف
دورتي لأن المصحف ما خوذ فيه ولو سئل ما المصحف واجيب
بما كتب فيه القرآن لزم الدور اجاب عنه بقوله ولا دور في هذا

التعريف لأن المصحف المأخوذ ^{فيه} معلوم عرفاً وإشارة أو نحو ذلك من
غير احتياج إلى تعريفه بما كتب فيه القرآن ثم لما كان اتماً الجواب موقوفاً
على تحقيق أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات أخذ في تحقيقه
بقوله وليس هذا تعريف ماهية الكتاب على تقدير جعله تعريف الكتاب
بناءً على أنه مما يحتمله قولهم هو ما نقل إلينا ^{بل} بتشخيصه وتمييزه
بخواصه في جواب أي كتاب تريد فإن كلمة أي يطلب بها تمييزاً
الشيء بما يخصه شخصياً كان أو غيره ولا تعريف ماهية القرآن أيضاً
على تقدير جعله تعريف القرآن بناءً على أنه أيضاً مما يحتمله قولهم
هو ما نقل إلينا ^{بل} بتشخيصه وتمييزه أيضاً ^{بخواصه} في جواب
أي المعنيين تريد لأن القرآن يطلق على الكلام الأولي وعلى الكلام
المفرق لكونه لفظاً مشتركاً بينهما وهذا أي ما نقل إلينا ^{بل} ليس تعريف
ماهية على ما عرفت بل تعيين ما هو أحد محتمليه وتشخيصه و
تمييزه من الآخر وهو أي أحد محتمليه الذي يريد تعيينه وتشخيصه
هو الكلام المفرق يعني المراد بالقرآن ههنا الكلام المفرق الذي هو ما
نقل إلينا ^{بل} دفتي المصاحف تواتر دون الكلام الأولي الذي هو
الصفة القائمة بذات الله تعالى فإذا كان هذا التعريف نوع تعريف تشخيص
وتمييز دون نوع تعريف ماهية سواء جعل تفسير اللفظ الكتاب أو
القرآن وتمييزاً له عن سائر الكتب أو الكلام الأولي يجوز في معرفة
المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة أو نحو ذلك ولا يلزم الدور
أذ لم يحتج إلى تعريفه بما كتب فيه القرآن حتى يلزم كما لو جعل تعريف
ماهية الكتاب أو القرآن فإنه لا بد من معرفة المصحف وهو موقوف

قوة على معرفة ماهية الكتاب او القران فيحتاج الى تعريفهما كتب فيه
القرآن وهو بمعنى ما كتب فيه الكتاب لانها مراد فان فيلزم الدور و
ههنا مباحث شريفة اوردها صاحب التلويح فله طلب ثم مما اطلق
فيه لفظ القرآن على الكلام الالهي قوله عليه السلام القران كلام الله
تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة
الباطنية بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك ليست
من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاعذار
ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب العلاقات والاضا
فات وهذا الكلام اللفظي ام حادث المولف من الاصوات والحروف القا
مى اليها يسمى كلام الله والقران على معنى انه دال عليه اي على ذلك
المعنى القديم دلالة الامر على مبدئية فان النطق الظاهر يعني الانسان كما
يذكر على مبدئية فيغاير العلم والارادة والقدرة كذلك الكلام اللفظي
في الباري تعالى يدل على مبدئية فيغاير سائر الصفات لكن لما كانت الا
حكام في نظر اصولي منوطه بالكلام اللفظي دون الالهي جعل القرآن
اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم فذكر النقل لحصول
التمييز وذكر باقي القيود لتحصيل مساواة التعريف للمعرف على ان الشئ
لا يحتمل اي لا يمكن تعريفه الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشتراك
كثيرين سواء كان ذلك منطقيًا او رسماً لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والتفريق
لا يفيد ذلك التعيين لا انحصار حصوله على الاشارة او التعبير عنه
باسمه العلم والحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشئ بناء على

المشهور المتبادر الى الافهام اذا لم يفد تعيين الشخص لكونه مشتملا على مقومات
ماهية الشخص دون مشخصاته فعلم ان يفيد غيره ذلك او لا فالتعريف
المذكور ليس بحد اي تعريف ماهية بل تعريف تشخيص لان المعرف مجموع
شخصي لا يعرف بتعريف ماهية حذا كان او رسميا بل بتعريف تفسيري وتمييزي
عماده ولا دور فيه اي في تعريف المذكور حذا ثم الحق ان الشخص يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تميزه
وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
على ما عرفت انما يحصل بالاشارة او التعبير بالاسم العلم لا بالحد ولا
بالرسم ولعل مراد المص هذا كما هو الظاهر من عباراته ثم ان القرآن ان كان
المراد به الشخص القائم بلسان جبرائيل عليه السلام فظاهر انه لا يحد
لكونه شخصا واذ كان المراد به المؤلف المخصوص الذي لا يختلف بها
باختلاف المؤلفين على ما هو الحق للقطع بان ما يقرأ به كل واحد منا
هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام
فقوله على ان الشخص لا يحد يكون له تاويلان احدهما ان الشخص
الحقيقي كما لا يحد لانه لا يمكن معرفته حقيقة الا بالاشارة ونحوها
كذلك ان القرآن لا يحد لانه لا يمكن معرفته حقيقة الا بان يقرأ
من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان
يكون اصطلاحا على تسمية هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال
شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لان معرفته حقيقة لا يمكن حصولها
الا بالقراءة من اوله الى آخره والاشارة اليه ولا يخفى ان الكلام في
معرفة حقيقة دون تميزه عند السامع من غيره فانه يمكن بان

٢٧
بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا ولا يمكن
معرفة حقيقته بهذا وباجملة ان الشخص بالنظر الى التاويل الاقل
متعمل ههنا على سبيل التنظير والتشبيه والنظر الى التاويل الثاني
على سبيل التحقيق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه الضمير في منه راجع الى الكلام المنزل وكلمة
من كما هو الظاهر ان كانت للتبعض فالتعريف للمجموع الشئ
دون المفهوم الكلي لان السورة المنكرة على هذا التقدير عامة بعموم
التجزئي وظاهرا ان الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن لا غير
اي بسورة هي بعض ذلك الكلام المنزل وان كانت لتبين الجنس فالتعريف
للمفهوم الكلي دون المجموع الشخصي اي بسورة من جنس ذلك الكلام المنزل
في البلاغة والمصاحفة ولا يخفى ان الذي كل سورة جزئي من جنسه مفهوم
الكلي الشامل للمجموع والبعض لا غير وعلى التقديرين لزوم الدوام
في هذا التعريف ممنوع لانا لا نوقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القرآن لان مفهومها هو بعض مترجم اوله واخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل صور الانجيل والزيور
ولعموم السورة احتاج الى قوله بسورة منه اي من الكلام المنزل حتى
يتميز ما هو المراد من غيره والمراد بكونه مترجما توقيفا لونه مستميا باسم
كالبقرة وآل عمران مثلا موقوفا على السماع من الشارع واذن له
في الطلاق عليه اذ اسماء السور كلها توقيفه جدا ونورد ابحاثه
اي ابحاث الكتاب يعني اقسامه واحواله المتعلقة بافادته المقام
وانبأت الاحكام في بابين الاول في افادته المعنى لتوقف

افادته الحكم الشرعي على افادته المعنى فلا من البحث في افادته المعنى فيبحث
في هذا الباب الاوّل من الانقسام المتعلقة بافادته المعنى من حيث انها
تفيد المعنى كالعام والخاص والمشارك والحقيقة والمجاز وغير ذلك
والثاني في افادته الا الحكم الشرعي فيبحث في هذا الباب الثاني
من الانقسام المتعلقة بافادته الحكم الشرعي من حيث انها تفيد الحكم
الشرعي كالامر فانه يوجب الوجوب والنهي فانه يوجب المحرمة
والوجوب والمحرمة من الاحكام الشرعية **الباب الاول**
ما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى وفي ايتار النظم على اللفظ رعا
يه للادب واسارة الى تشبيه الكلمات بالذرى لان النظم حقيقة
في جميع التوليفات واللفظ حقيقة في الوحي اي اسقاط الشيء من الغم
وليسه فعل كذا في قوله قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
لان اللفظ الدال على المعنى لا بد له من وضع للمعنى والتمثيل
فيه ودلالة عليه باعتبار ظهوره وخفاؤه او باعتبار كيفية
دلالته عليه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم باعتبار وضعه
له عند القوم الى الخاص والعام والمشارك والمأوّل لانه ان
دل على معنى واحد على الافراد فهو الخاص او على الاشتراك
فهو العام وان دل على معان متعددة ترجع بعضها على الباقي فهو
المأوّل ولم يترجح فهو المشارك والمصنّف اسقط المأوّل عن درجة
الاعتبار وادرج الجميع المنكر كما سيبيح ثم باعتبار استعماله
فيه الى الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية لانه ان استعمل
في موضوعه حقيقة والافجاز وكل منها ان ظهر مرادة فصرح

فصرح وان استر فكناية ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومرا
 تبهما الى الظاهر والنص والمفتر والمحكم والخفي والمشكل والمجهل
 والمتشابه لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا
 وعلى الاول ان كان ظهور معناه لمجرد صيفته فهو الظاهر والا
 فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ فهو المفتر والا فهو المحكم
 وان خفي معناه فاما ان يكون خفاءه لغير الصيغة وهو الخفي
 او لنفس الصيغة فاي كان ادراكه بالتأمل ممكنا فهو المشكل والا
 فان كان بيانه مرجوا فهو المجهل والا فهو المتشابه ثم بالنظر في
 كيفية دلاليته عليه الى الدال بطريق العبارة والدل بطريق الا
 شارة والدال بطريق الدلالة والدال بطريق الاقتضاء لانه ان
 دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بطريق العبارة
 والا فهو الدال بطريق الاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان
 عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بطريق الدلالة والا فهو الدال
 بطريق الاقتضاء والمصنف جعل هذه الاقسام كلها اقسام اللفظ
 بالنسبة الى المعنى اخذا بالخاص وميلا الى الضبط واما فخر الاسلام
 فقد جعل الجميع اقسام اللفظ والمعنى وجعل الاقسام الخمسة من
 التقسيمات الثلاثة الاول ما هو صفة للفظ وجعل الاقسام الخمسة
 من التقسيم الرابع تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبال
 لالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت
 بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ود
 لالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت

بالنظم مقصودا وغيره لا مقصودا والثابت بمعنى النظم والثابت ذرا
دة على النص شرطاً لصحته وبعضهم ذهب الى ان اقسام التقسيم
الرابع اقسام للمعنى والباقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والا
قضاء اقسام للمعنى والباقي للنظم واختلاف هذه الاعتبارات
والاعتبارات لا يقدح في اتحاد اصل المراد وعدم الالتفات الى هذا
الاختلاف من دأب المشايخ ولهذا كثرا لاعتبارات والاعتبارات
المتنافية مع واحدة اصل المراد وهذه الكثرة العارضة لا تنفخ في
الواحدة الاصلية التقسيم الاول يعني التقسيم باعتبار وضع
اللفظ للمعنى اللفظ الموضوع ان وضع اي ان كان وضعه للكثير
وضعا متعلدا اي كثيرا فمستترك اي فهو مشترك كالعين وضع
تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة للعين الميزان فالمستترك ما وقع
لمعنا كثيرا بوضع كثير والمراد بالكثرة ما يقابل الواحد لا ما يقابل القلة
فبدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط ووضع واحد اي اكان وضعه
للكثير وضع واحد والكثير غير محصور اي واحال ان الكثير غير محصور
يعنى لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير
المتحقق محصورا لا محالة لتناهي الابداد فعام اي فهو العام
ان استغرق جميع ما يصلح له اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي
لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنها اي
اي اراد بالصلوح له بحسب الدلالة مطابقة او تضمنها لا بحسب
الارادة فالعام لفظ وضع وضع واحد لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له وقولنا وضع واحد ان لم نحوله قيد الحقيقة

٢٥
التحقيق والايضاح يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لانه
بالنسبة الى افراد معنى واحده كالعيون لا افراد العيان الجارية عام
من ديج تحت الحد وان جعلناه قيد التحقيق والايضاح فقولنا مستفرد
يخرجه لانه ليس بمستفرد على ما ينبغي اذ المراد بالاستفراق على تقدير
كونه على سبيل الشمول ان يتعلق الحكم بكل فرد بشرط الاجتماع
وعلى تقدير كونه على سبيل البطلان ان يتعلق الحكم بكل فرد بشرط
الانفراد فيدخل في الحد صيغ المجموع واسماء مثل الرجال المسلمين
والرهب والقوم بالنسبة الى آحادها فانها مستفردة لجميع ما
تصلح له بحسب الدلالة عليه مطابقة على سبيل الشمول ويدخل
فيه ايضا مثل من دخل دارى او لافله كذا لانه مستفرد لجميع
ما يصلح له بحسب الدلالة عليه مطابقة على سبيل البطلان ويخرج
منه المشترك اذ هو ليس بمستفرد لا بمعنى الاستفراق على سبيل
البطلان الا ان يفسر الاستفراق على سبيل البطلان بما هو اعم من
المعنى المذكور الذى هو المشهور ويقال هو ان يتعلق الحكم بكل فرد
لا بشرط شئ من الافراد والاجتماع لكنه يلزم ان يدخل فيه ايضا
النكرة المثبتة مفردة او جماعية لانها مستفردة لكل فرد على سبيل
البطلان بهذا المعنى العام الغير المشهور فيلزم ان يكون من العام
ما ليس منه وللآدم واسد وكذا المألوم وهو التفسير بالمعنى العام
فلا بد من التفسير بالمعنى المشهور فخرج المشترك والنكرة المثبتة
من الحد لعدم استفراقها بهذا المعنى المشهور قطعا وقولنا غير
محصور يخرج اسماء العدد لانها تصلح لما تتضمنها من الآحاد ولا

والاجزاء بحسب الدلالة عليها تضمننا في لا بد لخروج اسماء العدد من
التعريف من قيد غير محصور اذ في كل منها دلالة على انحصار المعنى الكثير
الموضوع في عدد معين فبقولنا مستغرق لجميع ما يصلح له تدخل تلك
الاسماء وبقولنا غير محصور تخرج اما الدخول فلانها مستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب الدلالة عليها تضمننا من الاجزاء التي يتضمنها المعنى
الكثير الكل واما الخروج فلان ذلك الكثير يدل تلك الاسماء على انحصار
في عدد معين وبقولنا مستغرق فهو صفة لفظ ومعنى استغراقه
ما يصلح له كما ذكرنا تناوله لذلك بحسب الدلالة عليه مطابقة او تضام
ويجوز ان يكون مجرورا صفة لكثير ومعنى استغراقه ان لا يكون شئ
يتناوله اللفظ خارجا عنه والا اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له
فجميع منكر نحو رايت رجالا ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال والمعتبر
في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جميع من المسميات
باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجميع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو
اختيار المحققين فالجميع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند
من يقول بعدم استغراقه وعامة عند من يقول باستغراقه وعلى
هذا التقدير اي على تقدير قول من يقول باستغراقه يكون مراد بالجميع
المنكر في قوله والا فجميع منكر الجميع المنكر الذي يدل قرينة على عدم استغراقه
مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال فان من المعلوم عدم مرئيته
جميع الرجال وعدم كينونة جميعهم في الدار وان كان اي الكثير محصورا
كالعدد والتشبيه او وضع اي او كان وضعه للواحد فخاص اي

٤٦
اي فهو الخاص سواء كان ذلك الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل و فرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي اي
برأي المجتهد واجتهاده وتأمله في نفس الصفة يسمى مؤلفاً كان
المص لم يورد المأول في القسمة لانها للفظ الدال باعتبار الوضع
ودلالة المأول باعتبار الرأي دون الوضع ورد بان المعلوم من
اقسام هذا القسمة هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بالتأمل
في نفس الصفة بملاحظة الوضع الاصل فيكون دلالة المأول باعتبار
الوضع وانما الرأي للتعيين دون الدلالة وقد اورد فخر الاسلام وغيره
المأول في هذه القسمة وجعلوه من اقسامها حيث ذكروا ان اقسام
النظم صفة و لفظ اي باعتبار الوضع اربعة الخاص والعام والمشارك
والمأول وفتر والمأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بفال
الرأي ولو قيل انما لم يورده المص في هذه القسمة ولم يجعله من
اقسامها على حدة لاندراجها في ضمن المشترك لم يجعلها لا ينحفي ولو
علل عدم ايرادها بهذا لما توجه الرد عليه ثم شرع الى قسمة اخرى لا بد
من معرفتها ومعرفة اقسامها وهي ما ذكره بقوله ايضا الاسم وهو
الظاهر قيد بذلك للاخترا عن المظهر واسم الإشارة لانها
خارجان عن الاقسام فكانه اراد بالاسم الظاهر ما ليس بمظهر لا
اسم إشارة ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن
المشتق فصفة اي فهو صفة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم
مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
كالضارب فانه لفظ مشتق من الضرب معناه الضرب مع الفاعل

والمفروب فانه لفظ مشتق من الضرب معناه الضرب مع المفعول
والآ فان تشخص معناه فعلم اي فهو العلم والآ فاسم جنس اي
فهو اسم الجنس وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقات
كثام ومقتل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان
تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فيرد احدهما
الي الآخر فالمراد ^{بالمشتق} مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها وتجعله دالا
على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق
منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلي بل باعتبار
المعنى الاصل المنقول منه وذلك لان المناسبة بين الشئين لا تقبل
الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم انما هو ذات المسمى فلا يتحقق فيه
المناسبة من هذه الحيثية الذاتية المناسبة بينه وبين غيره التي
هي شرط الاشتقاق فاذا كان العلم مشتقا باعتبار المعنى الاصل المنقول
منه لا باعتبار المعنى العلي فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير
فلا يصح قوله وهما اما متفان ولقائل ان يقول ان جهة المناسبة
لا يلزم ان تكون داخلية في المشتق بل يجوز ان يكون شئ لازم في مفهوم
خارج عنه مناسب للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار الاشتقاق عند
المحققين الا يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من
السمو لانه تنويه بالمسمى واشادة بذكره والاشادة اي الرفع
خارج عن مفهوم الاسم وباجملة اذا كان لشئ معين صفة بها يناسب
سبب معنا آخر فقد يوجد باعتبار تلك المناسبة لذلك الشئ

الشئ عام من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة
 سببا لترجيح الماخوذ على سائر الالفاظ بجعله عليها فالأ
 شتقاق فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى لا المعنى الجنسي
 الاصل المنقول منه كالديران فعلان من الدير بمعنى الفاعل
 كالعدوان بمعنى العادي من العدو وسمي بذلك لانه يدبر الثريا
 وقد يجب ان ليس المراد يكون العام مستقفا اشتقاقه نظر الى
 المعنى العام بل الى الاصل المنقول منه المعنى في حال العانية في
 الجملة فلهذا جوز النجاة دخول اللام عليه اي على العام او لا
 كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه
 المسمى بلا قيد فمطلق فان قيل هذا مشعر بان المراد في المطلق
 نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله
 تقا فتحرير روية تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشئ من
 العوارض كالكفر والايمان والصغر والكبر والذكورة والانوثة
 قلت ان كلام المصنف مني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم
 الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وايضا
 ان مسمى اللفظ يعنى مفهوم اللفظ وافراة فيقال لكل من زيد
 وعمره انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المصنف
 بان المراد من المطلق ليس الفرد غير مسلم او معه فمقيد او اشياء
 كلها فعام او بعضها معينة فمفهوم او منكر افنكرة ولما كان
 الحاصل من هذا التقسيم بعض انواع النكرة وهو مستعمل في الفرد
 دون نفس المسمى وفي مقابلة بعض اقسام المعرفة وهو المفهوم

في المعنى

صه

اور قد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها فقال في
ما وضع لشي لا بعينه عند الاطلاق للسامع هما قيدان لما يفهم من
قوله لا بعينه من عدم التعيين والمعرفة ما وضع لمعنى عند الا
طلاق له هما ايضا قيدان للتعيين المفهوم من قوله لمعنى وظاهر
عبارة ان المعبر في التعيين وعدمه ما يكون عند السامع لا ما يكون
بحسب الدلالة اى الوضع لكن يمكن الصرف عن الظاهر بان يقال
ان مراده بكون الموضوع له في المعرفة معيناً للسامع عند الاطلاق كونه
معيناً له بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئاً
بعينه من حيث هو كذلك والتعيين بالسامع لا فائدة ان الفرض الا
صلى من وضع المعرفة انها هو افادة السامع منها ما هو معنى عند ذلك
قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وقال الرضى المرفق يقصد به معنى
عند السامع من حيث انه معنى بخلاف النكرة فانه لا يعتبر تعيين
المعنى وان كان معيناً عنده في نفس الامر فاذا كان من جهة التعيين وعدمه
بحسب ^{الدلالة} لا يرد ان المعبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك
بحسب الدلالة والحاصل ان الفرق بين المعرفة والنكرة ان في لفظ
المعرفة اشارة الى مفهوما مفهوما معلوم بوجه ما بخلاف
النكرة فان معناها وان كانت معلومة للسامع ايضا لكن ليست
في لفظها اشارة الى تلك المعلوماتية فعلم من هذا التقسيم حد كل
واحد من الاقسام الحاصلة منه وكون المطلق من قبيل الخاص
لانه موضوع للواحد النوعي واعلم ان تمام هذه الاقسام ليس
بحسب الدلالة بل بحسب الحشيات والاعتبارات والحشيتان

والاحتميتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
 لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فإنه عام من حيث انه وضع
 وضعا واحدا لافراد العيون التجارية ومشترا من حيث انه وضع
 وضعا كثيرا للعيون التجارية والعيون الباصرة والشمس والذهب
 وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع
 لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخصوصا باعتبار
 الاحتميتين لان الاحتميتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد
 في الحقيقة والاعتبار متعمل واقع في التركيب **فصل** الخاص
 من حيث هو الخاص اي من غير اعتبار القرينة الضارفة عن ادرا
 ة الحقيقة مثلا يوجب الحكم اي يثبت اسنادا من آخر نحو
 زيد عالم فان زيدا لفظ خاص يوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا
 عالم فيوجب الحكم بثبوت له قطعاً اراد القطع بالمعنى العام
 وهو انقطاع الاحتمال الناشئ من الدليل لا المعنى الخاص وهو انقطاع
 الاحتمال مطلقا اي الخاص وهو لفظ وضع بمعنى واحد وكثير محصور
 وضعا واحدا على ما علم من التقسيم السابق يوجب الحكم على وجه
 يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل وسيجيئ في آخر التقسيم الثالثة القطع
 يطلق على نفي الاحتمال مطلقا وعلى نفي الاحتمال الناشئ من الدليل
 وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ من الدليل اخص من مطلق
 الاحتمال ونقيض الاخص اي نفي الاحتمال الناشئ من الدليل اعم من نقيض
 الاعم انفي الاحتمال مطلقا والمراد ههنا الاطعمنى الاعم اي نقيض
 الاخص ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القراء على الظاهر والآ

فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم
يحتسب يجب ثلاثة وبعض بيان لتفريعات على ان موجب الخاص
قطعي وتقرير التفرع الاول ان القرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء لفظ مشترك بين الحيض والطهر محمول على
الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الطهر عند الشافعي رحمه الله
فنقول ان حمل على الطهر بطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة اما بالنقصان
عن مدلوله ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فان الطلاق
المشروع اى المنون هو الذي يكون في حال الطهر وعلى تقدير ان الظاهر
حمل الكلام على هذا الطلاق لكونه مقصود بنظر الشارع في بيان الا
حكام المتعلقة بالطلاق يكون الواجب طهرين وبعض باعتبار احتساب
الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فيلزم بطلان موجب الثلاثة
بالنقصان عن مدلوله جدا واما بالزيادة على مدلوله ان لم يعتبر من
العدة وهو ظاهر فان الواجب ح يكون ثلاثة اطهار وبعض طهر ومذهب
الشافعي اعتبار الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فيلزم بطلان
موجب الخاص ههنا بالنقصان على تقدير حمل القرء على الطهر قطعا
واللازم باطل وكذا الحمل جدا على ان بعض الطهر ليس بطهر والا
كان الثالث كذلك جواب سؤال توجيهه انا لانم انه اذا اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق من العدة كان الواجب طهرين وبعض لا ثلاثة واما
يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع
بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب
على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ان الواجب

٢٩
 جب طهران وبعض وان لم يكن اسماله بل كان اسماله ولل بعض وان
 كان طهر ساعة لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله
 على ثلاثة اطهار بل اكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه
 ان لم يكن اسما للجموع بل كان اسما للبعض ايضا لم يبق فرق بين الطهر
 الاول والطهر الثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
 العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف وليس كذلك لانه
 خلاف الاجماع وقوتها فان طلقها فلا تحل الفاء لفظ خاص للتعقيب
 اي وتقرير التفريع الثاني ان الفاء في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل الفاء
 لفظ خاص للتعقيب لفظ خاص لموضوع للتعقيب وقد عقب الاطلاق
 الافتداء لان موجب ههنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
 بعد الخلع كما هو مذهبنا فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب النعماني
 رحمه الله يبطل موجب الخاص اي يلزم بطلان موجب الفاء وهو تعقيب الاطلاق
 الافتداء واللازم باطل وكذا الملزوم فيجب ان الخلع طلاق والطلاق واقع
 بعد الخلع اذ لو كان الخلع فسخا لا طلاقا كما هو مذهبنا ولم يكن الطلاق بعد
 الخلع مشروعا على ما هو رأيهم يلزم ان يبطل موجب الخاص جدا فلا بد من كون
 الخلع طلاقا ومشروعية وقوع الطلاق بعده عملا بالفاء ههنا حتى يبطل موجب
 لان بطلان موجب الخاص من غير موجب له فاسد قطعاً وحقيقته ان الله تعالى
 ذكر الطلاق للرجعة اي المورث للرجعة الذي يكون مرتين اي اثنين بقوله
 الطلاق مرتان فامساك بعروف او تسريح باحسان ثم ذكر افتداء المرأة
 بقوله فان خفتم او ظننتم انها الحكم ان لا يقما اي الزوجان احد وادته
 اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا

: المعقب

على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها أي فعل المرأة هنا
أي في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لأنه تعالى لما
جمعها في قوله أن لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تختص
بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة أن فعل الزوج
هنا هو الذي تقرّر فيها سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه أي فقد
كان هناك بيانا لنوعين الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء
ومار كالتصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق والطلاق
بعد الخلع والافتداء مشروع لا كما يقول الشافعي أن الخلع والافتداء
فسخ والطلاق بعدهما غير مشروع فيما روى عنه أن كان الصحيح
من مذهبه أنهما طلاق لا فسخ والطلاق بعدهما مشروع فأن ذلك
زيادة على الكتاب أي فأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة أن لم
يكن طلاقا بل فسحا كما ذهب إليه يارم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الإسلام بترك العمل بالظاهر
والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فإن طلقها أي بعد المراتين
سواء كانتا بمال أو بغيره فقد دل على أن الخلع طلاق والطلاق
بعث مشروع ففي اتصال الغاء في قوله فإن طلقها بأول الكلام أي
بقوله الطلاق مرتان وجعل قوله ولا يحل لكم الخ الوارد في بيان الخلع
كلما معرضا مستقلا غير منصرف إلى قوله الطلاق مرتان وانفصاله عن
الأقرب أي عن قوله ولا يحل لكم الخ كما ذهب إليه بناء على قوله الطلاق
مع الخلع ثلاثة فيصير فإن طلقها رابعا وقال المختلعة لا يحقها صريح
الطلاق بناء على هذا الاتصال فساد التركيب هو ترك العطف على الأ

على الأقرب إلا بعد مع توسط الأجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
ما تان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث
قال فان طلقها اى بعد المراتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى كلاهما معتبرا مستقلا
وارد في بيان الخلع غير منصرف الى الطلاقين المذكورين كما جعله
كذلك اما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه
سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلاقين المذكورين
لكونه بيان لما يكون على مال والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا فوالطلاق
قيل شيئا بغير طيب نفس منه ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله
بقوله الطلاق امر ثان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج
عن الطلاقين لا ندريج النوعين اعني ما كان بغير مال وكان بمال ~~ولا فساد~~
تحتها فكأنه قال فان طلقها بعد الطلاقين الذين كلاهما واحد
خلع وافتداء على تقدير الاخذ واعلم ان هذا البحث مبني على ان
يكون قوله نفا او تسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة كما ان
قوله فامساك بمعروف اشارة الى اختيار الرجعة ثم ان الخلاف انما
هو فيما اذا كان الطلاق على مال بصفة الخلع لا بصفة الطلاق وما
كان بصفة الخلع من هذا النوع طلاق وياحقه صريح الطلاق
عندنا وليس بطلاق ولا ياحقه صريح الطلاق عند الشافعي واما
ما كان بصفة الطلاق منه فهو طلاق وياحقه صريح الطلاق
اتفاقا والخلع طلاق باين باي صيغة كان لكونه داخل في قوله نفا

الطلاق مرتان وقوله نقا ان يتنقوا باموالكم الباء لفظ خاص اي وتقرير
التفريع الثالث ان الباء في قوله نقا ان يتنقوا باموالكم لفظ خاص موضع
للاصاف حقيقة فيه مما زفي غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك لاحتيا
جه الى وضع جديد والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه ولقلته
في الكلام بالنسبة الى المجاز بخلاف المجاز بوجوب الاصاف اي الاصل
الا يتنقوا هنا بالمال فلا ينفعك الا يتنقوا وهو الطلب بالعقد
الصحيح لا بالاجارة والتمتع لقوله نقا غير مسافحين ولا بالعقد
الفاسد اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجراءه بل يتراخي
الى الوطئ عند المال اي المهر فيجب المال بنفس العقد فيما اذا كان
ولي المفوضة زوجها من غير تسمية للمهر وعلى ان لا مهر لها باذنها
عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله حيث لا يجب عندنا اذ مات احد
هما واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها لكن عندنا يجب كمال مهر
المثل اذ مات احدهما اي كما يجب اذا دخل بها وقوله نقا قد
علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع اي وتقرير التفريع
الرابع ان الفرض المفهوم من قوله ما فرضنا المراد به التقدير بطريق
المجاز خاص بالشارع فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على اسناد
الفرض الى الشارع خاصاً في ان مقدار المهر هو الشارع على ما وضعه الا
سناد فان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدوره عنه وتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منف لان الطرف
الا على غير مقدّر في المهر اجها عاقتعين الثاني فيكون اذناه اي الطرف الا
من المهر مقدّر فيه قد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من

٢١
من عشرة دراهم فيكون ادناه المقدّر عشرة دراهم فلا يجوز النقصان
من عشرة دراهم في المهر خلافا له أي للشافعي فإنه ليس ادناه مقدّر
أيضا بل كلّ ما يصحّ ثمنا يصحّ مهرا فيجوز النقصان من العشرة في مهر
عندنا وأعلم أنه صرح الأئمة بأن الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الإ
يجاب شرعا ومجازا في التقدير ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على
المؤمنين في الأزواج والأماء من النفقة والسكنى والكسوة والمهر
بقرينة تعديته على وعطف ما ملكنا إيمانهم على الأزواج مع أن
الثابت في حقهن ليس بمقدّر في الشرع وذهب الأصوليون إلى أن
الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال
فرض النفقة أي قدرها أو فرضوا لهنّ فريضة أي تقدروا وفرضناها
أي قدرناها ومنه الفريض للسهام المقدّر ومجاز في غيره دفعا للاشتراك
وتعديته على تضمين معنى الإيجاب ولما كان هذا مخالفا لصرح
الأئمة عدل المصنف عنه وقال خصّ فرض المهر أي تقديره بالشارع
احتراراً عن ورود الاعتراض من قبل الأئمة وهذا تدقيق منه
لكنه مبني على كون الفرض بمعنى التقدير على سبيل المجاز لا بمعنى الإ
يجاب كما ذكرنا فليكون المراد بالفرض ههنا التقدير وإن كان مجازاً وأما الخصو
ص كون الكلام حقيقة فأنما هو باعتبار الاستناد والمعنى قد علمنا ما
قدّرنا على المؤمنين في الأزواج من النفقة والكسوة والمهر وغيره
ذلك من حقوق الزوجية **فصل** حكم العام الغير المقرون بالقر
ينة في العمل به التوقف عند البعض أي عند عامة الأشاعرة وأبي سعيد
البردعي متاحى يقوم الدليل أي دليل الموم أو الخصوص يعني قرينة

احدها لانه مجهول لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض حيث
يصح ان يراد من جميع القلة كل عدد من الثلاثة الى العشرة ومن جميع الكثرة
كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فيكون مجهولا وانه عطف على قوله لاختلاف
اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال يؤكد بكل و اجمع مما يفيد بيان
الشمول والاستفراق ولو كان مستغرقا لما احتجج الى ذلك اي التاكيد
فهو ليس للكل بل للبعض وليس بمعلوم فيكون مجهولا وانه يتركب الجمع
المراد بالجمع ههنا ما يعبر صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالشئ ويراد به
الواحد اي يطلق الجمع على الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
الناس قد جمعوا لكم وكان ابوسفيان واعد رسول الله يوم احدا ن يوافيه
العام المقبل ببيت الصغرى فلما دنى الموعد رعب و لدم وجعل نعيم بن مسعود
الاسلمي عشيئرا من الابل ان يخوف المشركين منهم الذين قال لهم
الناسك اي نعيم بن مسعود ان الناس اهل الملكة فجمعوا اي اجميئش
لكم اي لقنالكم وقد اطلق الناس الاول ههنا وهو اسم الجمع على الواحد
وهو نعيم بن مسعود والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين
الواحد والكثير وحكم كل من المجهول والمشارك التوقف حتى يقوم الدليل
ليل والقريضة على المراد والجواب عن الاجمال باعتبار وجهه الاول انه
يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجع فلا اجمال وباعتبار
وجهه الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستفراق والالكان تأسيسا
لالتاكيد صرح بذلك ائمة العربية وعن الاشتراك ان المجاز راجع على
الاشتراك لاحتياجه الى وضع جديد والى القرينة في ارادة كل معنى
من معانيه بخلاف المجاز ولقلته في الكلام بالنسبة الى المجاز فيحمل على

ان

على المجاز عند إطلاقه على الواحد للقطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون
الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه أئمة اللغة فلا اشتراك وعند البعض
ثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره أي عند البلخي
والجبائي الجزم بالخصوص كالثلاثة في الجمع والواحد في الجنس وتوقف
فيما فوق ذلك لأنه المتيقن أي لأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى
والثلاثة في الجمع والواحد في الجنس هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل
فهو المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوتة على التقديرين
بخلاف الكل فإنه مشكوك أدركا كان المراد هو البعض والجواب أنه اثبات
اللفظة بالترجيح وهو باطل وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في
الكل أي يثبت الحكم في كل ما يتناول له من الأفراد لأن العموم معنى مقصود
فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه استدلال بالمعقول أي لأن العموم معنى
ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له
لفظ بحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها اللفظ لظهورها وإما
جاء إلى التعبير عنها فقوله لا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع
لثبت كونه عاما وقد قال علي رضي الله عنه استدلال بالإجماع
يعني استدلال على المذهب المختار وهو أن يكون حكم العام اثبات الحكم
كل ما يتناول له من الأفراد بالمعقول وهو ما سبق ذكره وبالإجماع وهو
أنه قال وعلي رضي الله عنه في الجمع بين الاختيارين وطيا بملك يمين
أحلتها أي الجمع بينهما وطيا بملك يمين آية وهو قوله تعالى أو ما ملكت
أيما لكم فإنه يدل على حل وطئ كل أمة مملوكة سواء كانت بمجموعة مع
اختلاف الوطئ أو لا وحرمتهما أي الجمع بينهما وطيا بملك يمين آية أخرى

وهي قوله تعالى وان اتجهوا بين الاختين عطفاً على المحرمات السابقة
المعدودة من جهة النكاح مفضي الى الوطئ فانها تدل على حرمة الجمع
بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملاك اليقين
فالمحرم راجع كما يأتي في فصل تقارض النصوص عنه ان المحرم راجع على الجميع
وابن مسعود رضي الله عنه عطف على جملة وقد قال جعل قوله تعالى و
اولات الاحمال ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل علة
حامل متوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا بالشهر لانه قال انه نزل بعد
فيكون ناسخاً له ويكون علة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع لا بالشهر لكن
لا يكون ناسخاً له مطلقاً ولذا يكون عدة غير الحامل المتوفى عنها زوجها
بالشهر لا بالوضع اذ القدر الذي يتناول النصان جميعاً هو الحامل
المتوفى عنها زوجها فان المطلقة تنفرد النص الاول بتناولها وغير الحامل
المتوفى عنها زوجها تنفرد النص الثاني بتناولها وقال علي رضي الله عنه
ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بابعد الاجلين توفي قابيل النصين
وذلك اي ما ذكر من النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة عام كلة حيث استدلوا
على وجه كان حكمه اثبات الحكم في جميع ما يتناول له من الافراد قلل على
ان حكم العام هذا الاثبات دليل المعقول والاجماع جداً لكن عند الشافعي
هو دليل فيه شبهة اي اي العام بعد اثبات الحكم في جميع ما يتناول له
هو دليل فيه شبهة وموجبه ظني عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي فيجوز تخصيصه اي تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو اي التخصيص

٢٢
التخصيص شائع فيه كثيرا بمعنى ان العام لا يخلو منه الا قليلا بمعونة العقل
حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفي هذا
دليلا على الاحتمال وعندنا اي عند جمهور العلماء من اصحابنا العارفين
قياس كالرخي والخصاص والمتأخرين كالقاضي ابي يزيد ومتابعيه
والمنزلة هو اي العام دليل ليس فيه شبهة وموجبه قطعي مساو
للخاص في انتفاء الشبهة وثبوت القطعية وذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه وسيجيء معنى القطع وهو
عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يجوز تخصيصه بواحد منها اي
من خبر الواحد والقياس ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعني
كان ذلك المعنى لازما له اي لذلك اللفظ ثابتا به عند اطلاقه الا ان
يدل قرينة على خلافه اي خلاف ذلك المعنى فح لا يكون لازما له ثابتا به
عند اطلاقه بل اللازم له والثابت به ذلك الخلاف لقيام الدليل عليه
وعدم جواز ارادة ذلك المعنى والصوم مما وضع له اللفظ فكان لازما
ثابتا قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مستماه قطعا حتى يقوم
دليل التخصص كالخاص المجاز هذا دليل على ان موجب العام قطعي واما
الدليل على بطلان ان موجب ظني فهو قوله ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة يرتفع الايمان عن اللغة والشرع بالكلية اي لو جاز ارد البعض
مسميات العام من غير قرينة لارتفع الايمان عن اللغة لان كل ما وقع
في كلام العرب من اللفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه
السامعون من الصوم وعن الشرع لان خطبات الشرع عامة اي لان اكثر
خطابات الشرع عامة فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما صح مناهجهم

ففيهم الاحكام بصفة المعلوم وما استقام منا الحكم بعنف جميع عبيد من قال
كل عبد لي فهو حر وهذا اي جواز ارادة البعض يؤدي الي التبليس على
السامع وتكليفه المحال اعني فهم ارادة البعض من العام اذ هي ارادة با
طنة خفية وادراك الباطن وفهم الخفية بلا قرينة ليس في وسعنا وهو
محال في حقنا واما الجواب عن الاستدلال على ان موجبه طئي على وجه
يستتبع الجواب عن الاستدلال على التوقف في العموم فهو قوله
والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فهو لا ينافي القطع بالمعنى
المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فاحتمال الله بخصوص هنا
اي هو العام كاحتمال المجاز في الخاص فيجوز ان يكون العام قطعيّا مع انه
يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله
المجاز احتمالا غير ناشئ عن الدليل فالتاكيد يجعله محكما اي فيؤكد العام
بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال املا لانش عن دليل ولا
غير ناشئ عنه كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال
المجاز بان يجيء رسوله او كتابه واحتمال الخاص المجاز فقط واحتمال العام
المجاز التخصيص معا لا يقتضي ان يكون الخاص راجحا والعام مرجوحا
حتى ينتفي المساواة بينهما في القطعية لان ماله مجاز واحد يساوي
ماله مجازات كثيرة في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا تفاوت الرجاء
ولانسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال في العام بلا
قرينة شايع وكثير في العام المقرون بقرينة التخصيص وان كان مطلق
التخصيص شايع وكثير فيه لكن لا يقتضي كثرة المطلق وشيوع كثرة
المقتل وشيوعه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصل

موصول بالعام فقط فاذا كان شيوعه وكثرته باطلا يكون الاستدلال به
 على احتماله باطلا اذ بطلان الدليل وهو شيوع التخصيص يوجب بطلان
 المدلول وهو احتمال التخصيص فيكون ظنية موجب العام بلا قرينة
 باطلا جذا واعلم ان التخصيص اما كلام مستقل موصول او مترادف او غير
 مستقل كالاستثناء والصفة والغاية واما غير كلام كالعقل او المحس
 او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وما يورث شبهة البعضية
 واحتمالها في العام المقرون به هو القسم الاول فقط وقيل ما هو اما
 القسم الثاني فهو ناسخ عندنا لا يورث الشبهة والباقي لا يورث شبهة
 ايضا والعام بعد تخصيصه بالباقي او نسجه بالثاني قطعي فيما بقي
 من افراده واما بعد تخصيصه بالاول فلا يبقى قطعي في افراده الباقية
 فيه بل هو ظني فيها ولذا يجوز تخصيصه ثانيا بخبر الواحد والقياس
 والحاصل ان العام المخصوص منه البعض بخبر الواحد والقياس هو العام
 المخصوص منه البعض بكلام مستقل موصول لا غير اذ الظني من العام هو
 ليس الا واذا ثبت هذا أي كون العام قطعيا عندنا وظنيا عند الشافعي
 فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على
 انتفاؤه فان لم يعلم التاريخ أي تأخر احدهما عن الآخر حمل على المقار
 رنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر متراجفا والآخر
 منسوخا للتقدمه او يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون محصيا
 لانا سخا واما حمل على المقارنة عند الجاهل بالتاريخ لئلا يلزم التجميع
 بلا مرجح واذ حمل على المقارنة فعند الشافعي رحمه الله يخص أي العام
 به أي بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض عنده

وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله لانه اي في قدر الذي
 تناوله الخاص والعامة جميعها لا في القدر الذي تفرده العامة تناوله فان حكمه
 ثابت بلا تعارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ وان
علم التاريخ فالمتأخر ما العامة واما الخاص وان كان العام متأخرا ينسخ
الخاص سواء كان موصولا او متراخيا عندنا وان كان الخاص متأخرا
فان كان موصولا يخصه ويكون ظنيا في الباقي وان كان متراخيا ينسخه
 في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله الخاص والعامة جميعها
 لا في القدر الذي تفرده العامة تناوله لان الخاص لا يكون ناسخا للعامة
 الكلية بل في ذلك القدر فقط لا يكون العام عاما متفرعا على
 كون الخاص المتراخي ناسخا لاختصاصه يعني يكون العام فيما بقي من القدر
 الذي لم يتناوله الخاص بل تفرده العامة تناوله **فصل** في
 قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند
 الحنفية ففيه تفصيل وهو انه لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل اي
 بكلام غير تام ولا مفيد لو ذكر منفردا اعني لا يكون تافعا بنفسه بل يتعلق
 بصدر الكلام والمراد بصدر الكلام ما هو مقدم في الاعتبار سواء قدم
 في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء او لا ثم اخراج البعض
 منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام على
 ما ذكرنا لا يفيد معنى لو ذكر منفردا فلا يرد ان الاستثناء المتقدم على
 المستثنى منه والشرط المتقدم على الجزء نحو ما جاء في الآتيك احد
 ان دخلت الدار فانت طالق والوصف بالجهل نحو لا تكلم رجلا ابوه
 جاهك والاستثناء بمثل ليس زيد ولا يكون زيدا خارج فان المستثنى

حكم هذا التعارض على ما
 سيذكر في باب العمل بالقوي
 النصين ان لم يكن بينهما
 تساوي والآن يجمع بينهما
 في العمل ان امكن والا
 يترك العمل من الكتاب
 الى السنة ان وقع التعارض
 بين الاثنين ومن السنة
 الى القياس ان وقع بين الاثنين
 فافهم مسلكهم : حتي

٢٥
منه المتأخر والجزء المتأخر في الذكر متقدم في الاعتبار والجمل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا مما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا
لأنها تحتاج إلى مرجع الضمير وهو أي غير المستقل الاستثناء المتصل إن كان
القصر بالآخواتها والشرط إن كان بان وما يؤدي مؤداه والصفة إن لم
يكن بالي وما يفيد معناها نحو في الأبل السائمة زكوة والغاية إن كان بالي
وما يفيد معناها نحو فاعساو وجوهكم وايدكم إلى المرافق وهذا أي القصر
بغير المستقل مطلقا ليس بتخصيص أصلا بل الأول استثناء وهو يوجب
قصر العام على بعض أفرادها والثاني شرط وهو يوجب قصره على بعض التقا
دير والثالث صفة وهي توجب قصره على البعض الذي توجد فيه الصفة والرا
بع غاية وهي توجب قصره على بعض الذي جعل الغاية حداله أو بمقتضى أي
بما يكون تاما بنفسه ولا يتعلق بصدور الكلام كلفظا كان أو غيره وهو أي
القصر بالمستقل مطلقا هو التخصيص أي المختص باسم التخصيص وهو أي
التخصيص أمّا بالكلام فإن قيل جعل الكلام المستقل مختصا من غير فرق
بين الموصول والمتراخي وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا
التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ ولا يفيد بعدم التراخي ولهذا
يقال النسخ تخصيص كما يطلق على ما يقال بل النسخ ويقيد بعدم التراخي
وأطلاقه ههنا من قبيل الإطلاق الأول دون الثاني أو غيره وهو أي غير
الكلام أمّا العقل نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله مخصوص منه و
تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل أي من قبيل
التخصيص بالعقل واما المحسن المراد بنسبة التخصيص إلى المحسن توقفه
عليه بقريضة ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة فلا يرد أن فيه تسامحا

لأن المذكر بالحس هو أن له كذا وكذا وأما أنه ليس له غير ذلك فافا
هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله أحووا وتيت من كل شئ ردة علي
من زعمان التخصيص لا يجري في الخبر كالسبح وأما العادة نحو لا يأكل
راسا يقع على المتعارف أي على الرأس الذي يكون متعارفا أن يكس
في التنايز ويبيع مشويا يعني يخص الرأس ههنا بهذا وباعتبار
العادات بحسب الأزمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى
أو لا برأس البقر والأغنام والأبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما
برأس الغنم خاصة فلو أكل المتعارف يحنث ولا يحنث بأكل رأس العصفور
والجرادة وغيرهما من الحيوانات فإن الرأس وإن كان مستعملا في رأس
كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذا لا يدخل فيه عادة رأس
العصفور والجرادة ونحوهما وأما كون بعض الألفاظ ناقصا فيكون
اللفظ أو لا ببعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفرادها بل يختلف
بالشك والضعف كالمملوك في الفن والمكاتب يسمى مشككا لأنه
يسمى الناظر أنه من قبيل المشترك أو متواطئ أي ما وضع لمعنى واحد يستوي
فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لى فهو خطأ لا يدخل فيه المكاتب لنقصان
الملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك
المولي اكتسابه ولا وطئ المكاتب لنقصان الملك فيها إذ الوطئ لا يحل
إلا بملك تام دون ناقص بخلاف المدبر وأما الولد فإن المولي يملك
اكتسابهما ووطئ المدبرة وأما الولد لأن الملك تام فيهما فيحل وطئهما
والملك كامل فيهما والرقق أما الأول فله ثبوت الملك فيهما رقبة وبدا

ويدا وأما الثاني فلأن ما ثبت فيها من جهة العتق بالتدبير والاستيلاء
لا يحتمل الفسخ فكان الملك فيها كاملا والرق ناقصا بخلاف المكاتب
فإن الرق فيه كامل والملك ناقص أما الأول فلأنه عبد مابقي عليه
درهم وما ثبت فيه من جهة العتق بالكتابة يحتمل الفسخ لا
حتمال الكتابة أياه وأما الثاني فلأن الملك فيه ثابت رقبته لا يدا
ولما كان تأدي الكفارة باعتبار الرق لأن الرقبة اسم لذات مرقو
قة وهو في المكاتب كامل واشترط الملك فيه إنما هو بقدر ما يصح
به التحرير وهو فيه حاصل تأدت بالمكاتب دون المذبر وأما الولد
لنقصان الرق فيهما وإن كان الملك فيها كاملا لأن تأديتها إنما هو
بكمال الرق لا بكمال الملك ونقصان الملك مع كمال الرق مما تأدي به
الكفارة بخلاف كمال الملك مع نقصان الرق فإنه ليس منه ولهذا كان
تأديها حاصلا بالمكاتب لتحقيق سبب التأدي فيه لا بالمذبر وأما
الولد لعدم تحقيقه فيهما أو زايده عطف على قوله ناقصا أي أو كونه
بعض الأفراد زائدا فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر ويسمى مشككا
كالفاكهة لا تقع على العنب يعني لو حلف لا يأكل كل فاكهة ولا نية
له لم يحث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة رحمه الله
لأن كلاً منها وإن كانا فاكهة لفة وعرفا إلا أن فيه معنى زايده
على التفكه أي التنعم والتلذذ وهو الفداية وقوام البدن به فبهذا
الزيادة يختص عن مطلق الفاكهة ولا يلزم الحث بأكله عند الحلف بعدم
أكل الفاكهة بل إنما يحث بأكل غيره من الفاكهة لدخوله في الفاكهة ووقوفه
عنها عليه ففي غير المستقل أي في صورة كون قصر العام على البعض بغير

المستقل هو أي اللفظ العام المقصور حقيقة في الباقي وهو قول الحنابلة
وأي أي البصر حيث قالوا حقيقة مطلقا قال حقيقة أن كان أي
القصر بغير مستقل ومجاز أن كان بمستقل وأبججهور على أنه مجاز وقال
أبو بكر الرازي حقيقة أن كان الباقي غير منحصري له كثرة يعسر العلم بقدرها
ومجاز أن لم يكن كذلك وقال القاضي أبو بكر حقيقة أن كان بشرط
أو استثناء ومجاز أن كان بصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار
حقيقة أن كان بشرط أو صفة ومجاز أن كان باستثناء وغيره لأن الواقع
وضع اللفظ الذي استثنى منه أي أخرج منه البعض باستثناء أو شرط
أو صفة أو غاية للباقي مثلا إذا قال عبك أحوار إلا سالما فالعبد المنج
منه سالم موضوع للباقي وهو أي العام المقصود حجة بلا شبهة فيه
أي في الباقي يعني أن العام المقصور على البعض غير المستقل إذا كان المنج
منه معلوما فهو حجة بلا شبهة في الباقي كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لأنه إما جهالة المنج أو احتمالة التعليل وكل منهما
منتف لأن المنج معلوم وغير المستقل لا يحتمل التعليل وإذا كان مجهولا
كما لو قال عبك أحرارا لا بعضا وورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة
إلى أن يبين المراد وفي المستقل أي في صورة كون قصر العام على البعض
بالمستقل ويسمى هذا القصر تخصيصا سواء كان التخصيص بالمستقل كلاما
أو غيره هو أي اللفظ العام المقصور على البعض مجاز بطريق إطلاق
اسم الكل على البعض لأنه موضوع للكل فإذا أخرج منه البعض بقي
متعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا فيه من حيث القصر
أي من حيث أنه مقصور على الباقي حقيقة فيه من حيث التناول أي

في الباقي ص

أي من حيث أنه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يفت
 تناول وانما طراء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة
 تناول للباقي على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى من ان اللفظ
 الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
 حيثين هذا قال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في
 الاختصاص عليه وهو أي العام المقصور بالمستقل على ما قال العلماء
 حجة فيه شبهة أي دليل فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه أي التخصيص
 بالكلام أو بغيره أي ولم يفرقوا في هذا الحكم أي في كون هذا العام دليلا
 فيه شبهة بين ان يكون المخصص كلاما أو غيره لكن يجب هناك
 فرق أي يجب في هذا الحكم ان يفرق بينهما وهو أي الفرق بان يقال
 ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا يعني ان كان المخصص هو
 العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم موثر الشبهة لان ما يقتضي
 العقل اخرجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء لانه
 أي العقل في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتدا على
 العقل دليل على حذف الاستثناء أي اعتمدا على دلالة العقل على
 ان الله أي حذف الاستثناء مفروغ عنه أي عن النزاع فيه مسلم
 متفق عليه دليل ثان على حذف الاستثناء حتى لا نقول ان قوله
 تعالى يا أيها الذين آمنوا اذقهم ونظاير دليل فيه شبهة بل
 دليل قطعي هذا تفريع على قوله ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون
 قطعيا يعني لا بد من هذا الفرق لئلا يتوهم ان خطابات الشرع التي
 خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة لا دليل قطعي كما

كالمطاببات الواردة بالفرايض فلا يكفر جاحدها على أنها ادلة قطعية ويكفر
 جاحدها إجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
 فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يختص وما لا فلا فالأولى أن يفصل كما لا
 استثناء ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كما في المطاببات التي
 خص منها الصبي والمجنون ولا يصلح حجة إلى أن يبين المراد إذا كان مجهولا
 كما في امتناع الحكم على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار وإن كانا المختصين
 هو غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبقى قطعية باختلاف العادات
 وخفاء البليغيات والنقصان وعدم اطلاع المحقق على تفاصيل الأشياء
 اللهم الآن يعلم القدر المخصوص قطعا فمحيى قطعيًا وإن كان المخصوص
 المخصص هو الكلام ففيه اختلاف وإليه أشار بقوله وأما المخصوص
 بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا لا قطعيا ولا يصح ظنيا ولا يصح
 الاحتجاج به لا في العلم ولا في العمل بل يسقط مطلقا معلوما كان
 المخصوص كالمستأن من المخصوص من قوله تعالى اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ بقوله
 وإن أحد من المشركين استجاركم فادعوه إلى الدين أو مجهولا كما كثر بوا المخصوص من قوله
 تعالى أحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لأنه أي البعض المخصوص كان
 مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالأستثناء إذ هو أي
 التخصيص يبين أنه أي المخصوص لم يدخل تحت العام كما أن الاستثناء
 يبين أن المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه فكما إذا كان المستثنى
 مجهولا صار الباقي مجهولا ولم يثبت باللفظ الدال على الباقي مستثنى منه
 أحكام لجهالة مدلوله فكذلك إذا كان المخصوص مجهولا صار الباقي
 مجهولا ولم يثبت باللفظ العام الدال على الحكم لجهالة مدلوله والكرخي

قوله إن كان مجهولا
 أي متناولا لما هو
 مجهولا عند السامع
 مثلا

: الباقي

حتى اعتبر التخصيص بشبه الاستثناء فقط عند جهالة المخصوص
 واثارة حظا منه ولم يعتبره بشبه الناسخ وهو استقلال صيغته
 ولم يؤت حظا منه بل بطله بالكلية عند ذلك وان كان معلوما
 فالظاهر ان يكون اي التخصيص مفعلا لانه كلام مستقل يشبه التأني
 بصيغته لاستقلاله ولاصل في النصوص التعليل ولا يدري
 انه لم يخرج بالتعليل اي بالقياس فيبقى الباقي مجهولا ولا يثبت بذلك
 العام الحكم ولا يصح الاحتجاج به اصلا ويجب سقوطه مطلقا لجهالة ما
 في تحته والمجهول لا يصلح حجة ولا يبقى دليل والكرخي اعتبر التخصيص
 عند معلومية المخصوص بشبه الناسخ فقط واثارة حظا منه ولم
 يعتبره بشبه الاستثناء ولم يؤت حظا منه بل بطله بالكلية
 عند ذلك وعند البعض ان كان اي المخصوص معلوما بقي العام فيما
 وراء المخصوص كما كان فيكون العام قطعيا في الباقي كما كان قطعيا
 قبل التخصيص فيحتاج به في الاحكام القطعية ويثبت به الحكم مطلقا
 لانه اي التخصيص كالاستثناء في بيان ان المخصوص لم يدخل
 تحت العام فلا يقبل اي التخصيص التعليل كما ان الاستثناء لا
 يقبله لعدم استقلاله بنفسه لانه مبين اسم فاعل والمبين لا يستقل
 بدون مبين اسم مفعول لا ريبا لانه فكما ان العام في صورة الاستثناء
 المعلوم حجة في الباقي قطعا كما كان قبله فكذلك ان العام في صورة
 التخصيص المعلوم حجة في الباقي قطعا كما كان قبله وان كان مجهولا
 لا يبقى العام حجة في الباقي لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء
 فكما ان جهالة المستثنى توجب جهالة الباقي ولا يبقى العام هنا

حجة بل يسقط لعدم صحة الاحتجاج بالجهول فكذلك ان جهالة المخصوص
توجب جهالة الباقى ولا يبقى العام ههنا حجة بل يسقط لامتناع
الاحتجاج بغير المعلوم وهذا لبعض اعتبار التخصيص عند معلومية
المخصوص والجهول بنبته بشبه الاستثناء فقط وانه حطامنه
ولم يعتبره بشبه الناسخ ولم يؤت حطامنه بل اسقطه بالكلمة
وعند البعض ان كان اى المخصوص معلوما فلما ذكرنا انعام الله بقى
العام فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط التخصيص
لانته مجهول والمجهول لا يصلح دليلا ولا يعارض الدليل فيبقى
حكم العام كما كان ولا تعدى جهالة المخصوص الى العام لانه اى
الكلام المخصص كلام مستقلا ومعناه مجهول فيسقط هو بنفسه
من غير تعدى جهالته الى العام بخلاف الاستثناء فانه كلام غير مستقل
بنفسه بل متعلق بالعام فجعلته تعدى الى العام ولا يسقط هو
بنفسه بل يوجب سقوط العام معه ولا يبقى حجة اصلا وهذا البعض
اعتبر التخصيص عند معلومية المخصوص ومجهول بنبته بشبه الناسخ
فقط وانه حطامنه ولم يعتبره بشبه الاستثناء اصلا ولم يؤت
حطامنه بل ابطله بلكية وعندنا يمكن فيه شبهة اى العام
الذي خص منه البعض دليل يمكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا
قطعا وبقينا اما كونه حجة فلا احتجاج السلف من الصحابة وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض واما يمكن الشبهة فيه فلما اشار
اليه بقوله لانه علم انه غير معمول على ظاهرة اى فلانه اذا اخرج
منه البعض علم انه لم يبق معمول على ظاهرة ومستعملا فى الكل بل هو

هو محمول على خلاف ظاهره ومتعمل فيما دون الكل مجازا ومادون الكل
 افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت
 بعض معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح
 شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا
 قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا التوجيه يكون قول
 في التوضيح لانه ترجيح من غير موجب مختص بصورة المجهول وامّا في
 صورة المعلوم فهو اى عدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص
 متعين فاولاها ايتتمنا اذا اخرج منها عشرة تعين التسعون واذا اخرج
 عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم
 فيلزم اختصاصا بكونه حجة ممكن فيها شبهة بصورة المعلوم لا اله الا الله
 جهالة المخصوص توجب جهالة الباقي فلم يصلح حجة الى ان يبين المراد
 فلا يصح ادعاء كونه حجة مطلقا بل لا بد من ان يفضل ويبقى حجة ظنية
 اذا كان المخصوص معلوما ولا يبقى حجة اصلا اذا كان مجهولا اللهم
 الا ان يقال ان المراد بقوله من غير مرجح مفيد للقطع فيعم صورة المعلوم
 ايضا اذا المرجح في هذه الصورة لا يفيد القطع ايضا لاحتمال خروج
 بعض آخر بالتعليل كما ذكرنا في الدليل الذي اوردته على تمكن الشبهة
 في العام المخصوص يفيد بقاء حجة مطلقا ويصح ادعاءه جذا
 فيصير تفرع على ما تقدم من تمكن الشبهة في العام المخصوص
 اى يصير ذلك العام بسبب تمكن الشبهة فيه عندنا كالعام
 الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصه مطلقا اى سواء كان
 ذلك العام المخصوص من الكتاب او من الحديث وسواء كان المخصوص

معلوما او مجهولا خبر الواحد القياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه
بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القرينة وخبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس
حتى حكموا بانتقاض الوضوء بالقهقهة وعدم فساد الصوم بالاكل ناسيا
عملا بالخبرين وان كان القياس يقتضي عدم الانتقاض وثبوت الفساد
وذلك لان ثبوت الحكم فيها وراى المخصوص انما هو مع شك في اصله
واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك
في اصله ولا احتمال وانما الشك والاحتمال في طريقه باعتبار توهم
غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس
معارضا له لكن لا يسقط الاحتجاج به في العمل دون العلم ببيان
بقاء الاحتجاج بذلك العام في هذا الباب مع تمكن الشبهة يعني ان
تمكنها فيه لا يوجب سقوط الاحتجاج به في باب العمل بل انما يوجب
سقوط الاحتجاج به في باب العلم فقط لان الاحتجاج فيه انما يكون
بالقطعي لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتفك منه العام ويشبهه الاستثناء
استثناء احكامه لما قلنا من ان حكمه بيان اثبات الحكم في ما وراى
المخصص وعدم دخول المخصص تحت حكم العام لرفع الحكم
عن محل المخصص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل فيما يترد بين الشبهتين ان يعبر بهما ويؤتي حظا من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية كما فعله غيرنا فان كان اي المخصص
مجهولا اي متساو كما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله

له يسقط هو في نفسه ولا يتعدى جهالة الى العام كالناسخ المجهول
ولهذا قال للشبهة الاوّل ان يشبهه بالناسخ في صفته لاستقلاله بسقط
ذلك المنحصر المجهول بنفسه ولا يوجب جهالة في العام كما يسقط
الناسخ المجهول بنفسه ولا يوجب جهالة في العام فيبقى العام كما كان
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام سقوط الاحتجاج به
لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول ولهذا قال للشبهة الثاني
ان يشبهه بالاستثناء في حكمه لعدم استقلاله فلا يسقط هو بنفسه
بل يوجب جهالة في العام كما لا يسقط الاستثناء المجهول بنفسه
بل يوجب جهالة في العام فلا يبقى العام فيما وراء الخصوص كما كان
كما لا يبقى فيما وراء المستثنى كما كان فدخل الشك اى وقع التردد
في سقوط العام وخروجه من ان يكون حجة وقد كانت حجته وصحة
الاحتجاج به ثابتة بغيره وقع فلا يسقط به اى بالشك ولا
يخرج من كونه حجة بل يتمكن فيه شبهة جهالة انه هل يبقى معه لابه
بعد التخصيص كما قبله ام بطل وهي انما توجب زوال صفة اليقين
عن كونه حجة لازوال حجته وسقوط الاحتجاج اصلا ويبقى حجه
حجة مع صفة الظن دون القطع فيصح الاحتجاج به في وجوب العمل
دون العام وليبطل بالشك ولا يخرج من الحجية في باب العمل وان
يبطل به ويخرج منها في باب العام لاكن هذا لا يقدح في ذلك وان
كان اى المخصوص معلوما اى متناو لا ما هو معلوم عند السامع
فللشبهة الاوّل اى من جهة الاستقلال بحسب صفته يصح تعليقه
كما هو الاصل في النصوص المستقلة عندنا وعند اكثر العلماء خلافا

للجباي تنوجب صحة تعليله جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري
انه كم يخرج بالتعليل اي باب القياس فينبغي ان يسقط العام من كونه حجة
ويخرج من الاحتجاج به وللشبه الثاني اي من جهة عدم استقلاله بحكم
حكمه لا يصح تعليله كما هو عند البعض اي على ما هو المذهب عند
الجباي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس بنص مستقل بل بمنزلة
وصف قائم بصدور الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المشتمل
منه والعدم لا يعقل لا عدم احدى الالة له فيكون ما وادى المخصوص مع
فيجب ان يبقى العام بحاله فدخل الشك في سقوط العام ووقع ال
التردد في عدم حجته وبطلانه الاحتجاج به فلا يسقط به اي بالشك
عن الاحتجاج به ولا يبطل حجته الثابتة بيقين ووقع بل يمكن فيه
ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه وهي انما تورث زوال
صفة اليقين والالقطع لازوال حجته والاحتجاج به املا ولهذا
يحتج به في وجوب العمل دون العلم اذ هو يبقى حجة مع صفة الظن فيكون
العمل جذا وان لم يوجب العلم فاحاصل ان المخصص المجهول باعتبار
الصفة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
والمرتفع انما هو قطعية العام لا حجته بقاء اصل حجته مع وصف
الظن هذا الذي ذكر الي هنا هو ما قالوا في اثبات بقاء الاحتجاج
بالعام المخصوص لكن لما ورد عليه من قبل الكرخي شبهة بطلان الا
حتجاج بالعام المخصوص بسبب صحة تعليله اشار الى دفع هذه الشبهة
فقال على ان احتمال التعليل لا يخرج به من ان يكون حجة لان ما اقضي

اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا لآلات المخصص اذا ادرك فيه
 علة فكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا وكل ما لا يوجد فيه العلة
 فلا يخص قياسا فلا يبطل العام باحتمال التعليل بل يبقى حجة في الباقي واذا
 لم يدرك فيه علة لا يعقل فيبقى حجة ايضا فظهر هنا اي في كون تعليل
 المخصص صحيحا الفرق بين التخصيص والنسخ فانه اذا ادرك في المخصص
 علة يصح تعليله يشب التخصيص في بعض اخر قياسا ولا يصح تعليل
 النسخ الذي يرفع الحكم عن بعض افراد العام بعده ثبوته ليثبت النسخ في
 بعض اخر قياسا والنسخ هو نص خاص يكون وروية مترخيا عن ورود
 العام وحكمه مخالفا لحكمه كما سبق بيانه والي هذا الوجه اشار بقوله
 فان العامة الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
 النص اذ هو اي القياس لا يعارضه اي النص لانه اي القياس دونه
 اي النص فلا ينسخه لان عمل النسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعار
 ضة لكن يخصه اي القياس يخص النص العام الذي خص البعض
 لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
 المستلزم من المخصص يبين ان قدر ما يقدي اليه العلة لم يدخل
 تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل
 تحته ولهذا قال ولا يلزم به اي بالقياس المخصص المعارض لانه
 يبين انه اي المقتضى المخصوص لم يدخل تحت حكم العام واعلم ان الكلام
 في القياس المتناول لشيء من افراد العام والا لم يتصور كونه
 مخصصا فعدم صلاح الاصل الذي خصه استلزم منه القياس
 للبيان لعدم تناوله لشيء من افراد العام لا يستلزم عدم صلاح

القياس للبيان وهم لم يشترطوا في القياس المنقوص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام
بقطعي ظني فحان تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول
شيئا من افراد العام وهنا مسائل من الفروع تنال من ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء فيه تسامح لان نظيره انما هو
المسئلة وهي ما اذا باع الحر والعبد بتمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال
بعثها بالف كل واحد بخمس مائة ضح في العبد عندها خلافا لابي حنيفة
رحمه الله لانهما ان الفساد بقدر المفسد اذا حكم يشتر بقدر دليله والمفيد
في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن فلا يستعده بخلاف ما
اذ لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول وجهالة الثمن تقيد البيع وله ان
اكر لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس به مال والبيع صفقة واحدة وكذا
القبول في اكر شرط البيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل به
بالشروط الفاسدة واما المسئلة الثانية وهي قوله او باع عبدين الى
هذا يحقته من الالف فانما هي مثاله لا نظيره فتأمل يبطل البيع
لان احدهما لم يدخل في البيع اي لم يدخل اكر تحت الايجاب لان
دخول الشيء في العقد انما هو بصفه المالية والتقويم وذلك لا يوجد
في الحر وكذا اذا جمع في البيع بين حي وميت او بين ذكاته وميته او بين
خل وخمر لم يدخل العبد الممتننى تحت الايجاب وان وجد فيه صفه
المالية والتقويم لان الاستثناء يبيّن انه لم يدخل في البيع فلا يجوز
البيع في كل من اكر والعبد في الصورة الاولى وفي العبد في الصورة
الثانية لعدم دخول احدهما في البيع فصار البيع في كلتا الصورتين

اي بتمن

تتبع بالخصصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة المحر
بعد ان يفرض عبد في الصورة الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منها
خمسمائة فخصصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة
الموثرع على قيمته وما اذا قال بعت منك هذا العبد بخصته من الالف
الموثرع على قيمته وعلى قيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن
وقت البيع وكذا يبطل في صورتين المذكورتين لجهالة الثمن وقت البيع
وانما قال ابتداء لان البيع بالخصصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير
النسخ ولان ما ليس بمبيع كالمحر في الصورة الاولى والعبد المستثنى في
الثانية يصير شرط القبول المبيع كالعبد المبيع في كليهما فيفسد البيع
بالشرط الفاسد وذلك لانه لما جمع بينهما في الاجاب فقد شرط في
قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احد
هما دون الآخر وانما حصل انه اذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بخصته من الثمن المقابل
بيهما والبيع بالخصصة ابتداء لا يصح لجهالة الثمن في وقت البيع والثاني
ان البيع في الآخر بشرط مخالف لمقتضى العقد ولا يصح لكونه مشروطا
بالشرط المخالف ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالالف فمات احدهما
قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بخصته من الثمن وهذه المسئلة تنسب
النسخ من حيث ان البيع انفسخ في العبد الذي مات بعد انعقاده فيه
لدخوله تحت البيع فصار البيع فيه كالنسخ لان النسخ دفع للحكم بعد
ثبوته فلا يفسد البيع في العبد المظنر الآخر مع صيرورته ببيعا بالخصصة
لانه انما صار ببيعا بالخصصة بقاء وهو غير مفسد لان الجهالة في الثمن

لان جهالة طارية
وهي لا تفقد البيع
مسئلة

جهالة طارئة وفي لا نفس فيصح البيع فيه جذا ونظير التخصيص
ما اذا باع عبد بن بالف على انه بالخيار في احد هاتين ان علم
محل الخيار وثمرته اي ان علم العبد الذي هو محل الخيار وثمرته جميعا
لان المبيع بالخيار تعليل لكون نظير التخصيص هو هذه المسئلة
يتخل في الاجاب لو ردد الايجاب على العبد بن لا الحكم وهو ثبوت
الملك لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت
لا السبب عن الانقضاء على ما سيجي في مفهوم المخالفة وصار اي
المبيع بالخيار في السبب اي الاجاب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
يعني فمن حيث انه صار داخل في الاجاب يكون ردة الخيار الشرط تبديلا
ورفع للايجاب عنه بعد ثبوته او تغييرا وسلبا للدخول في الاجاب
عنه فيكون له شبه بالنسخ من هذه الحيثية ومن حيث انه لم يصر
دخلا في الحكم يكون ردة الخيار الشرط بيان العلم دخوله في الحكم
فيكون له شبه بالاستثناء من هذه الحيثية فلا شك ان هذه
المسئلة تناسب التخصيص الذي له شبه بالنسخ من حيث صيغته
لا استقلاله من هذه الحيثية وشبه بالاستثناء من حيث حكمه
لعدم استقلاله من هذه الحيثية فتكون نظيره في تحقق
الشبهتين لهما فإزالة الشبهة قلنا ان علم محل الخيار وثمرته جميعا
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والتمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوم والتمن
مجهول او بالعكس وكلاهما مجهولين مثال الاول بلغ سلما وغانما
بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار

اسالم

الخيار

بالخيار في ثلاثة ايام مثال الثاني باعها بالقيس على انه بالخيار في سالم
 مثال الثالث باعها بالقيس كذا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال
 الرابع باعها بالقيس على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل
 منهما ولا لما فيه فرعاية شبه النسخ اعني كونه محل الخيار داخل في
 الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدین
 بالنظر اني الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصص ابتداء
 بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
 الحكم يقتضي فساد البيع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة
 الثمن في الثانية وجهاله المبيع في الثالثة وجهالتها في الرابعة فصحة
 البيع في الاولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبهه الا
 استثناء وجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجع جانبا
 نب الصحة فتلازم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار
 او الثمن او كليهما ترجع جانب الفساد فتلازم شبه الاستثناء
 والى هذا التفصيل اشار بقوله فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه
 الاستثناء ولم يقل او كلاهما الظهور عدم صحته واذا علم كل واحد
 منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا اي في صورة معلومية كل
 واحد من محل الخيار وثمانه شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
 الفاسد وقد عرفت وجهه بخلاف الحر والعبد اذا بين حقيقة كل
 واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند اي حنيفة رحمه الله
 ولا يفسد عندهما كما مر وما كان ههنا سؤوال وهو ان البيع في صورة
 معلومية محل الخيار وثمانه ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط

الفاسد وهو صورة ما ليس بمبيع بشرط القبول المبيع كما في بيع العبد
مع الحر أو العبد المستثنى إجاب عنه بقوله ولم يعتبر هنا الخ وتقرير
الجواب أن كون محل الخيار غير مبيع إنما هو باعتبار شبه الاستثناء
لأنه غير داخل في الحكم وأما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخل
في الإيجاب فيكون قبله بشرط أصح مما بخلاف الحر والعبد المصريح باستثناء
فأنه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه
فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار ومنه جهة كونه مبيعا حتى
لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاتين الجهتين كونه مبيعا حتى
لا يفسد رعاية لشبه الاستثناء على ما سبق تفصيله **فصل**
في الفاظ أي الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسّر الكناية
الراجعة إلى الفاظ في قوله بعد ومنها أي من الفاظ العام اجمع المرفق
والأولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره ليلا يتوهم إضافة الموصوف
إلى الصفة النحوية لأن العام صفة اللفظ وهي أما اللفظ عام بصفته ومعنا
بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى متوعبا سواء كان له مفرد من اللفظ
كالرجال أو لا كالنساء وأما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفردا
متوعبا لكل ما يتناول له ولا يتصور أن يكون العام عاما بصفته فقط
أذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط أما أن يتنا
ول المجموع أي مجموع الأفراد لا كل واحد فالحكم يتعلق ههنا بمجموع
الأحاد لا بكل واحد على الأفراد وحيث ثبت لكل واحد من الأحاد إنما
ثبت لأنه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة وهو في الأصل معد

مصدر قام فوصف به مبالغة ثم غلب على الرجال فجعل اسما لجماعتهم خاصة
 فاللفظ مفرد بدليل ان الله يشي ويجمع ويؤيد الضمير العايد اليه مثل الرهط
 دخل والقوم خرج وهواي لفظ الرهط والقوم ونحوهما في معنى الجمع
 اي اسم مفرد يراد به معنى الجمع دون الواحد وليس بناء الجمع
 بل اسم الجمع وكل واحد من امثالهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد
 من حيث ان الله واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن
 فله ذلك فدخله جماعة كان النقل لجمهورهم ولو دخله واحد لم يستحق
 شيئا او يتناول كل واحد على سبيل الشمول فاحكام ههنا يتعلق بكل واحد سواء
 كان مجتمعهم مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
 فلو دخله واحد استحق درهمها ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق
 كل واحد الدرهم واليه قصد بقوله نحو من ياتي فله درهم او يتناول
 كل واحد على سبيل البكل فاحكام ههنا يتعلق بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
 التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله درهم فكل واحد
 دخله او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا
 شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيناتي
 تحقيق ذلك واليه قصد بقوله نحو من ياتي او لا فله درهم فاحاصل
 ان احكام في نحو الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا مشروط
 بالاجتماع وفي نحو من دخل هذا الحصن او لا فله درهم بالانفراد وفي نحو
 من دخل هذا الحصن فله درهم بمشتر غير مشروط بشيئ منها لان العام
 في ذلك متناول للجمهور فيكون الحكم مقتدا بالاجتماع وفي ذلك متناول
 لكل واحد على سبيل البكل فيكون مقتدا بالانفراد وفي هذا متناول لكل

من المتناول للجمهور
 او المتناول للجمهور
 كالرهط والقوم
 ونحوهما ص

واحد على سبيل الشمول فيكون غير مقيد بشيء منها فاجمع مثل الرجال والنساء
وفي معناه من العام المتناول الشمول للجمع مثل الرهط والقوم يطلق
على كلا الثلاثة فصاعد أي يصح إطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة فما
عدا إلى ما لا نهاية له يعني أن مفهومه جميع الأفراد سواء كانت ثلاثة
أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند إطلاقه يحتمل أن يراد به الثلاثة
وأن يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه لا يكون مبرها غير أن
على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى فلا يوجب العموم بل يناقضه لأن
الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن كلام الرص في الجمع المرفق
وأما المنكر فسيأتي ذكره وكذا كلامه في اسماء المجموع المرفقة لا في مطلقها
والآي وإن لم يكن كلامه في المرفق بطل قوله في التوضيح على كل عدد معين
فإنه قد سبق أن الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في
كتب اللغة فصار حاصل الكلام أي قوله فاجمع وما في معناه الخ أن المرفق
باللام من المجموع واسماؤها لجميع الأفراد قلت أو كثرت وإن كان بدون
اللام ما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها جميع القلة مثل المسلمين
والمسلمات والآنفس ونحو ذلك لأن أقل الجمع ثلاثة اختلفوا في
أقل عدد يطلق عليه صفة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء
وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنت بتزوج
امرأتين وعند البعض اثنان أي وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى
يحنت بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الأول ما أشار إليه بقوله
لقوله تعالى فإن كان له أخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين
يحسبان إلا إلى السادس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في المواضع

ريث والوصايا حتى ان في المواريت للاختين الثلاثين كما للاخوات وفي الوصية
 للاختين ما اوصى لاقر باء فلان والثاني ما اشار اليه بقوله وقوله فقد فقد
 صفت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الخطاب لفصحة
 عايشة رضي الله عنهما كذا قال ابن عباس عن النبي عليه السلام اي فقد
 وجد منكما ما يوجب حب التوبة وهو قيل قلوبكما عن الواجب من مخالفة
 الرسول عليه السلام من حب ما يحبه وكراهة ما يكرهه والثالث ما
 اشار اليه بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فيما فوقهما جماعة وتمتلك
 الناهيون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد
 والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان وهو
 فعل وها فعلا وهم فعلوا واليه اشار بقوله ولنا اجماع اهل اللغة في
 اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع وايضا ما فوق الاثنان هو المتبادر
 الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنان مثل ما
 في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
 اثنان وليس مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما
 مشنئ او جموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مشنئ
 على ما تقر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمر العالمان ولا يصح
 العالمون ثم اجاب عن تمسك المخالف اما عن الاول فباته لا نزاع في ان
 اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا با
 اعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنان فصاعدا بل باعتبار ان
 ثبت بالدليل ان للاثنان حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من
 قوله فع كانتا اي من نزلت بالاخوة يعني الاختين لآب وام او لآب

اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق
 الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاوزة فيكون
 للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص
 لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة ابخرية وايضا يعلم ذلك بطريق
 الاشارة من قوله تعالى فلذلك ذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ
 الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنين ثم لما
 كان هذا موهوما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله
 تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك واما المحجب فلاله
 مبني على الارث اذا لا يحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على
 ان المحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن
 عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين ردت الام من الثلث
 الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
 فليس لاهوان اخوة في لسان قومكم فقال عثمان نعم لكن لا يمكن استطيع ان
 اخالفهم فيما رأوا وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقه بما ميراث
 من ان كلا منهما يثبت المملك بطريق الخلاف بعد الفراغ عن حاجة الميت
 وان كان اثبات المملك في الوصية مشروطا بقبول الموصي اليه لها والي
 هذا الجواب اشارة بقوله ولا نزاع في الارث والوصية لما عرفت من
 ان اقل الجمع فيهما اثنان بمعنى ان للثنتين فيهما حكم الجمع واما الجواب
 عن الثاني فهو ان الطلاق الجمع على الاثنين بجاز بطريق اطلاق اسم
 الكل على البعض وتشبيه الواحد تعظيما بالكثير في العظم والخطر كما
 يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى واناله لحافظون مع

والوارث بالقوة كالا
 ختين مع الاب لا
 يتركان ومع ذلك
 اتجهن الام من
 الثلث الى السدس
 مسئلة

مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز
اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحد بلفظ الجمع عند
الاضافة الي الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احتراز
عن استئصال الجمع بين التثنيين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع
الاثنان والى هذا الجواب اشار بقوله وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر
الجمع للواحد وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل اجماع علي ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او
في حكم الاصطفاة خلف الامام وتقدم عليها او في اباحة السفر لهما وار
تفاد ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد الاثنين بناء
على غلبة الكفار او في انعقاد الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
بعدي ان اقل ما يصادف به الرجل ثواب جماعة اثنان امام ومقدم
وذلك لا لالفالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات
والى هذا الجواب اشار بقوله والحديث محمول على المواريث او على
سنة تقدم الامام او على اجماعهم لهم لفقة بعد قوة الاسلام
ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع
في ج م ع وما يشق منه اي من ج م ع لانه في اللفظة ضم شئ الى شئ
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره
ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في محور جال ومسلمين واضربوا
واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في صفت قلوبكما فانه وفاق

حاصله ان النزاع ليس
في لفظ الجمع المشتق من
ج م ع بل في صيغ الجمع
والضمائر التي وضعت للد
لاله عليه نحوهم رجال
فعلوا واقل ما يطلق عليه
هذه الالفاظ وما في معناه
من الاسماء ثلثة لا اثنان
مسألة

فعلى هذا لا حاجة الى قول لا تمسك لهم بخوف فعلنا لانه مشترك بين
 التثنية والجمع لا ان المثنى جمع جوابا عن مثل فعلنا لانه ومع ذلك
 يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون
 اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المص لا انه موضوع للمتكلم مع الغير
 واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين
 والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلا وعلى الثلاثة والاربعة
 وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابتعد من ذلك اي
 من القول بالاشتراك اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة المص ما قبل
 ان مثل بالاشتراك اللفظي عاقلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
 واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون
 التبع من اجها للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يتكلم عن نفسه وعن غيره
 على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم
 بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد
 فانه يتقوي بكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا
 المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهرها على ان التفرقة
 بينها هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشر فيما دونها
 وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
 بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات فيصح تخصيص الجمع
 بغير لقوله لان اقل الجمع ثلاثة اي يصح تخصيص الجمع مثل الرجال
 والنساء وما في معناه كالرهنط والقوم الى الثلاثة بناء على انها اقل
 الجمع لان نفس الحقيقة للجميع والعموم عارض باللام والتخصيص انما

وانما كان ابتعد لانه
 اشبات اللفظة بالترجيح
 مع مخالفته لما صرح به
 ائمة اللفظة من كلامه

انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة فيجوز
 تخصيصه الى الثلثة بناء على انها اقله والتخصيص الى مادونها يخرج
 اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير رفعاً للدلالة على الجمع
 عنه بعد ثبوتها فيه والمفرد بما جرت عطف على الجمع اي المفرد
 الحقيقي كالرجل وما في معناه عطف على المفرد كما جمع الذي يراذبه الوا
 حد مثل النساء في قوله نحو لا تزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص
 المفرد حقيقة كان او معناه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الد
 لالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد ومبنى التخصيص مطلقاً
 الاستغراق غير انه في نحو لا تزوج النساء هو الاستغراق الحاصل
 من وقوع الاسم في سياق النفي لانه لا جنس ونفيه يكون نفياً للجمع
 الا فراد فيصير النفي لا تزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
 في النفي واما الاستغراق الحاصل باللام في ذلك الاسم فهو متعدٍ جداً
 فلذا حمل على المفرد ههنا والمراد بهذا التخصيص هو قصر العام على
 بعض متناوله بالمستقبل وبصحته هي الصيغة لفة ووضعاً لا
 عادة وعقلاً والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه
 كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان او
 اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء
 فروع المعنيان في رعاية معنى انضمام علامة الجماعة بوجه اليه يصح
 تخصيصه الى الثلثة وبرعاية كونه مفرداً يصح تخصيصه الى الواحد
 وحاصل هذا القيل وتفسيره انه يصح اطلاقه على الواحد والكثير
 وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون خلقة واقلها ثلثة

او اربعة وهي صفة غالبية كانها الجماعة المحافاة حول الشيء وحاصله
انه انما يصح اطلاقه على الاكثر لا الواحد ومقصود المصنعة انه ليس للجمع
كالرطب بل منزلة المفرد فيصح تخصيصه الى الواحد ومنها اي ومن
الفاظ العموم الجمع المعروف باللام اذ لم يكن معهودا استدلالا على عموم
بالمعقول والاجتماع والاستعمال الاول قوله لان المعروف ليس هو الما
هيته في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اقرب
ان المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل
خير من المرأة وقد يكون حقيقة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل
فقال الرجل كذا وقد يكون حقيقة غير معينة منها لكن بعديتها في
الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لحي
خسر واللام بالاجتماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين
والاشارة اما الى حقيقة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد الخا
رجي واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث
يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعوضة كما في ادخل السوق وهو العهد
الذهني وهو الاستفراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات والعهد
الذهني والاستفراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون
الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسيلا اذ انتهت هذا فنقول الاصل
اي الزاحج هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكل التمييز ثم
الاستفراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبارها الافراد قليل

٢٨
قليل والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعثة فالاستغراق هو
المفهوم من اطلاق حيث لا عهد في الاخراج خصوصاً في الجمع فانه الجمع
قرينة القصد الي الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي لان الجمع
لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي وان كان يحمل عليها بطريق المجاز
على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن القصد الي بعض الافراد لعدم العهد
فتعين الاستغراق فيكون الجمع المعروف باللام من الفاظ العموم جداً والثاني
قوله ولتمسككم بقوله عليه السلام الايئة من قريش تقريره انه لما
وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال
الانصار منّا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الايئة
من قريش ولم يتكره احد قصر اجماعاً على ان الجمع المعروف باللام من الفاظ
العموم والثالث قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون
خاصاً اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحداً او اسم عام مثل كسوت
زيدك الاراسة او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا وكرمت
هو لاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اوجب بوجوه
الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن
صفة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الي المعرفة
اي اجزاء العشرة واعضاء زيد وايتام هذا الشهر واحاد هذا الجمع
الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك
لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى و
غير بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الد
حول تحت الحكم فلا بد من اعتبار التعدد فان كان محصوراً شاملاً

للمنتن شمول العشرة الواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد لزيد صم الاستثناء والأفلا بد من استغراقه ليتناول المنتن وغيره فيهم
أخراجه الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه
كما في الصور المذكورة والمراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو الرجل مثلا في مثل جاءني
الرجال الأزيد فلا يريد أن المنتن ههنا ليس الأفراد بناء على أن أفراد الجمع جوع للأفراد
قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع أي الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ويطلق الجمعية
وهذا ما ذكره أئمة اللغة في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس القطع بأن
ليس المقصد إلى عهد أو استغراق حتى لو حلف أن لا تزوج النساء بحيث لو واحدة وكذا لو حلف
أن لا يشتري العبيد ولا أحكام الناس بحيث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة في الواحد كما
أن الجمع حقيقة في الثلاثة حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم صلوات الله على نبينا
وعليه كانت حقيقة الجنس محققة ولم يتغير بكثرة الأفراد والواحد هو المنفرد فيعمل به
عند الإطلاق وعدم الاستغراق ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء
ما ذكر ومعناه أن جنس الزكاة للفقير فيجوز أن صرف إلى فقير واحد لأن الاستغراق ليس
بمتقيد إذ يصير المعنى كل صدقة لكل فقير وهو لا يتصور ولو أوصى بثلثي زيد وللفقير
نصف بينه وبينهم ثم استدل على كون الجمع المعروف باللام مجازا عن الجنس ثم استدل بالمعقود
الأول ما أشار إليه بقوله لقوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد النذر
ما أشار إليه بقوله ولأنه لما لم يكن هنا معهود وليس للاستغراق
لعدم الفائدة لأن قوله لا تزوج النساء يمين واليمين المنع فكما أن
تزويج جميع نساء العالم محال فكذلك أن منعه لفوق قوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء لبيان مصرف الزكوات فكما أن جميع فقراء الدنيا
محال فكذلك أن صرف الزكاة إلى جميع فقراء الدنيا محال وكذلك في

في صورة الوصية كل من الجمع والعرق محال فلا يكون الاستفراق مراد العلم
 القائل فيه جذا في شيء من هذا الصور أصلا يجب حمله على تعريف الجنس
 مجازا قطعا فيبقى الجمعية فيه من وجه أي فاذا حمل على تعريف الجنس
 يبقى الجمعية فيه من وجه المعنى لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا معنى
 أنه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثير جزء مفهوم له وان
 بطلت فيه من وجه اللفظ حيث يحل على الواحد وهذا معنى قول فخر
 الاسلام أن كل جنس ينقسم إلى الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه
 وإن بطل من وجه حيث يصح الحمل على الواحد فيكون حرف اللام معمولا
 لدلالة على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى
 الجمعية باقيا من وجه لدلالة الجمعية على الكثرة تضمننا بخلاف ما لو لم يحل
 على تعريف الجنس وبقي معنى الجمعية على ما كان فإنه يبطل حرف اللام بالكلية
 حيث لا عهد ولا استفراق ولا جنس هنا واليه أشار بقوله ولو لم يحل
 أي على تعريف الجنس يبطل اللام أصلا أي بالكلية فحمله على تعريف الجنس
 وإبطال معنى الجمعية من وجه أو لا يفي من عدم حمله عليه وإبقاء معناها على
 ما كان من غير إبطال أصلا لأن العمل بحرف اللام مع إبقاء معناها من وجه
 أولى من إبطاله أصلا مع إبقاء معناها بالكلية وبأجملة أن في إبقاء معناها
 على ما كان إبطالا له بالكلية وفي العمل به إبطالا لمعناها من وجه والأصل
 بطل من وجه أو لا يفي من الإبطال من كل وجه قال فخر الاسلام أن مثل لا تزوج
 النساء ولا اشترى العبيد يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار
 مجازا عن اسم الجنس لأننا إذا بقيناه يعني بعد دخول حرف اللام عليه
 لها جمعا فاحرف العهد أي التعريف أصلا إذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام

لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى فعلم من
هذه الابحاث ان ما قاله مشايخنا من ان الجمع المعرف باللام مجازا عن الجنس
مقتدا بصورة عدم امكان الحمل على العهد والاستفراق لانه لا شك ان
حمل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد والاستفراق حقيقة ولا مبالغ
للتخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالتي على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الا يام او الشهر يقع على
العشرة عندك وعلى الاسبوع والسنة عندها لانه امكن العهد فلا يحمل
على الجنس اما الا قول فلان ثلثة معهودة بكونها اقل عدد يقع الجمع متميزا له
ولا وجه للزام الاكثر اذ ليس اطلاق مقام احتياط مع حصول التراضي من
الطرفين بها اما من طرف الرجل فلانه رضي باقل ما يقسم من الدراهم التي يريه
في يدها لا مكان ان يكون ما في يدها اقلها واما من طرف المرأة فظاهر واما
الثاني فلان العشرة معهودة بكونها اعلى عدد يقع الجمع متميزا له واما
لم يحمل على الثلثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام احتياط اولاً لان الـ
اسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلى ما يعتبر عنه باسم الاياكول اسم الشهر
لان العادة ان يذكر الايام الى الاسبوع والشهور الى السنة فاذا نجا وزعناها
يقال مثلاً اسبوع و يوم وسنة وشهر ولهذا اي ما ذكر من انه اذا امكن الا
ستفراق لا يحمل على الجنس قالوا في قوله فقا لا تدركه الا بصارانه للاستفراق
دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصرو هو سلب العموم اي نفى الشمول
ورفع الايجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار
ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلباً كلياً لانه خلاف
المذهب والجمع المعرف بغير اللام نحو عيدي احرار عام اصابوا الصحة

لصحة الاستثناء لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء متوقفه على العموم فاثبات العموم بهادور قلنا
يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير ان يكون الموقوف على
صحة الاستثناء العلم بالعموم لانفس العموم فلا يلزم الدور في الاستد
لال على العلم بالعموم بصحة الاستثناء فيكون استدلالا بالاستعمال
والاجتماع واختلاف في اجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنا النظام جميع
من المستميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستفراق والاكثر على
انه غير عام لان رجلا في اجمع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع
كما يصح اطلاق رجل على كل واحد على سبيل البدل وعند البعض عام اي
انه عند الاطلاق للاستفراق فيكون عاما لصحة الاستثناء لقوله تعالى
لو كان فيها الهة الا الله لفسدتا و اجواب انا لان الله استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه اذ المشتق في الكلام الموجب
يجب ان يكون منصوبا كما قرر في النحو والى هذا اجواب اشار بقوله
والنحويون حملوا الا في الصفة على غير كما حملوا غيرا في الاستثناء
على الا لا ههنا ليست في الاستثناء بل في الصفة فهي صفة بمعنى غير
الله دون استثناء ومنها المفرد المحتلى باللام قد سبق ان المقر باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستفراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت
الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم
لذا ذكره المحققون اى جعلوا مثل اكلت الخبز وشربت الماء للعهد

الذهني وسموه معهودا ذهنيًا والمصنف جعله لتعريف الماهية وسماه كذلك
كما استعرفه بعد ولا يخفي ما فيه من التشوش جاك فاذا تقررت هذا فالمفرد
المعروف باللام اذا لم يكن للمعهود فهو للعموم والاستفراق لقوله تعالى
الانسان لفي خسral الذين امنوا والسارق والسارقة مثل المثالين
تبيينها على ان المراد باللام ههنا اعم من حروف التعريف واسم الموصول مع
ما في المثال الاقل من الدليل على كون الصيغة للعموم وهو الاستثناء فانه
دليل على ذلك الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية فانه ليس
عندها الاستفراق بل لتعريف الماهية نحو الماء الخبز وشربت الماء
وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما سبق ان الاصل في اللام العهد
ثم الاستفراق ثم تعريف الماهية ثم العهد الذهني على ما ذكره المحققون
وعلى ما ذكره المصنف العهد الذهني مقام على الاستفراق ومنها التكرار
في موضع النفي المهي النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب
عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانه
جميع الافراد واستدل على عموم تلك النكرة بالنص والاجماع والى الاول
اشار بقوله لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استغفارهم تقريره
تبيكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانهم مفرقون بذلك فهو ذهني
المعنى ايجاب جزئي ورد في جواب ما انزل الله على بشر من شيء اي في الزام
اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل
الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب على انه لا يلزم ان يستقيم رده بالايجاب
الجزئي اذا الايجاب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها
على بعضهم والى الثاني اشار بقوله وللممة التوحيد فان قولنا لا اله الا

كونه ايجاباً جزئياً انما هو
باعتبار ان تعلق الحكم
بفرد معين من الشيء وتعلق
ببعض افراده ضرورة
مسألة

الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ما
كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولاشارة الى هذا التقرير
قال وللممة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او وصحة
الاستثناء والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف
النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين
للمنع هنا يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدك حرا و امره طالق
للميس على التحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا و
ان كان منفيًا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو ميسر للحمل بمنزلة قولك
والله لا ضربت رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب
الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي فشرط البر
ان لا يضرب احدا من الرجال والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي
فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فشرط البر
ضرب احد من الرجال فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس للعموم
النكرة في موضع النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا والصفة
العامة هي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة نحو لا اجالس
الا رجلا عما قلناه ان يجالس كل عالم فان العالم ليس مما يختص واحد من
الرجال بل يعمم جميع الرجال بخلاف نحو لا اجالس الا رجلا يدخل داره
وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل
على عمومها بوجهين الاول الاستعمال والثاني كون تعليق الحكم بالوصف
المشتق مشعرا بعلة المأخذ لذلك الحكم والى الاول اشار بقوله لقوله تعالى

ولهبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذ
للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تع
ولهبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن تكاح المشركين في قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركين حتي يؤمنوا وهذا الحكم عام لما ذكر من ان اجمع المرفع باللام
عام في التثنية والاثبات فيجب عموم القلة ليلام عموم الحكم والا فلا يصح
التعليل والى الثاني اشارة بقوله ولان النسبة الى المشتق اى تعليل الحكم بالوصف
المشتق و اضافته اليه سواء ذكر موصوفه او لم يذكر تدل على علية المأخذ اى
يشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فكذا النسبة الى الموصوف
بالمشتق اى بذلك الوصف المشتق تدل على علية مأخذ الاشتقاق وتشعر بها
لان قوله لا اجالس الا عاملا معناه الا رجلا عالما فيعتم اى الحكم لعموم القلة
اى لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فهو عاملا
ويدل على هذا الاصل اى ان النكرة الموصوفة بصفة عامة انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا يحنت بمجالسة رجلين لان المشتق من رجل واحد والرجلان ليس رجلا
واحدا ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما يحنت بمجالسة عالمين واكثر لعموم المر
جل العالم وقال شمس الايمة رحمه الله في بيان الحنت بمجالسة رجلين في
الاول وعدم الحنت بمجالسة عالمين واكثر في الثاني ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
كالاستئناس باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستئناس بصفة
النوع فيحقق ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى
الواحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنت بمجا
لسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد
الجنسية دون الواحدة فلا يحنث بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة بالحكم

والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فإنه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل
ما يوجد فيه الوصف لأن عموم كل من العلة والمعلول يقتضي عموم
الآخر فيكون لا اجالس الا رجلا عالما معناه الاجنس العام فلا يثبت
بمجاله عالمين واكثر والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصد
في مثل مرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الاجنس دون الفرد
ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما
ويحصل البر بمجاله واحد واحاط ان النكرة في غير موضع النفي قد تقع
بحسب اقتضاء المقام الا انه اي العموم قد يكسر في النكرة الموصوفة بو
صف عام فان قيل النكرة الموصوفة مفيدة والمفيدة من اقسام الخاص قلنا
خاص من وجه اي بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام
من وجه اي بالنسبة الى الافراد الموجود فيها ذلك القيد فلا يكون المراد
من الخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور كالعدد او لو
احد كزيد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ
آخر لا مجموعته فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه
وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوَقَّنون واولات الاحمال ان كلا منهما
بالنسبة الى الآخر خاص من وجه فلا يرد ان يقال انه قد صرح بان
اللفظ الواحد لا يكون خاصا عاما من حيثين لان هذا انما هو عند
ارادة الخاص الحقيقي دون الاضافي وذلك انما هو عند ارادة الخاص
الاضافي دون الحقيقي فلا منافاة بينهما جدا والنكرة في غير هذه المواضع
اي في غير مواضع العموم مطلقا سواء كانت مواضع النفي والشرط المثبت
والوصف بصفة عامة او غيرها على ان تكون الاشارة الى المطلق في ضمن

المقيد لا الى المقيد خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم
لكنها تكون مطلقة اي تدل على نفس الحقيقة من غير تقييد لأمراي كالأول
او الكثرة اذا كانت في الانشاء وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقره فانه
انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بيعت واشتريت ويثبت بها واحد مجهول
اي واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع اذا كانت
في الاخبار نحو رايت رجلا وجعل الواحد المجهول مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة اعني ان الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة في الا
خبار انما هو باعتبار قيد الوحدة في تلك النكرة لا في ذلك المطلق فاذا اعيد
نكرة تفرع على ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص وادانها العدم والاشتغال
من ان النكرة اذا اعيدت نكرت كانت اي الثانية غير الاولى واذا اعيدت معرفة
كانت عينها اي كانت الثانية عين اولي حملها على المفهوم لان الاصل
في اللفظ اللام وكذا في الاضافة العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتها الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انهما اذا
اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول
فالاقسام اربعة لان المذكور او الاما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
ين امّا ان يعاد نكرة او معرفة فالمعتبر في حكم الاعادة واثرها من العينية
والغيرية تنكير الثاني وتعريفه وتنكيره يثبت الغيرية ويعريفه يثبت
العينية لكن هذا انما هو الاصل عند التقييد واشتمال المقام على القرائن
بخلاف ما عند الاطلاق وحال المقام عن القرائن فانه قد يعاد النكرة نكرة
مع عدم المعايير كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا

وقالوا لا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد
ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبهة وقد يعاد النكرة معرفة
مع المفارقة لقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الي قوله ان يقولوا انما
انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المفارقة
لقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب باحق مصداق لما بين يديه
من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المفارقة لقوله تعالى انما الهام
اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العام كذا وكذا
ودخلت الدار فرأيت دراكذا وكذا ومنه قول الحماسي صفحنا عن
بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسي الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
قال ابن عباس رضي الله عنهما وقوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن
يقلب عسر يسرين نقل عنه وابن مسعود رضي الله عنهما روي عن النبي
صلي الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرجا مستبشرا وهو
يضحك ويقول لن يقلب عسر يسرين وذلك ان تنكير يسر للتفخيم و
وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او المحسر اي الذي يعرفه
كل احد فيكون اليسر الثاني مفاد الاول بخلاف العسر الثاني فانه عين
الاول وقال فخر الاسلام بناء على عدم ثبوت صحة هذا النقل عنه فيه
نظرا في كون اليسر الثاني مفاد الاول نظروا وجه جهوه بان الجملة
الثانية ههنا تأكيد للاولي تقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها
تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد
كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشارة اليه بقوله والاصح
ان هذا تأكيد وان اقرب بالف مقيد بصك مرتين بحسب الف وان

الصفح الاخر اض

أقربه منكرا يجب الفان عند اني حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس
يعني لو ادرك صكا على الشهود فاقترع عند هم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا
بالمال الثاني بت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقترع بحضرة شاهدين
بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب لان
اذا بين سببا واحدا يكون الواجب وحدا فعند اني حنيفة رحمه الله
يلزمه الفان بشرط مفارقة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية
وبشرط عدم مفارقتها لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الا
قول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندها
لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقتراع لتأكيد
الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللزام الف واحد اتفاقا
على تخريج الكرخي لان للمجلس تأثير في جميع الكلمات المتفرقة وجعلها في
حكم كلام واحد وانما قيدنا كلاما من الاقترارين بكونه عند شاهدين
لانه لو اقترع بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند
شاهدين والف عند القاضي فاللزام واحد اتفاقا بقي صورتي ان احلها ان
يقترع عند شاهدين بالف منكرا ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد
بما في هذا الصك ينبغي ان يكون الواجب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت
معروفة والاخري ان يقترع بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس
اخر بالف منكرا عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون
اللازم عند اني حنيفة رحمه الله الفيس بناء على انها معرفة اعيدت
لكرة فيكون الثاني مفارا للاول وهاتان الصورتان مثال لاعادة النكرة

النكرة معرفة وبالعكس كما ان قوله تعالى فان مع العسر يسرا
 والصورتين الاولى على مذهب اني حنيفة رحمه الله في الثانية مثال
 لاعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة وقد ذكرت الاقسام الاربعة للاعادة
 بامثلتها تدبر ولا تفعل ومنها اي وهي نكرة نعم بالصفة يريد انها باعتبار
 اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما نعم بعموم الصفة
 كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتكثيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهرة وانما
 عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها الواحد بهم يصلح لكل واحد من الآ
 حاد على سبيل البذل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
 المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او نسطا
 وقد صرحوا في قوله تعالى ليلبوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
 وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا
 خبره فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او على الترتيب
 تيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضر بهم جميعا
 لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
 المزاحم والا فامحيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق
 ان الفعل في الاول عام لانه مستند الى عام وهو ضمير اي وفي الثاني خاص
 لانه مستند الى خاص وضمير الخطاب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول
 ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في كل فعل
 قالوا في وجه الفرق بينهما لان في الاول وصفه بالضرب وهو عام فصار عاما
 به وفي الثاني قطع الوصف عنه لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا
 الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد

بالوصف النعت النحوي فلا يثبت في شيء من الكلامين إذا اجملة صلة أو
شروط لأن آياتها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وإن أريد الوصف
من جهة المعنى فأي موصوف فيها لأن في الأول وصفه بالضاربية للمخاطب
وفي الثاني وصفه بالمضروبية له والقول بأن الأول وصف والثاني قطع
عن الوصف أحكام جند وهنا فرق آخر تفرد به المصنف كما أشار إليه في التوضيح
صريحاً وهو أن آياتنا لا يتناول إلا الواحد المنكر ففي الأول لما كان عتق أي
عتق الواحد المنكر معلقاً بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا يبطل الواحد ولو لم يثبت هذا أي عتق كل
واحد وليس البعض أولى من البعض لبطل أي الكلام بالكلية وفي الثاني يثبت
الواحد ويختار فيه الفاعل أذهنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف
الأول وحاصل هذا الفرق أن آيات الواحد منكر ففي الأول أن لم يمتنع
يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وإن عتق واحد دون واحد
يلزم الترجيع بالمرجع إذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى
الواحد باق من جهة أن عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير
فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الثاني يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لأن الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الأولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير
الفاعل في الأول لأنه إنما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول نحو آياتنا
أهاب دبع فقد ظهر هذا نظير الأول في عدم إمكان تخيير الفاعل
بناء على أن لا يكون للرباغة المتعلقة بها الطهارة فاعل معي
ونحو كل أي خبر تريد هذا نظير الثاني في إمكان تخيير الفاعل بناء

بناء على ان يكون للاكل فاعل معاني وهو المخاطب فالنظير ان الاول لان
للمعوم والثانيان للخصوص لان امثالهما للتخيير عنهما فلا يتمكن الفاعل
من الكل لكونه منهيا عن اجمع بل من البعض على التخيير لكونه مأموما
بالافراد اي بافراد البعض في الاختيار والفعل عن غيره ومنه ما من فهو
يقع خافيا اي قد يكون للخصوص واردة البعض اذا كان موصولا او
موصوفا لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المتأفقيين وجمع الضمير وافراده نظرا
الى المعنى واللفظ فانه وان كان خافيا للبعض الا ان البعض متعدد
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع
من المستمعات وقد يكون للعموم وشمول ذوي العقول كما سيدكر
ويقع عامما في العقلاء اذا كان للشرط او للاستفهام نحو من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن لان معنى من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمر وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في
الدار زيد في الدار ازيد في الدار ام عمر الى غير ذلك فعلى امثال
الصور تبنى الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فان قال
من شاء من عبيد عتقه فهو حر فشاء اعنقوا وفي من شئت من عبيد
عتقه فاعتقه فشاء الكل يفتق الكل عند ما عملا بكلمة العموم
ومن للبيان وعند اني حنيفة رحمه الله يعقدهم الا واحدا هو آخرهم
ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فاختار الى المولى لان من التبويض
اذا دخل على ذي ابغاض كافي كل من هذا الخبر ان لان استعمال من في
التبويض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورا هذا ابغاض فيحمل عليه

ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي
عتقه فهو بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله
فادرن لمن شئت منهم وقوله مع ترجي من تشاء منهم بقرينة قوله
واستغفر لهم الله وقوله ذلك ادني ان تقرأ عينهم فانها ترجع
العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي و
بين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان للبيان
دون التبعض بخلاف الثاني وبينهما فرق آخر تفرده المصنف على
على ما صرح به في التوقيع وهو ما اشار اليه بقوله ولانه اي التبعض
متيقن فوجب رعاية العموم والتبعض وفي المسئلة الاولى هذا
مراعي لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
بهذا الاعتبار بعض اي ان من يحتمل التبعض والبيان والتبعض
اي تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعض
وتقدير البيان ضرورة وجود البعض في ضمن الكل ارادة الكل محتملة
فيحمل من على التبعض احدا بالمتيقن المقطوع وتركه للمحمول المشكوك
ففي من شاء من عبيدي امكن الحمل بعموم من وتبعض من بان يعلق
كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية وهذا
ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لانه من شاء المخاطب عتقه
ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا

بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشية بكل على الانفراد امر
باطن لا اطلاع عليه لانها قائمة بالنفس وذكرها على الترتيب لا يجعل
دليلاً على اصل تعلقها كذلك من والظاهر من اعتناق الكل تعلق
المشية بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبويض
ولذا يعتق الكل في الاول والبعض في الثاني لئلا يسقط معنى التبويض
اصلاً بل يوجد مطلقاً ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة
اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم وقد يستعار لمن
اي للعقلاء كما يستعار من ما اي لغير العقلاء مثل قوله تع ومنهم
من يمشي على بطنه والى الاول اشار بقوله فان قال ان كان ما في بطنك
غلاماً فانت حرة فولدت غلاماً وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان
قال طلق نفسك من ثلث ما ثبت تطلق ما دونها وعندنا ثلثا
وقد مر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو
ان ما عام ومن البيان والثلث جميع عدد الطلاق المشرع واما وجه
قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبويض فيجب ان يكون ما شاء
بعض الثلث ومنها كل جميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه ليس
المراد باحكامها انهما لا يقبلان التخصيص اصلاً لان قوله تع وخلق كل شيء
وقوله او ثبت من كل شيء ^{اي بقبس} مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف ساير ادواء
العموم على ما سبق في المصنف باللام فان باقي الادوات يقع خاصاً بان يقال
الناس او من او ما مثلاً والمراد واحد فان دخل الكل على النكرة فليعمم الافراد
وان دخل على المعرفة فلا يجمع يعني ان اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم

افرادها وان اضيف الى المعرفة فهو لعموم اجزاؤها فيصح كل رجل يشبعه هذا
الرجيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
قالوا لعمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره يعني
اذا اضيف الى النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن او لافله كذا فدخل
عشرة معا يستحق كل واحد من العشرة الداخلين معانفلاناما اذ في كل فرد
منهم قطع النظر عن غيره فكل اي كل واحد منهم اول بالنسبة الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن لا الى المتخلف الذي لا يقدر دخوله اصلا اذ اذا
دخل او لا انما يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا
انما قال معا احتراز عن التعاقب لانهم لو دخلوا متعاقبين فالقول للاول
خاصة لان من دخل بعد ليس دخلا او لا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الا
قول السابق الغير المسبوق بخلاف من دخل يعني لو قال من دخل هذا الحصن
او لافله كذا فدخله عشرة معانفلان يكون لهم ولا لواحد من هم شيء لان عموم
من ليس على سبيل الانفراد بل على سبيل الشمول كعموم الجنس وهو ان
يتعلق الحكم بكل واحد مما مع غيره او منفردا عنه كما سبق في اول الفصل
فاذا قيد بالاولية تعين ان المراد به فرد دخل او لا لا انه محكم في الفرد السابق
وحمل المحتمل على المحكم لازما فلا يستحق المجموع ولا واحد منهم فلو اذ لم
يتحقق ههنا فرد دخل او لا بل انما تحقق جميع دخل او لا وهو غير المراد
وهنا فرق آخر قد تفرده به المصنف ايضا وهو ان من دخل او لا عام
على سبيل البدل والاول عبارة عن الفرد السابق الغير المسبوق وههنا
اي في من دخل هذا الحصن او لافله كذا يمكن حمله عليه وهو معناه
الحقيقي فاذا اضاف الكل اليه وقال كل من دخل هذا الحصن او لافله

فيتعدد الأول

المراد بالعموم الآخر هنا
العموم على سبيل الشمول
وهو غير مشروط بالاجتماع
ولا بالانفراد بخلاف العموم
على سبيل البدل فانه مشروط
بالانفراد وبخلاف العموم
على سبيل المجموع فانه مشروط
بالاجتماع مثله

فله كذا اقتضي عموم ما آخر لئلا ينفو فيقتضي العموم في الأول فلا يمكن
حملة على معناه الحقيقي اعني على الفرد السابق الغير المبوق اي
السابق على جميع ما عداه لانتفاء التعدد فيه فيحمل على معناه المجازي
اعني على السابق بالنسبة الى المختلف المقدر دخوله بعد فتح الحصص لثبوت
التعدد فيه حيث يراد به ما فوق الواحد دون الواحد وحاصل هذا
الفرق ان الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدّد
فعند انك اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا
سواء كان ذلك السابق مسبوقا بالقيام لا وسواء كان ذلك الغير جميع ما عدا
او بعضه ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الى افراده اليه فعلا هذا
يجب ان يكون منكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان
كل لعموم الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصص فله كذا
فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وهو خلاف المقصود فاذا كان منكرة
موصوفة يكون كل لعموم الافراد على سبيل الانفراد بمعنى كل رجل دخل
هذا الحصص او لا فله كذا فيكون لكل من العشرة الداخلين معا نفل تام
في صورة كل من دخل ولا يكون لواحد منهم ولا لمجموعهم شيء في صورة
من دخل اما الأول فلتحقق التعدد في الأول هناك واما الثاني فلانتفاؤه
فيه هناك والتعدد محتمل في الأول دون الثاني ولهذا يعمل به في الصور
الاولى عند تحققه ولا يعمل به في الثانية عند تحققه وجميع عمومته
على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصص او لا فله كذا
فدخل عشرة فله نفل واحد وان دخلوا افرادي يستحق الأول فيصير اي
المجموع هنا مستعار الكل اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول

الحصن بقيد الاولية لئلا يتاثر ان يكون مدكورا بمجرّد لفظ من اوضح
اضافة الكل او جميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل
واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان
الداخل واحدا فقط فله نفل تام في الصور الثلاث اما في من دخل كل من
دخل فظاهر لان الواحد معنى من وضع بعض افراد معنى كل ما في جميع
دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار اجملادة فلما استحققه الجماعة
بالدخول او لا فلو فلو الواحد اولى لان اجملادة في ذلك اقوي وان كانت
الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل لكل واحد
نفل تام في صورة كل من دخل وللجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل
لان لفظ كل للاحاطة والعموم على سبيل الانفراد كما مر وجميع للاحاطة
والعموم على سبيل الاجتماع على ما مر فالعشرة كشخص واحد سابق بالذات
في صورة الجميع لكون احاطة عمومها على صفة الاجتماع بخلاف ما في صورة
الكل فان العشرة ليست كشخص واحد سابق بالدخول هنا بل كل واحد
في نفسه شخص واحد سابق بالدخول لكون استيعاب عمومها على صفة
الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل الاول منهم في الصور الثلاثة
اما في من وكل فظاهر لما مر واما في الجميع فلا نه يجعل مستعار الكل لقيام
الدليل على استحقاق الواحد وهو ان اجملادة في دخوله وحده اقوي فهو
بالنفل على اخرى كذا ذكره فخر الاسلام في تعليل استحقاق الاول النفل
في صورة الجميع واعترض عليه بان في ذلك جميعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع وحقيقته ولو دخلوا فرادي
استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم

بأنهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل
واحد فقط يحمل على المجاز ورده اى هذا الجواب صاحب الكشف والمصنف
على ما قرره في التوضيح بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو
بالنظر الى الارادة دون الوقوع ^{اي ارادة المتكلم} وهى هنا اى في الكلام بناء على ما ذكر في الجواب
قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل نارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازة كما يقال اقبل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممثلا
بأيتها كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد نفلا ولو اريد مجازة لم يستحق
الجمع نفلا واحد بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع
هنا الاشكال او رد المصنف في التوضيح كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس
في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع وهى
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشبيح
والتحريض على الدخول ولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل
دخل او لا حتى يستحق كل واحد نفلا تاما عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحد كان او جماعة فيكون للجماعة
نفلا واحد كما للواحد عملا بمعهوم المجاز وهذا المعنى المجازي بعض معنى كل من
دخل او لا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة
كان لكل واحد من احادها نفلا تام فصار جميع من دخل او لا مستعارا لبعض
معنى كل من دخل او لا لعدم ارادة معناه الحقيقي اى اعتبار صفة الاجتماع
يستحق الواحد النفل التام لانتفاء توقف استحقاق النفل على تلك الصفة
ولانتفاء كونه مستعارا لاستحقاق كل واحد نفلا تاما عند الاجتماع
يكون لمجموع الداخلين معانفل واحد فان دخل منفردا او مجتمعاً استحق النفل

فلا استحقاق بمفعول ليس لكون المعنى الحقيقي بل لكونه داخلا تحت عموم
المجاز فيكون ثبوته باعتبار كونه معنى مجازيا لا معنى حقيقيا فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز في الإرادة لانه ممتنع بل في الوقوع لكن بطريق عموم
المجاز وهو ممكن وهذا بحث في غاية التدقيق وما يجب التنبيه له ان اول
ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول
اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك مسئلة حكائية الفعل
لا يتم تحرير محل النزاع على ما هتج به في اصل الشافعية انه اذا حكى القمى
فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهر العموم مثل نرى عن بيع القمى
وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه
لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم
الا بعد علمه بتحقيقه وذهب الاكثرون الى انه لا يتم لان الفعل المحكي عنه
واقع على صفة معينة والاحتياج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم
هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والله
مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة حيث قال
انحوصلى النبي عليه السلام في الكعبة ولا تخفي انه لا يكون من محل النزاع
الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح من الدلائل
هي ان هو الثاني وهو انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة
وفي زمان معين وغيره انما يصدق به بدليل من دلالة نص او قياس او
ذلك والى هذا اشار بقوله فيكون هذا اي الفعل المحكى عنه بالنظر الى ظاهر
اللفظ المحكى به في معنى الاشتراك فيتامل فان ترجع بعض المعاني فذلك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض

البعض الآخر بالقياس كالصلوة في الكعبة فإنه لما شتجوار النفل بفعله
 عليه السلام يثبت جواز الفرض قياساً بالشبوت تساوي بين الفرض والنفل
 في أمر الاستقبال حالة الاختيار خلافاً للشافعي رحمه الله في جواز
 الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه
 السلام على النفل ولا يقاس عليه الفرض ونحن نقول حمل فعله عليه السلام
 على النفل لا مع أن يقاس عليه الفرض كما عرفت وجهه وأما الخوقضي بالشفعة
 للجار فليس من هذا القبيل وهو هام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن
 الجار عام هذه لتمثيلهم لحكاية الفعل مثل قضي بالشفعة للجار فإنه
 ليس من قبيل حكاية الفعل حتى لا يتم بل من قبيل الحديث بمعناه فيعم
 فلا يتجه أن يقال حكاية الفعل لو لم نعم لا يدل ما روي أنه عليه السلام
 قضي بالشفعة للجار على تبوت الشفعة للجار الذي يكون شريكاً فإنه
 حكاية عن قوله عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولا يخفى أنه عام ولو
 سلم أنه من قبيل حكاية الفعل لكن لفظ الجار عام لأن اللام للاستفراق
 لعدم المفهوم فصار كأنه قال قضي بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ
 الذي ورد بعد سؤال أو حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال
 أو الحادثة أما أن يكون مستقلاً أي كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال
 أو الحادثة أو يكون كذلك وجنيد أي حينئذ يكون مستقلاً أي كلاماً
 مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة أما أن خرج مخرج الجواب
 قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر
 أنه ابتداء كلام مع احتمال فأنحصر بها أقسام اللفظ الوارد بعد السؤال
 أو الحادثة المتعلق بأحدهما في الأربعة المذكورة لا امتناع أن يكون

اللفظ ابتداء كلام قطعاً مثلاً اللافتة لا دل وهو غير المستقل نحو اليس لي
عليك كذا فتقول بلي أو كان لي عليك كذا فتقول نعم أذ كل من نعم وبلي
ما لا يكون كلاماً مفيداً دون اعتبار السؤال أو الحادثة فانه نعم مقررة لما
سبق من كلام موجب أو منفي استنفها ما أو خبراً وبلي مختصة بإيجاب النفي
السابق استنفها ما أو خبراً فعلى هذا لا يصح بلي في جواب اكان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقراراً إلا أن المعتبر في أحكام الشيء
هو الفرق حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقراراً في جواب الإيجاب
والنفي استنفها ما أو خبراً ومثال القسم الثاني وهو المستقل الذي هو جواب
قطعاً نحو سها فسجد ورثي ما عز فرجم ومثال القسم الثالث وهو المستقل
الذي الظاهر أنه جواب نحو تعال تفد معي فقال ان تفديت فكذا من غير
زيادة ومثال القسم الرابع وهو المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء كلام
نحو ان تفديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب وفي الثلاثة الأول يحمل
على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عند تأجيل الزيادة على الإفادة
يعني لو قال ان تفديت اليوم فكذا في جواب تفد معي يجعل كلامه مبتدأ
حتى يحث بالتفدي في ذلك اليوم ذلك الفداء المذعور إليه أو غيره معه
أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة المفوضة الظاهرة
والفداء الحال المبطنة وحمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال ولو قال عنيت الجواب
ديانة لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه
تخفيفاً عليه وعند الشافعي يحمل على الجواب اعتبار الخصوص السبب
وأنما يحمل على الابتداء عندنا لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي
 عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه اشتهر من التصحاح ومن
 بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في الحوادث واسباب خاصة من غير
 قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبارة لعموم اللفظ وذلك
 كما في الظاهر نزلت في قوله امرأته اوس بن الصامت وآية اللعان في هلالين
 امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجد وكقوله
 عليه السلام ايتها اهاب دبع فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه
 السلام خلق الماء لا ينحسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا
 للسؤال عن بئر بضاغة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
 كما ان المقيد على تقييد ذكر المطلق والمقيد عقيب العام وانما من مناسبتها
 انما هما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصاة من الحقيقة
 محتملة لخص من كثرة من غير شمول ولا تقييد والمقيد ما اخرج عن الشيوع
 بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة
 في الرقيات المؤمنات وصبط الفصل ما اشار اليه بقوله فاذا ورد اي
 والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان الخلف الحكم لم يحمل
 المطلق على المقيد بل اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
 اطعم رجلا واكسر رجلا عاريا الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة
 كافرة فالاعتاق يفتيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون احدا الحكمين فيه
 موجبا لتقييد الاخر بالواسطة نحو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
 فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاق الكافرة ضرورة ان ايجاب الاعتاق
 يلزمه ايجاب التملك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصا راي قوله لا

المطلق

لا تملكني رقبة كافرة منزلة قوله لا تعتق عن رقبة كافرة بناء على هذا الاستلزام
وهذا أي قوله لا تملكني رقبة كافرة أعني نفى تملكك الرقبة الكافرة أوجب بالواسطة
استلزامه نفى اعتاقها الموجب تقييد إيجاب الاعتاق عنه بالموثقة بالذات
تقييد بها فيحمل المطلق في مثل هذا الموضع على المقيّد والمتشكك كما هو الظاهر
ولا مقتضى للعدول هو حمل المطلق على المقيّد في صورة إيجاب أحد الحكمين تقييد
الأخر بالواسطة وتعميمه إلى حملة عليه في صورة الإيجاب بالذات نحو اعتاق
عن رقبة ولا تعتق عن رقبة كافرة تعتق ياباه سوف كلام التوضيح فالأولى
أن يجعل هذا المثال من قبيل ما اتحد فيه الحكم واتحدت له الأحادثة والاطلاق
والتقييد داخلان على الحكم والحكم مستتب وقد صرح النصارى بأن الحمل فيه
واجب إرضاء كما سيأتي فإن قلت أحد الحكمين في المثال الأول مثبت وهو إيجاب
اعتاق الرقبة والآخر منفي وهو نفى اعتاق الرقبة الكافرة فقد اختلف
الحكم فكيف يجعل المثال المذكور من ذلك القبيل قلت لعلة اعتبار أن الحكم
فيها الاعتاق إذا لا معنى لقوله لا تعتق عن رقبة كافرة بعد قوله اعتق عن رقبة
إلا اعتق عن رقبة مؤمنة فإذا كان معناه هذا فلا شك أن الحكم متحد وجعل
المثال منه صحيح هذا إذا اختلف الحكم وإن اتحد أي الحكم فاما أن تختلف الأحادثة
أو اتحدت فإن اختلفت الأحادثت كفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل أي المطلق
على المقتد عندنا عند الشافعي لا يحمل أي المطلق على المقتد سواء اقتضى القياس
حملة عليه أو لا وبعضهم أي بعض أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه
أن اقتضى القياس حملة عليه وإن اتحدت أي الأحادثة كفارة الفطر مثلاً فافاً
أن يدخل النص المطلق والمقيّد على السبب أو على فإن دخل على السبب نحو ادوا
عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فإن النص الأول يدل على أن

المطلق

ان الراس المطلق سبب لوجوب الصاع في صدقة الفطر والثاني يدل على ان الراس
 المقيد بالاسلام سبب له لم يحمل اي المطلق على المقيد ايضا عندنا بل يجب
 العمل بكل منهما الجواز ان يكون لشيء اسباب متعددة اذ لا تنافي في الاسباب
 فكما يجوز ان يكون المقيد سببا في عمل بالمطلق ايضا ولا يحمل خلافا له اي
 للشافعي رحمه الله هذا متعلق بقوله لم يحمل عندنا كما اثرنا وان دخلا
 اي المطلق والمقيد على الحكم فيما اذا كانت الحادثة متحدة ايضا نحو قراءة
 الفامة فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلاثة ايام
 متتابعات فان الحكم في قراءة الفامة وجوب صوم ثلاثة ايام من غير تقييد با
 لتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وجوب صوم ثلاثة ايام متتابعات
 يحمل اي المطلق على المقيد بالاتفاق لا متناع اجمع بينهما ضرورة ان
 المطلق بوجوب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمورية والمقيد بوجوب عدم
 اجزائه لمخالفة المأمورية وهذا المثال للمحل بالاتفاق عند دخول
 الاطلاو التقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة والحكم ايضا مثاله عندنا
 لان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة لا متواترة وعند الشافعي
 لا يحمل بالقراءة المشهورة فلا يكون مثالا له عندنا اذ لا يحمل المطلق
 على المقيد هنا فيكون مثالا مختلفا فيه وان كان الحمل المذكور متفقا عليه
 ومثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين
 وروي شهرين متتابعين وفيه اي في المثال المذكور المختلف فيه اشارة
 الى الجواب من قبل الشافعية عن قولنا انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين
 على المقيد في حادثة اخري وهو كفارة القتل والظاهر انهم يقولون لنا
 انكم شرطتم التتابع في الصوم كما شرطنا الايمان في كفارة اليمين والجواب منا

عن جوابهم اننا حملنا المطلق وهو قراءة العامة على مقيد واراد في هذا
الحادثة لا في حادثة اخرى وهو قراءة ابن مسعود لان قراءته مشهورة
بمثلها يراى على الكتاب بخلاف قراءة ابى ذر من ايام اخر متتابعة في قضاء
شهر رمضان فالتشادة لا يراى بمثلها على النص والشافعي انما بشرط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير
مشهورة كما سبق الاشارة هذا اي المذكورة من الحمل عند دخول الاطلاق
والتقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة بالاتفاق وعدم الحمل عند خو
لها على السبب في هذه الصورة وعند اختلاف الحادثة عندنا والحمل عند
الشافعي انما يرضى اعنى الاتفاق في الحمل في صورة والاختلاف فيه في صورة
اذا كان الحكم مشتركاً كان منفيّاً نحو لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة
لم يحمل اى المطلق على المقيد اتفاقاً لا مكان الجمع بان لا يعتق اصلاً فلا
يعتق اصلاً اى للشافعي في حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف
الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب ان المطلق ساكت عن
ذكر القيد والمقيد ناطق به فكان اى المقيد الناطق اولى بالعمل من المطلق
الساكت لان النطق وجود والسكوت عدم فالوجود اولى من عدم فيحمل المطلق
على المقيد فيعمل بالمقيد مطلقاً سواء كان عند اختلاف الحادثة او
جريان الاطلاق والتقييد في السبب او في الحكم في صورة اتحاد الحادثة
في جوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخل الاطلاق
والتقييد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة وههنا اى فيما اختلفت الحادثة او
دخل على السبب لا تعارض لا مكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال
اوجب في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة الهمس اوجب

٦٢
أوجب رقبة كيف كانت وفي صدقة الفطر أوجب عن كل حر مسلم صاعا
وأوجب عن كل عبد كيف كان صاعا لم يكن الكلامان متعارضين فلا يصح
الحمل جمل لعدم الموجب أصلا ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كال كفارة مثلا فانها جنس واحد
هذا دليل على المذهب الآخر وهو الحمل إن اقتضى القياس يعني أن التقيد
بالوصف كال تخصيص بالشرط وكما أن التخصيص بالشرط يوجب نفوذا الحكم
عما عده عنده كذلك أن التقيد بالوصف يوجب نفوذا الحكم عما عده عنده
وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي
في المنصوص ككفارة القتل مثلا وفي نظره ككفا اليمين بطريق القياس
والحاصل أن المنصوص هو المقيد نحو تحرير رقبة مؤمنة وقيد المؤمنة
فيه يوجب نفي تحرير رقبة كافرة فيه فيوجب نفيه في نظير المنصوص
أيضا وهو المطلق أعني وتحرير رقبة قياسا على المنصوص ولنا قوله تعالى
لا تسألوا عنها أشياء إن تبد لكم تسؤلكم فهذه الآية تدل على أن المطلق
يجري على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقيد يوجب التقييد
والمسألة كما في بقرة بني إسرائيل فأن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال
والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التقييد و
المسألة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث عن
القيد والاستفصال به يوجب ذلك فالقيد بطريق الأولى لأن إيجاب
البحث ^{عنه} ذلك من إيجاب التقييد أياه على أن المفهوم من الآية
أن موجب المسألة هو تلك القيود والأشياء المسؤولة عنها وقال
ابن عباس رضي الله عنه إنها ما ألهم الله واتبعوا ما بين الله أي تركوه

على ابهامه والمطلق مبرها بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه بل يترك
على اطلاقه وعامة الصحابة ما قيدوا مقهات النساء بالدخول الوارد في
الربايب اعلم انهم اختلفوا في قوله كما من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فقد
اختلفت الى انها متعلقة بالربايب فقط اي دون قوله نساء واقهات نسائكم
حتى يكون الدخول مشروطا بتحريمهن فقط وقد قال عمر رضي الله عنه المرأة
اي ام الزوجة مبينة في كتاب الله فابهموها اي خال تحريمها عن قيد الدخول
الثابت في الربايب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعد عمر وذهبت
الشافعية الى انها متعلقة بقوله نساء واقهات نسائكم ايضا حتى يكون الدخول
مشروطا بتحريمهن ايضا ولا ن اعمال الدليلين واجب ما يمكن وذلك في اجراء
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييد عند الامكان فيعمل بكل منهما في
مورده اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجراء المقيد
وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني اي اجزاء غير المقيد وهذا
انما يجوز عند امتناع العمل بكل منهما كما عند اتحاد الاحادثة والحكم ودخول
لهما على الحكم واما عند اختلاف الاحادثة او دخولها على السبب فلا فان
العمل بكل منهما ممكن فيجري المطلق على اطلاقه ولا يحمل على المقيد جدا فهذه
الدلائل سبقت لاثبات مذهبننا وهو الحمل عند دخولها على الحكم وعند
الحمل عند دخولها على الحكم او اختلاف الاحادثة صريحاً والنفي مذهب
الشافعية وهو الحمل مطلقاً التزاماً ما وقوله والنفي في المقيس عليه بناء
على العدم الا صائى فكيف يعدى سيق لنفي مذهب بعض اصحاب
الشافعية وهو الحمل ان اقتضى القياس يعني ان حمل المطلق على المقيد
بالقياس فاسد اما لا فلا فان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي

عني بل للعدم الاصلاني وهو عدم اجزاء غير المفيد في صورة النقيض واليه اشار
 بقوله هذا واعلم ان عدم الاجزاء في هذه الصورة اما عدم اجزاء غير تحرير
 رقبة مثل الصلوة والصوم وما عداها واما عدم اجزاء تحرير رقبة ك Kafre
 والقدر الاول عدم اصلي بالاتفاف والثاني حكم شرعي عند الشافعي وعدم
 اصلي عندنا اما الاول فلان التخصيص بالوصف دال عندنا على نفى الحكم
 عن الموصوف بغير ذلك الوصف اذ لما قال ف تحرير رقبة جاز تحرير الكافر ايضا
 فلما قال مؤمنة لزم نفى تحرير الكافر فيكون هذا النفي مدلول النص فكان حكما
 شرعي واما الثاني فلان التخصيص بالوصف اوجب تحرير المؤمنة ابتداء
 وهو ساكت عند الكافرة ولا دلالة له على الكافرة اصلا لان صدر الكلام
 عند وجود المغير في آخره يتوقف على الاخر وحكم الصدر انما يثبت بعد التكلم
 بالمغير لئلا يلزم التناقض والثابت بالنص هو ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
 لا ايجاب الرقبة ابتداء ونفي الرقبة الكافرة ثانيا فيكون الكافرة باقية على
 عدم الاصلاني وشرط القياس ان يكون الحكم المفدي حكما شرعيا لا عدما اطلاقا
 واما ثانيا فلان فيه ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء
 غير المفيد كالكافرة مثلا واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يعدي القيد
 فثبت عدم ضمانها كما لا يمكن ان يعدي عدم فثبت عدم اجزاء قصد
 فلا يرد انا فعدي القيد الذي هو حكم شرعي لثبوت النص فثبت عدم اجزاء
 الكافرة ضمنا لا انا فعدي عدم قصد وثبوت عدم ضمنا يجوز في القياس
 لان القيد يعني قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المفيد اي على اثبات
 اجزاء تحرير الرقبة المؤمنة فيكون الاثبات مدلول النص فكان حكما
 شرعيا والنفي في غيره اي ويدل على نفى الاجزاء في تحرير الرقبة الكافرة في هذه

العبارة تسامح والمقصود انه لما ذكر القيد فاسم ان اجزاء الرقبة الكافرة باق
على العلم الاصلى فلا يرد ان قوله القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي
في غيره فربح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضروريا
فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم
اصلي لاحكام شرعية ولا يصح ان يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض
مقدماته لانه لا تناقض ولا انتفاء للصحة على تقدير كون المقصود هذا
والا قول يعني اجزاء الرقبة المؤمنة حاصل في المقيس يعني في كفارة اليمين
بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فلا يفيد تحديده اي تعدية
الا قول يعني اجزاء الرقبة المؤمنة لكونها تحصيل للحاصل وهو محال فهي اي
التعدية انما تنفي في الثاني اي في نفي اجزاء الرقبة الكافرة فقط فتعدية القيد
تعدية العلم بعينها اي بعين تعدية العلم فيثبت تعدية العلم قصد الا
ضمها فبطل قوله انا نفدي القيد فيثبت العلم ضمنا بل يثبت قولا وهو
ليس بحكم شرعي بل عدم اصلي فلا يصح القياس وان كانت اي تعدية القيد
غيرها اي غير تعدية العلم فهي اي تعدية العلم مقصودة منها اي من تعدية
القيد فايضا يبطل قوله انا نفدي القيد فيثبت العلم ضمنا لان العلم يثبت قولا
وليس بحكم شرعي بل هو عدم اصلي فلا يصح القياس اصلا لا انتفاء شرطا
فتكون اي تعدية القيد لا ثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة
لانه عدم اصلي وابطال الاحكام الشرعية وهو اجزاء الكافرة في كفارة لانه هو
الاجزاء الذي دل عليه النص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة في كفارة
اليمين فيكون حكما شرعيا لكونه مدلول النص واما ثالثا فلان شرط القياس
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفاؤه وههنا المطلق نص دال

اليمين

دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز
 ان يشبث بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لان النص المطلق
 دال على ثبوت الاول وانتفاء الثاني في المقيس فينتفي شرط القياس فيلزم
 انتفاء القياس لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشرط وايضا لا يجوز
 ان يشبث بالقياس وجوب القيد لان وجوب المطلق لا يراد به الا اجزاء
 مطلقا سواء كان بذلك القيد ام لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب
 القيد كما يدل على ثبوت اجزاء المقيد وانتفاء عدم اجزاء غير المقيد
 فكما لا يجوز ان يكون الحكم المعدى اجزاء المقيد او عدم اجزاء غير
 المقيد فكذلك لا يجوز ان يكون وجوب القيد وليس للخصم ان يقول
 ان المعدى هو وجوب القيد ويمنع دلالة النص المطلق على عدم
 وجوب القيد بناء على ان وجوب المطلق يراد به ما هو اعم من ان
 يكون في ضمن المقيد او غيره ولا دلالة له على وجوب القيد ولا عدم
 وجوبه لان دلالة لته على وجوب تحرير المؤمن او الكافرة لا على وجوب
 القيد ولا على عدم وجوبه لان الدال على وجوبه هو النص المقيد
 ولهذا ليس في تحرير الكافرة اجزاء بل لا بد من تحرير المؤمن في كفارة
 القتل جذا والى هذا الوجه الثالث اشار بقوله وكيف يقاس مع ورود
 النص وليس حمل المطلق على المقيد كتحصيل العام كما زعموا يجوز
 ان يحمل المطلق على المقيد بالقياس كما جاز تخصيص العام به جواب عما
 ذكر في المحصول من الدليل على حمل المطلق على المقيد ان مقتضى القياس
 حمله وهو ان دلالة العام على الافراد قصدية لان القصد منه الا
 فراد دون نفس الحقيقة او حقيقة غير معينة محتملة لخصص كثيرة ودلالة

المطلق على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى
حقيقة غير معينة محتملة لخصص كثيرة دون الافراد والدلالة
القصدية اعني الدلالة على الافراد على سبيل الشمول والاستفراق
لا على سبيل البديل فوق الدلالة الضمنية اعني الدلالة عليها على سبيل
البديل لا سبيل الشمول والاستفراق فاذا جاز تخصيص العام بالقياس
مع علو دلالة على الافراد بالاتفاق فيجب حمل المطلق على المقيد
بالقياس وحاصل هذا الجواب منع لجواز تخصيص العام بالقياس مطلقا
مستند بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام
مخصوصا بقطعي وهذا في مسألة حمل المطلق على المقيد ثبت القياس
ابتداء بالقياس لا انه قيد اي حمل على المقيد او لا بالنص ثم حمل عليه
بالقياس وخلافنا انما هو في حمله عليه ابتداء بالقياس لا في حمله عليه
او لا بالنص ثم بالقياس فاذا كان الخلاف في ذلك دون هذا فلا يكون حمل
المطلق على المقيد ابتداء بالقياس كتخصيص العام ثانيا بالقياس اذا
التخصيص لكونه ثانيا جائزا واحمل لكونه ابتداء غير جائز وقياسه
عليه فاسد لما بينهما من الفرق واذا كان في هذه المسألة يشك المحل ابتداء
بالقياس لا ثانيا به فيصير القياس ^{بسيطلا} مستلزما في بعض محلهات وهو
فاسد قطعيا وبالحكمة ان العام لا يخص او لا بالقياس عندنا وكذا
حمل المطلق ويخص ثانيا به وكذا حمل ولما ذكر الحكم الكلي وهو
عدم جواز حمل المطلق على المقيد ابتداء بالقياس تنزه الى ما اثنان
اليه بقوله وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم
الكفائر من المسئلة الجزئية وذكر في هذه المسئلة

المسئلة ما نفع آخر يمنع القياس وهو ان القتل اعظم الكبائر فيجوز ان
يشطرط في كفارتها الايمان وليس الحنث في اليقين كذلك فلا يجوز ان
يشطرط في كفارتها الايمان فان تقييد الكفارة بقدر غلظة الحناية
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال او رده علينا في المحصول
وهو انتم قيدتم المطلق في هذه المسئلة يعني قيدتم الرقبة بالسلامة
وهو رد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق فكانه
قيل من قبل الشافعية ان كان التقييد بالمؤمنه ابطالاً لحكم الاطلاق
فكذلك التقييد بالسلامة فان لم يكن هذا ابطالاً فكذلك وانما اوردته
في المحصول جواباً عما قيل من قبل الحنفية ان قوله اعتق رقبة يقتضي
تمكين المأمور من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجوز الا بالمؤمنه لكان القياس دليلاً على زوال الملكة الثابتة
بالنقص فيكون القياس ناسخاً وانته غير جائز اذا القياس دون النص فاجاب
عن الاشكال بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً في كونه رقبة
وهو فايست جنس المنفعة وهذا اي ما ذكر من ان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصاً في كونه رقبة ما قال علماءنا ان المطلق نص في الى الكامل اي الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم يعني الكامل في الماهية لا في الصفات كما ماء المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حملاً على الكامل تقييداً ولا يقال انتم قيدتم
قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل التسائمة
زكوة مع انها في السبب ومذهبكم ان المطلق لا يحمل على المقيد عند دخولها
على السبب في صورة اتحاد الحادثة كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا
اذا اتيتم بقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها في حادتيين فاجاب عن هذين

الاشكالين بقوله لان قيد الاسامية انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله مع ان جاءكم فاسق
بنسب فقتلوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التامل في نفس الحقيقة
او غيرها من الأدلة والامارات حتى يترجح احد معانيه او معنييه ولما كان
ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز الحمل على كل واحد من المعنيين من غير تأمل
فيما يحصل به الترجيح اجاب عنه بايراد مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه
عقيب ذلك فقال ولا يستعمل اي المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة
لانه لم يوضع للمجموع ولا مجاز الاستلزامه اجماع بين الحقيقة والمجاز
تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد
من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث
هو مجموع بان يقال رايت العبي ويراد بالجارحة والباصرة والى اربعة
ذلك وفي الدار ايجوز اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضرت وظهر
ف قيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ولا يخفى ان
محل النزاع ما اذا امكن اجماع بين المعنيين في الارادة كالامثلة المذكورة
بخلاف صفة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا
ثم اختلف القائلون بالجواز ف قيل حقيقة وقيل مجاز واختلف القائلون بعدم
الجواز ف قيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف
وقيل يصح لا لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في اجماع مثل العيون فذهب
الاكثر الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فان جازحاز والافلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر
معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا

موضوعا لجمهور المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له
 فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لجمهور المعنيين
 لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون
 نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان مع الملازمة مستندا
 بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للجمهور
 وجوابه أن استعماله في الجمهور يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع
 في صحته وأما مجازا فلا لأنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل
 لما نسبنا في بيان لزوم على ما نقل من المصنف أنه لو أريد به الجمهور وهو
 غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم
 إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في إطلاق واحد وهذا معنى الجمع
 بين الحقيقة والمجاز فان قيل يصحون على النبي الآية والصلوة من الله
 بغير رحمة ومن الملايكة استغفار يعني تمتك المجوزون باستعمال المشترك
 في أكثر من معنى واحد بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فقالوا
 إن الصلوة من الله بغير رحمة ومن الملايكة استغفار قلنا في الجواب عن تمسكهم
 بهذه الآية لا يشترى أي لم يوجد في هذه الآية استعمال مشترك في أكثر من معنى
 واحد لأن سياق الكلام أي الآية لا يجاب الاقتداء أي لا يجاب اقتداء المؤمن
 منين بالله بغير وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى
 الصلوة من الجميع لأنه لو اختلف معنى الصلوة من الجميع وكان المراد أن الله
 يرحم النبي والملايكة يستغفرون له ياء يثها الذين آمنوا ادعوه لكان
 هذا الكلام في غاية الركاكة لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بأحتمل التحريض
 على ما صدر من المقتدي به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا

القرآن فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع سواء كان معنى حقيقة
وهو الدعاء فالمراد والله اعلم يدعو ذاته بإيصال الخير الى النبي عليه السلام
ومن لوازم هذا الدعاء الرحمة ومعنى ان الصلوة موضوعة للرحمة من
رحمة ان من لوازم الصلوة من الله الرحمة لا ان الصلوة موضوعة للرحمة
او معنى مجازيا وهو كما رادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام لكنه اي
الصلوة حقيقة كان او مجازيا مع اتحاده في نفسه مطلقا بخلاف اي يتفادى
باختلاف الموصوف وتعدده كسائر الصفات لا بحسب الوضع اي لا
ان الصلوة موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع مختلفة حتى يلزم الاشتراك
الاختلاف في معنى الصلوة ليس من باب الاختلاف بحسب الموصوف بل
ولا تحقق للاشتراك الوضع حتى يتحقق الاشتراك بحسب الوضع ويصير
التمسك به بل من باب الاختلاف بحسب الموصوف فلا بأس به ولا يتحقق له
ولا صحة للتمسك على انهم لما ذكروا اختلاف المند اليه عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن النبي
دعاء فمن ان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف لا ان
مختلفا وضعا بان يكون الصلوة موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع مختلفة
الاشتراك التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى اي التقسيم
من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا
فان استعماله فيما وضع له وضعا لغويا او شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
فاللفظ حقيقة اي فذلك اللفظ المستعمل فيما وضع له اي وضع كان حقيقة
بالحقيقة التي يكون الوضع بها فان كانت تلك الحقيقة حثية اللفظ

اللفظة فالحقيقة لغوية لكون الوضع لغويا وان كانت حيثية الشرع
 فالحقيقة شرعية لكون الوضع شرعيا وان كانت حيثية العرف
 فالحقيقة عرفية لكون الوضع عرفيا وان كانت حيثية الاصطلاح
 فالحقيقة اصطلاحية لكون الوضع اصطلاحيا فالمنقول الشرعي
 كالصلوة مثلا حقيقة في الدعاء من حيث اللفظة وفي الاركان المعلومة
 من حيث الشرع والمنقول العرفي كاللابة مثلا حقيقة فيما يدب على الارض
 من حيث اللفظة وفي ذات الاربع من حيث العرف والمنقول الاصطلاحي
 كالفعل مثلا حقيقة فيما يصدر عن الفاعل مطلقا من حيث اللفظة وفيما
 يدل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة من حيث اصطلاح
 النحاة وانما قال فاللفظ حقيقة فان اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس
 المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة
 العلماء بطريق المجاز لما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة وان
 استعمال في غيره فان كان لعلاقة بينهما اي بين الموضوع له فيجاز
 بالحيثية التي يكون غير ما وضع له بها فان كانت تلك الحيثية حيثية
 اللفظة فالمجاز لغوي اي مجاز من حيثية اللفظة لكون غير ما وضع له غيره
 من هذه الحيثية وان كانت حيثية الشرع فالمجاز شرعي اي مجاز من حيثية
 الشرع لكونه غيره من هذه الحيثية وان كانت حيثية العرف فالمجاز عرفي
 اي مجاز من حيثية العرف لكونه غيره من هذه الحيثية وان كانت حيثية
 الاصطلاح فالمجاز اصطلاحى اي مجاز من حيثية الاصطلاح لكونه غيره
 من هذه الحيثية فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الثاني من حيث اللفظة وفي
 المعنى الاول من حيث الشرع والمنقول العرفي مجاز في المعنى الثاني من حيث اللفظة

وفي المعنى الاول من حيث العرف والمنقول الاصطلاح مجاز في المعنى الثاني
من حيث اللفظة وفي المعنى الاول من حيث الاصطلاح فاللفظ الواحد يمكن ان
يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثيتي كالصلوة
حقيقة في الدعاء من حيث اللفظة مجاز من حيث الشرع بل يمكن ان يكون
اللفظ الواحد في المعنى الواحد من حيثية واحدة كذلك اي حقيقة ومجازا
لكن باعتبارين كاللابة حقيقة في الفرس من حيث اللفظة باعتبار انه من
افراد ما يدب على الارض ومجاز من هذه الحيثية باعتبار انه من افراد
ذات الاربع وان كان لا لعلاقة بينهما فمما يجل اي في اللفظ من اجل من
من ارجل خطبة او شعرا اذا انشأها من غير تهئية ودوية ومثاسبة
وهو حقيقة ايضا في المعنى الثاني للوضع بجد اي لانه استعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة بينه وبين الموضوع له دليل وضع جديد فيكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له نظرا الى الوضع الثاني فيكون حقيقة وانما جعل
من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار
ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ
بهما قبل الاستعمال بخلاف المماثل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتفسير
ولا بد من تقييد الاستعمال بالصحيح كما عرفت احترزا عن الغلط
مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد فاللفظ
في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع
في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع
الاضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع
فان اتفق استعمال كل من اصحاب الاوضاع الاربعة ذلك اللفظ في معنى

معناه الموضوع له في الحقيقة حقيقة مطلقة كالألفاظ الغير المنقولة
 حيث يستعملها كل صاحب وضع في معانيها الموضوع لها فيكون
 كل منها حقيقة على الإطلاق والألفاظ حقيقة مقيدة بالحشية التي
 بها كان الوضع وإن كان ذلك اللفظ مجازاً بحشية أخرى كالألفاظ المنقولة
 حيث يكون كل منها حقيقة بحشية كان الوضع بها ومجازاً بحشية لم يكن
 الوضع بها والمجاز أيضاً قد يكون مطلقاً بأن يكون مستعملاً فيها هو غير الموضوع
 له بجميع الأوضاع كاللفظ المنقول الغير المشترك معناه الأول مثل الأسس
 في الرجل الشجاع مثلاً فإنه مستعمل في غير ما وضع له مطلقاً فيكون مجازاً
 على الإطلاق وقد يكون مجازاً مقيداً بحشية كان معناه غير ما وضع له بها
 كاللفظ المنقول المشترك معناه الأول مثل الصلوة في أركان المعلومة مثلاً
 فإنه مستعمل في غير ما وضع له من حيث اللغة فيكون مجازاً مقيداً بتلك
 الحشية وإن كان حقيقة من حيث الشرع وقد ذكرنا أن اللفظ
 الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من
 جهتين بل قد يكون كذلك من جهة واحدة لكن باعتبارين كاللفظ
 الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجي فإن قيل لا بد في التعر
 يف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازاً عن انتقاضها
 جميعاً ومنعاً فإن لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل
 في الموضوع له في الجملة أعني اللغة وحقيقة في الأركان المخصوصة
 مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة أعني اللغة وعلى الأول
 ينتقض منع تعريف المجاز وجميع تعريف الحقيقة وعلى الثاني بالعكس
 بل اللفظ الدابة في الفرس من حيث أنه أفراد ذات الأربع مجاز من جهة

اللفظة مع انه متصل في الموضوع له في الجملة اعني العرف ومن حيث انه من
افراد ما يدب على الارض حقيقة من جهة اللفظة مع انه متصل في غير ما
وضع له في الجملة اعني العرف وعلى الاول ينتقض منع تعريف المجاز وجميع
تعريف الحقيقة وعلى الثاني بالعكس اي ينقض منع تعريف الحقيقة وجميع تعريف
المجاز قلنا قيد الحشية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعيان
الا انه كثير ما يخذل من اللفظ لوضوح خصوص ما عند تعليق الحكم بالوضع
المشعر بالحشية كتعليق حكم الحقيقة والمجازية بوصف الاستعمال والوضع
المشعر بالحشية حيث قال ان استعمال فيما وضع له فاللفظ حقيقة وان استعمال
في غير العلاقة بينهما فمجاز فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه الموضوع له ولا
لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له ولا انتقاض لان
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان
المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له بل استعمال فيه من حيث انه غير
وضع له وفيها من حيث انها الموضوع له فلا انتقاض اصلا وكذا استعمال لفظ الدابة
في الفرس في اللفظة لا يكون مجازا الا عند استعماله فيه من حيث انه من امر
ذات الاربع خاصة وهو بهذا الحشية غير الموضوع له ضرورة ان لفظ
الدابة لم يوضع في اللفظة لذات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا عند
استعماله فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع
وضع له من جهة اللفظة واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع
له الاول يعني في معنى مجازي غير فرد للموضوع له الاول بقرينة المقابلة
والمراد بالقبلة فيه كونه بحيث يضيء بلا قرينة مع وجود العلاقة بين

بينه وبين الموضوع له حتى يجر الأول أي الموضوع له الأول وهو أي اللفظ
حقيقته في الأول أي الموضوع له الأول مجاز في الثاني أي في المعنى الثاني
من حيث اللفظة أي من حيث الوضع الأول وبالعكس ومجاز في المعنى
الأول حقيقة في المعنى الثاني من حيث الناقل أي من حيث الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة من جهة اللفظة
وبالعكس من جهة الشرع والمنقول ينسب إلى الناقل لأن وصف المنقول
لينة إنما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي وأما
حقيقة ومجاز فاما ينسب إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو
غير موضوع له باعتبار ما به وباعتبار النقصان كل من وضعه الأول ووضعه الثاني
إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم إلى ستة عشر قسما حاصلة من
ضرب الأربعة من الوضع الأول في الأربعة من الوضع الثاني إلا أن بعض
الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمقول اللغوي من معنى لغوي أو شرعي
أو عرفي أو اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللفظة والنقل طاري عليه حتى لا يقال
منقول لغوي وهو أي الناقل أما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ما غلب
في بعض أفراد الموضوع له يعني في معنى مجازي هو بعض أفراد المعنى الموضوع له
حتى يجر الباقي من أفراد الموضوع له كالدابة مثلا لذي خاصته وهي في الأصل
ما يدب على الأرض فمن حيث اللفظة إطلاقها على الفرس وهو من أفراد ذي
الأربع كما هو من أفراد ما يدب على الأرض يكون بطريق الحقيقة أن كان
باعتبار أنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو المعنى الأول أي المطلق لأن
إذا خصت أي الدابة به أي بالفرس يعني فقلت إليه مع رعاية المعنى الأول
وهو ما يدب على الأرض فمن حيث اللفظة صارت أي الدابة في الفرس مجازا

أي يكون إطلاقها عليه بطريق المجاز إن كان باعتبار أنه من أفراد ذي الأربع
 أي المعنى الثاني وهو المفيد مع رعاية المعنى الأول وملاحظته إذ أريد بها أي
 بالدابة غير ما وضعت له وهو أي ذلك الفرس ما يدب مع خصوصية الفرس
 لأن ما وضعت له ما يدب على الأرض على الإطلاق لا ما يدب على الأرض مع
 خصوصية الفرس مثلاً ومن حيث العرف صارت كائناً موضوعاً ابتداءً من
 غير اعتبار معنى سابق لأنها لما خصت به ونقلت إليه فكانت أي فصار كأنه
 لم يرع المعنى الأول أي ما يدب على الأرض في تخصيصه ونقله فصارت أي الدابة
 اسماً موضوعاً له أي للفرس ابتداءً من غير ملاحظة المعنى الأول فمن حيث
 العرف يكون إطلاقها عليه بطريق الحقيقة دون المجاز والحاصل أن لفظ
 الدابة مثلاً إن كان إطلاقها على الفرس من حيث أنه من أفراد ما يدب على
 حقيقة من جهة اللفظ مجاز من جهة العرف وإن كان من حيث أنه من أفراد
 ذي الأربع فمجاز من جهة اللفظ حقيقة من جهة العرف لأن اللفظ لم يوضع
 في اللفظ للمفيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالإطلاق فلفظ الدابة
 في الفرس بحسب اللفظ حقيقة بحشية مجاز بحشية وكذا بحسب
 العرف فقد ظهر مما سبق من أن المنقول قد يجر معناه الأول بحيث لا يطلق
 على أفراد من حيث هي كذلك وإنه قد صار موضوعاً للمعنى الثاني بمنزلة
 الموضوعات المبتدئات التي ليس فيها اعتبار بمعنى سابق إن اعتبار المعنى الأول
 وهو ما يدب على الأرض فيه أي في المنقول ليس لصحة إطلاقه عليه أي على
 المعنى الأول يعني ما يوجد فيه ويصدق عليه من الأفراد كما في الحقيقة يعتبر
 معناها الأول ليصح إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة
 إطلاقه أي المنقول على المعنى الثاني أي ما يوجد فيه ويصدق عليه

من الافراد كما في المجاز يعتبر معناه الاول يعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين
المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد معنى الثاني الذي هو لازم
المعنى الذي الاول اي ملابس له بنوع علاقة بل لترجيح هذا الاسم على
غيره من سائر الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي في تعيين هذا الاسم
للمعنى الثاني ما فيه من الاولوية والانسيبة فان وضع لفظ الدابة لذات
الرابع اولى وانسب من وضع الجراد لها مثلا لوجود معنى الدبيب فيها
فالتناسب مرعى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم من هذا صحة اطلاقه
حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدجربان القياس
في اللغة فلا يقال لكل ما يتحقق فيه معنى المخامرة من سائر الاشياء انه
مخمر بالقياس فان رعاية معنى المخامرة في الحكم ليست لصحة اطلاقه على
معناه حتى يلزم صحة اطلاقه على كل ما يوجد فيه معنى المخامرة قياسا بل
لاولويته وانسيبته من بين الالفاظ لوضعه وتعيينه له فلهذا
لا يجرب القياس في اللغة فاحفظ هذا البحث اي بحث كون رعاية المعنى
الاول في الاسم المنقول لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة اطلاقه
على المعنى الاول ولا على المعنى الثاني فانه بحث شريف يدع ما زلت قدّم
من سوق القياس في اللغة الا لفعلته عنه فيطلق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة تفرع على ما علم من ان اعتبار
المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق يعني اذا
علم هذا فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح
اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق

الصلواة في الشرع على كل ما يوجد فيه الدعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت مجازا اي من حيث العرف والمجاز اذا اكثر استعماله صار
حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر
المراد فصریح والآفكنایة فالحقيقة التي لم تفسر صریح والتي هي مجزئة وغلب
معناها المجازي كناية يعني صریح وكناية في المعنى الحقيقي والمجاز الغالب
الاستعمال صریح وغير الغالب كناية يعني صریح وكناية في المعنى المجازي وعند
علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له
الاول وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه
معنى ثان كما في طويل النجاد حيث استعمل في الموضوع له وهو طول النجاد واريه
طول القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل
في غير ما وضع له فينا في ارادة الموضوع له اعلم ان الصریح والكناية من اقسام
الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان المراد كون الصریح والكناية اللذين هما من اقسام
الحقيقة صریحا وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما من اقسام المجاز صریحا و
كناية في المعنى المجازي وتلك الاقسام الاربعة ليست اقساما متباينة اذ عند
علماء الاصول فلا تنافي الصریح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه
لفظا متصلا من غير اعتبار القصد الى الانكشاف والكناية ما استتر المراد
منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا وانما قيد بقوله
في نفسه للاحتراز عن استتار المراد في الصریح بواسطة غرابة اللفظ او ذهل
السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية
بواسطة التفسير والبيان فكما لا يلزم من تحقق ذلك الاستتار في الصریح
دخوله في تعريف الكناية فكذلك لا يلزم من تحقق هذا الانكشاف في الكناية دخوله

دخولها في تعريف الصريح اذا المراد ما هو بالذات لا بالواسطة ولم يتحقق في الصر
 يح الاستتار بالذات وفي الكناية الانكشاف بالذات حتى يلزم الدخول وليس
 المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار
 وان كان واضحا في اللفظة او الانكشاف وان كان خفيا في اللفظة على ما قبل احترازا
 عن امثال ذلك لان فيه تكلفا كما لا يخفى لان النظر في هذا التقسيم اي في تقسيم
 اللفظ بحسب الاستعمال الى استعمال لا قصد المستعمل فيكون العمد في الانكشاف
 المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد وباجملة المعتبر في الصريح
 والكناية الظهور في نفس الامر والاستتار كذلك ولا دخل لقصد المستعمل في جعل
 الواضح في اللفظة مستترا ولا في عكسه ولهذا قيد كل واحد منها بقوله في نفسه فسترنا
 بالنظر الى كونه لفظا مستعملا مع التقييد بقولنا من غير اعتبار القصد الى الانكشاف
 والاستتار اما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم
 اي لفظا يستعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والتفني ويرجع
 اليه القصد والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
 والتفني ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول النجاد
 الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى
 الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على
 العرش استوي وامثال ذلك فان هذه كلها كناية عن ذات عند متأخري
 المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب
 دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فظهر الفرق بين الكناية
 والمجاز بان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لينتقل منه الى ملزومه والمجاز
 مستعمل في غير المعنى الموضوع له وهو اي الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة

الموضوع له فلا يراد الموضوع له فلا يراد الموضوع له لا قصد بالثبات ولا تبعاً
وبالواسطة في المجاز ويراد تبعاً وبالواسطة في المجاز ويراد تبعاً وبالواسطة في
الكنائية وح لا حاجة إلى ما قبل إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز
إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث أنه مجاز مشروط
بقريضة مانعة عن إرادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز ما في المفرد وقد
مرت في فهمها وما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عند النسبة
حقيقية وإن نسب إلى غيره ملائمة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية
نحو أنبت الربيع البقل أعلم أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على نوع الحقيقة
والمجاز في المفرد وعلى نوع الحقيقة والمجاز في الجملة بالاشتراك وربما يقيد
في المفرد باللفويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين إلا أن ترك تقييدهما في
المفرد باللفويين هو الأول كما هو الأكثر لئلا يتوقف ما نه مقابل للشرعي أو الفرعي
أو الاصطلاحي فالمقيد بالعقلي ينصرف إلى ما في الجملة والمطلق إلى في المفرد
سواء كان لفظياً أو شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً وميل المصنف إلى أن الحقيقة
والمجاز من صفات الكلام دون الأسناد كما هو مذهب الأكثر ولهذا وصف النسبة
بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما
هو باعتبار الأسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصارت حاصل كلامه هنا
أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم
كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما
هو فاعل عند المتكلم ملائمة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل
ما بين الأنبات والربيع من الملائمة لكونه زماناً له وإراد الفعل ما هو
المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد

يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء
 قام به وصدر عنه في الخارج باختياره كضرب او لاحتكات وسواء كان فاعلا عند
 المتكلم في نفس الامر ولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
 جميعا نحو قول المؤمن انبت الله البقل وما لا يطابق شيئا منها كالاقوال الكاذبة
 وما يطابق الواقع دون الاعتقاد نحو قول المعتزلي لمن لا يعرف حاله خلق الله
 الافعال كلها وما يطابق الاعتقاد دون الواقع نحو قول الدهري انبت الربيع
 البقل وفي تعريف المجاز ما عد ذلك مما يغايره ويخالفه وقوله لملايسة احتراز
 عن مثل انبت الرضيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لابد
 ان يكون من ملايسات الفعل **فصل** في انواع العلاقات قد سبق انه
 لابد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهي
 بفتح العين تستعمل في المفعولات وبكسر هاء تستعمل في المحبوسات والعهدية
 فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه المصنف في
 تسعة الكون والادل والاستعداد والمقابلة والمخرئية والمحاول والسببية و
 الشرطية والوصفية لانك اذا اطلقت لفظا على معنى هذا الاطلاق
 يعنى اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى
 ومدلول اللفظ من حيث يصدق باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه
 مفهوم ما ونحوه وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفسه المفهوم
 دون الافراد والمسمى يعتمدها فيقال لكل من زيد وعمر وبكر مسمى الرجل
 لا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير
 ليلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ بالوضع فلا يتناول المجاز مع انه المقصود
 بالنظر ولهذا لم يقل فان اردت الموضوع له فحقيقة بل اقتصر على قوله وان اردت

غير الموضوع له في المعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى الذي اريد به
غير الموضوع له اي المعنى المجازي بالفعل في بعض الازمان خاصة في مجاز
باعتبار ما كان اي باعتبار الكون ان كان ذلك الزمان هو الزمان السابق على
زمان اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة فالمعتبر في المجاز باعتبار ما كان
ليس الا حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على زمان
اعتبار الحكم او باعتبار ما يؤول الي باعتبار الاول ان كان هو الزمان الاول
المتأخر عن زمان اعتبار الحكم فالمعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول ليس الا
حصوله له في الزمان اللاحق المتأخر عن زمان اعتبار الحكم ويمتنع فيهما
حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون
اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويزم من هذا امتناع حصوله
في جميع الازمان لذلك وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في زمان التكلم بالجملة
المجاز للقطع بان الاسم في مثل قتل قتيلا وعصرت خمر مجاز في حال تعلق
الفعل بالمفعول وزمان الاخبار وان صار المسمى في هذا الحال والزمان قتيلا
وخمر حقيقة فيكون زمان الحصول والاخبار واحدا في مثل هذه الصورة
وهو الزمان اللاحق المتأخر عن زمان اعتبار الحكم اي المجاز وهو مجاز باعتبار
ما يؤول سواء كان زمان التكلم والاخبار هو زمان اعتبار الحكم او زمان
الحصول وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز في حال
تعلق الفعل بالمفعول وزمان التكلم بالامر وان كانا يتامى حقيقة في ذلك
الحال والزمان فيكون زمان الحصول والتكلم واحدا وهو الزمان السابق
على زمان اعتبار الحكم وهو مجاز باعتبار ما كان سواء كان زمان التكلم
هو زمان الحصول كله هنا او زمان اعتبار الحكم بخلاف قولنا لا تشرب

لا تشرب العصير اذا صار خمر او اكرم الرجل الذي خافه ابوه يتيمانه فانه حقيقة
 لكونه خمر عند المصير ويتيمانه عند التخلف وباجملة زمان حصول المعنى
 الحقيقية للمسمى المجازي يكون مغاير الزمان اعتبارا بالحكم اما بان يكون سابقا
 عليه او لاحقا متاخرا عنه فلذا قيد حصول المعنى الحقيقية للمسمى ببعض
 الزمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا
 للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضع
 على حصول المعنى الحقيقية للمسمى فذلك الزمان او بالقوة اى او حصل المعنى
 الحقيقية للمسمى بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر خمر اريتقت اى صبت وكا
 خمر لعصير ريق وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد
 ان تريد معنى لازما للمعناه الوضعية ذهناى ينتقل الذهن من الوضعية
 اليه لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى
 الوضعية بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط
 لزوم معنى امتناع الانفكاك في التصور كالبحر يطلق على الاعشى مع انه لا
 يلزم من تصور البصر تصور الاعشى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن
 منه الى المعنى الاعشى باعتبار المقابلة وكذا من الفايضة الى الفضلة
 باعتبار المجاورة وهو اما ذهني مخص كما في اطلاق البصر على الاعشى
 اذ ليس بينهما لزوم في الخارج واليه اشار بقوله لتسمية الشيء باسم
 مقابله او منضم الى العرف كما في اطلاق الفايضة على الفضلة اذ بينهما لزوم
 في الخارج بحسب العرف والعادة واليه اشار بقوله كالفايضة فانه لما
 وقع في عرف الناس قضاء الحاجة في المكان المعهود حصل بينهما لزوم
 عرفي فيطلق اسم المحل على الحال بناء على هذا العرف وينتقل من المحل

الى الحال فيكون بينهما لزوم ذهني منضم الى اللزوم العرفي اي الخارجي
الحاصل بحسب العرف والعادة لا بحسب الخلق او الخارجي اي منضم الى
اللزوم الخارجي اي الحاصل في الخارج بحسب الخلق لا بحسب العرف والعادة
فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي القسم الاول عرفيا و
القسم الثاني خارجيا تميزا بينهما وحينئذ اي حينئذ كان اللزوم الذهني
منضمًا الى اللزوم العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر اطلاقا
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو مثال اطلاق اسم الكل على
الجزء والرقبة للعبد وهو مثال اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا
عنه عطف على قوله جزء الآخر معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن
الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون
احدهما جزء الآخر ولم يقابل ضرورة انه اذا كان احدهما جزء للآخر كما في
وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء وحينئذ اي حينئذ كان كل منهما خارجا
عن الآخر اما ان لا يكون اللازم صفة للمازوم وهو اي اللزوم اما بحصول
احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال واطلاق الفاعل على الفاعل
من هذا القسم او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب
نحو عين الغيث اي البنت وبالعكس كقوله تع وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
اي قوله تع وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل العكس ايضا اي اطلاق اسم
السبب على المسبب لان المقصود من الغيث الرزق والى هذا اشار بقوله
لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشروطية كقوله تعالى وما كان ليقض
ايها نكم اي صلواتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط فان الايمان
شرط للصلاة وكالعلم على المعلوم وهذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط

الشرط فان المعلوم شرط للعالم او يكون صفة وهذا عطف على قوله اما ان
 لا يكون اللازم صفة للملزوم اي او يكون اللازم صفة للملزوم وهو الاستعارة
 اي هذا النوع من المجاز يسمى استعارة وشرطها ان يكون الوصف بيانا
 لا سديرا به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
 عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم يريد ان بعض
 انواع العلاقة بين الشئيين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب
 واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت
 ان معنى لزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك والملزوم اصل
 ومتبوع من جهة ان منه الانتقال فاذا كانت الاصلية والفرعية من
 الطرفين بان يكون اتصالهما بحيث يكون كل منهما اصلا من جهة وفرعا من
 جهة يجري المجاز من الطرفين ويجوز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا
 كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها فان العلة اصل من جهة احتياج
 المعلول اليها واثباته عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة
 العلة الغائية والعلة الغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في
 الا انها في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على
 مآليته والاسباب على آليته وذلك لان احتياج الناس بالذات افا هو
 الى الاحكام دون الاسباب وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل بالنسبة
 الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعيته الكل فيكون
 الكل اصلا يبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ معنى انه انما يفهم من اسم الكل
 بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
 والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل فيصح ان يطلق

واللازم فرع وتابع
 من جهة ان اليه
 الانتقال

رج

اسم الكل على الجزء مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والكل يحتاج
 الى الجزء فيكون الجزء اصلا باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فيصح
 ان يطلق اسم الجزء على الكل مجازا بطريق المذكور فاطلاق الكل على الجزء مقدر
 حيث اشترط في العرف جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل اي
 اعتبر في هذا الاطلاق عرفا الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدون
 كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل كالمحل
 فانه اصل بالنسبة الى المحال لا احتياج المحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان
 المقصود هو المحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالمحل
 حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرف في الجوهر او الصورة في المادة او
 الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة والاعتناء عند الحكماء في
 حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول باعتبار الثاني منعونا كحلول
 العرف في الجوهر والصورة في المادة وليس المراد ههنا هذا المعنى بل حصول الشيء في
 الشيء مطلقا كما ذكرنا فاعلم ان الانصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع
 تصاح علاقة للمجاز ايضا معنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللفظية اذا وجدت
 لعلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين
 معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفا شرعيا
 يشتركان في وصف لازم بين وهو الاستعارة او يكون معنى احدها سببا لمعنى
 الآخر وهو المجاز المرسل والمثال الاول قوله كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
 اي في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة يصاح علاقة للاستعارة
 كالوصية والارث اي كاستعارة احدها للاخر فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
 اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهييز والدين فيصح الاستعارة لوجود

وعكسه غير مقدر

جود علاقة المشابهة بينهما وانما اعتبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشرع
 كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة والمثال للثاني قوله وكالتبعية
 وهو عطف على قوله بالاتصال في معنى المشرع كنكاحه عليه السلام انعقد
 بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في
 المشرع لاجل حصول ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة يعني انه عقد موضوع
 في الشرع لاجل حصول ملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي ملك
 المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وهو لفظ الهبة واريد به ملك
 المتعة الذي وضع له لفظ النكاح وكذا نكاح غيره اي نكاح غير النبي عليه السلام
 ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبتت
 الهبة لتفرغ عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح
 بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة لالكن باعتبار معناها المجازي
 لا الحقيقي فانه غير صحيح اذ لو طلب منها التمكن من الوطئ فقالت وهبت نفسي
 منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان الحمل متعين لهذا
 المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
 لصلاحيته المحل للوصف بالحقيقة بان يخبر عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية
 لتعين المجاز وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد اي نكاح غير النبي صلى
 الله عليه وسلم الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد
 شرعي لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
 وتحصيل الاحصان والايستلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر
 وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصيل الدين وغير ذلك مما يطول تعداد
 ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم

والا اتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتفريق على وجه الا
اتحاد كزوجي الخف ومصرعي الباب وغير هذين اللفظين قاصر في الدلالة عليها
قلنا الخصوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر في صحة النكاح بلفظ الهبة مع
عدم المهر خالصة لك مخصوصة بك اما في نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم
بلفظ الهبة فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد بقوله مع خالصة لك انما
احلنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي صلى الله عليه عليه
وسلم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم لاني اللفظ فان المجرز لا يختص
بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمات وفروع وبني النكاح
للملك له اي للزوج عليها اي على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح
واطلاق بيده اذ هو المالك فلو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجب للزوجة على الزوج وما كان الطلاق ببيد خاصة فاذا كان المهر واجبا عليه
والطلاق ببيد عام ان وضع النكاح للملك له عليها لا للمصالح المذكورة بل هي ثمرة
وفروع واذا صح اي النكاح وانفقد بلفظين لا يدل على الملك لفة يعني لفظ
الهبة النكاح والتزويج فالولي ان يصح اي النكاح وينفقد بلفظ يدل عليه اي
على الملك لفة يعني لفظ الهبة ولما ورد اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لفة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما اجاب بقوله وانما
يصح بهما لانها صار اعلامين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونها لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث
يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد
في المعنى اللغوي فلا يمنع خلق معانيها اللغوي عن معنى الملك جعلها علمين
للعقد الموضوع في الشرع ملك المتعة لما ذكر من جواز ان يعتبر في المعنى العلمي

العلمي زيادة معنى خاص لا يوجد في المعنى اللغوي كاعتبار معنى ملك المتعة في ذلك العقد ولم يوجد في معنى الازدواج والتلفيق وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز وهو التبيية فان البيع وضع ملك الرقبة والنكاح ملك المتعة وملك الرقبة سبب ملك المتعة فاطلق لفظ الذي وضع ملك الرقبة وهو لفظ البيع و اريد به ملك المتعة اي المسبب بل البيع اولى بالنكاح من الهبة لانه مثلها في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بانزوم العوض فيكون اولى بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل بواسطة الاخلافة مضافة اليها بعد الموت وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من ابراح طعاما لغيره فهو انما ياكله على ملك المبيع واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التملك والفاط النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما وهو الفاظ التملك بواسطة والاخر وهو الفاظ النكاح بغير واسطة وهذه الجملة اعني قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق المسبب على السبب اي ينبغي ان يثبت انعقاد البيع والهبة بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب كما ثبت انعقاد النكاح بلفظ البيع والهبة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان النكاح وضع ملك المتعة فيذكر لفظ النكاح ويراد به ملك الرقبة كما

والمراد بحكمي الهبة والنكاح ملك الرقبة وملك المتعة مسئلة

يذكر لفظ البيع والهبة ويراد به ملك المنفعة قلنا انما كان كذلك اي انما
يصح اطلاق اسم السبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت
للحكم اي لذلك المستتب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك السبب
كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الفائية له وما ذكره في اطلاق
السبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمستتب حكماً
مقصوداً منه بمنزلة العلة الفائية مثل على وجه التفرع بقوله فان قال
ان ملكت عبداً فهو حر او قال ان اشتريت فشرته متفرعاً فيتحقق في الثاني لا الاول
اي فان قال رجل ان ملكت عبداً فهو حر فشري نصف عبداً ثم باعه ثم شري النصف
الاخر لا يفتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد لانه بعد
اشترائه النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبداً فهو
حر فشري نصف عبداً ثم باعه ثم شري النصف الاخر يفتق هذا النصف لانه
بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال في العرف انه مشتري العبد
وهذا اي قوله ان ملكت او اشتريت عبداً في معنى ان اتصفت بكوني مالكا او
مشترياً لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة
حال قيام معنى المشتق منه بالوصف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز
بعد انقضاءه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشتري من هذا القبيل فانه بعد انقضاء الشراء زواله عنه يسمى مشترياً
في العرف وصار اي لفظ المشتري منقولاً عرفياً واما لفظ المالك فليس من
هذا القبيل فانه بعد انقضاء الملك وزواله عنه لا يسمى مالكا في العرف
وصار اي لفظ المالك مجازاً لغوياً لا منقولاً عرفياً ففي قوله ان ملكت يراد

يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية وفي الاول
بعد اشترا النصف الاخر لا يوصف بملك العبد الحقيقة لا انتفاء ملك
النصف الاول حال قيام ملك النصف الاخر فلا يثبت العتق لعدم تحقق
الشرط وهو ملك مجموع العبد وفي الثاني بعد اشتراء النصف الاخر
يوصف بشري العبد حقيقة فيثبت العتق لتحقيق الشرط وهو بشري العبد
وانما اوضح المسئلة على عبد منكر حيث قال ان ملكك عبد لانه لو قال ان
ملكك هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا
لان اجتماع النصفين صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعاني فيكون تعليق
ثبوت العتق بملك مجموع العبد ان ثبت ملك المجموع يثبت العتق والا
فلا ويدفون المعاني لانه يعرف بالاشارة اليه فلا يكون تعليق ثبوت
العتق بملك المجموع فيثبت العتق عند ثبوت الملك مطلقا غير تقييد
بشيء اصلا وهذه المسئلة نظرا الى بيان ثبوت العتق في فصل الشراء عدم
ثبوت في فصل الملك ليست مقصودة في هذا الموضع لكن انما ذكرت ههنا
لكونها يتوقف عليها المسئلة المقصودة التي هي قوله فان قال عنيت باحد
هما الآخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف يعني ان قال في صورة ان
ملكك عبد فهو حر عنيت بالملك الشرا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانته وقضاء ما فيه من التشديد على نفسه بلزوم
عتق العبد فان العبد لا يعتق في الملك ويعتق في الشرا فقد عني ما هو
اغلظ عليه وان قال في صورة ان اشتريت عبد فهو حر عنيت بالشرا
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانته اي لو استغنى
من المفتى بحجبه على وفق ما نوي لا قضاء اي لورفع الى القاضي بحكم عليه

موجب كلامه ولا يفتى الى ما نوي لمكان التهمة لا عدم جواز المجاز فان
فيه تخفيفا عليه وان جاز المجاز وقوله اما اذا كان سببا محضا فلا ينعكس
متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة اي اذا كان السبب سببا محضا
لا علة شرعت للحكم والمسبب مستبها محضا لا مقصودا من شرعية ذلك
السبب فلا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا انفا من
انه اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين فانه
قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من
الطرفين بل من طرف واحد والمراد بالسبب المحض على ما مر من انما يقضي الى
المسبب فلا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة لملك المتعة فان شر
عيته ليست لاجل حصوله بل هو مشروع مع امتناع حصوله كما في العبد ونحوه
فيقع الطلاق بلفظ العتق بناء على الاصل المذكور من ان السبب اذا كان
سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه فان
العتق وضع لازالة ملك الرقبة اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق اعتبر
لازالة ملك الرقبة واستعمل لها فلا يكون هذا منافيا لما سيحكي من ان
الاعتاق موضوع لاثبات القوة لازالة ملك الرقبة والطلاق وضع في الشرع
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة اي ازالة ملك الرقبة سبب لهذه اي
لازالة ملك المتعة تفرض اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة
منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي
وقوله ما قلنا من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق
اسم المسبب عليه تعليل لقوله لا يثبت العتق بلفظ الطلاق لا لقوله خلافا
للشافعي ولما كان لقائل ان يقول سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق

اذا هي

الطلاق بطريق اطلاق اسم المصيب على السبب لكن ينبغي ان يثبت به
بطريق الاستعارة لا شتر اكهما في كونها اسقاطا بني على السراية والضرورة
اجاب عنه بقوله ولا يثبت اي العتق بلفظ الطلاق ايضا بطريق
الاستعارة اي كالم يثبت به بطريق اطلاق اسم المصيب على السبب
وان كان بينهما اشتراك كما بين بقوله اذ كل منهما اسقاطا بني على السراية
والضرورة اي على ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وعدم قبوله الفسخ
والتصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة وغيرها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص وغيرها فان فيها اسقاطا محققا لانها
اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للمقطع بامتناع استعارة اسماء الارض
مع اشتراكها في الوجود والحدوث وغير ذلك بل بمعنى الم شروع كيف شروع
ولا اتصال بينهما اي بين الاعتاق والطلاق فيه اي في معنى الم شروع كيف شروع
يعني بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا
غير متحقق بين الاعتاق والطلاق لان الطلاق رفع قيد النكاح و
الاعتاق اثبات القوة الشرعية اي لانهما لفظان منقولان عن المعنا
اللفوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي
للطلاق مبنئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجونة خلتها
واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد
النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحكم الزوج مقيدة شرعا لا
يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبنئ عن القوة
والغلبة يقال عتق الفرج اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها
جميع عتق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة

من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه
الذي شرع عليه اذ هذا الوجه في احدهما رفع وفي الاخر اثبات واستعارة
احد الصدين للاخر انما يجوز في المحاورات والمعاملات الخطابية لا
في المسائل الشرعية لانها انما تكون بناء على تمليح او تهكم كاستعارة البصر
للاعمى والاسد للجبان تمليحا وتهكما فان قيل الاعتراف ازالة الملك
عند ابي حنيفة كما عرف في مسألة تجزئي الاعتراف والطلاق ازالة القرب
فيستعار لفظ الطلاق للاعتراف لا لاشتراكهما في وصف ازالة قلنا نعم
الاعتراف ازالة الملك عند في تلك المسئلة لكن لا بمعنى ان الشارع وضع
الاعتراف لازالة الملك حتى يتحقق المناسبة المحوزة لهذه الاستعارة
بل بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي اى ازالة الملك فاذا كان معنى
الاعتراف ازالة الملك ان التصرف الصادر من الملك ازالة الملك لان الاعتراف
وضعه الشارع لازالة الملك فلا يتحقق المناسبة المحوزة للاستعارة
المذكورة لانتفاء التشابه بينهما فالمراد بالاعتراف اثبات القوة لان الشارع
انما وضعه لاثبات القوت المخصوصة والمراد بالطلاق ازالة القيد لانه انما
وضعه لرفع قيد النكاح فلا تشابه ولا اشتراك بينهما جذا ثبتت القوة
بلفظ الطلاق بطريق الاستعارة قطعا كما لم يثبت به بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب اصلا وثبتت الطلاق بلفظ العتق بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب لا يجوز العكس اصلا لانتفاء الوجه مطلقا
كان لقائل ان يقول لو كان معنى الاعتراف في الا للشرع اثبات القوة المخصوصة
ما صح اسناده الى المالك في مثل اعنوه فلان عبد اذ ليس في وسعه اثبات تلك
القوة بل ازالة الملك فقط لا غير اجاب بقوله فيسند اى الاعتراف الى المالك

المالك في مثل ذلك مجازا لأنه صدر منه سببه وهو إزالة الملك فيكون
 المجاز في الاستناد حيث استند الفعل إلى السبب البعيد كما في انبت الربيع
 البقل وقوله تعالى يترع عنها لباسها فإن المالك سبب فاعلى إزالة الملك
 وهو سبب لاثبات القوة المخصوصة أو يطلق أي الاعتناء الموضوع لاثبات
 القوة المخصوصة عليها أي على إزالة الملك التي هي سببه مجازا فيكون المجاز
 في الاستناد حيث أطلق الاعتناء الموضوع لاثبات القوة المخصوصة على
 سببه الذي هو إزالة الملك فمعنى اعتناء فلان عبك ازال ملكه عنه بطريق
 اطلاق اسم المسبب على السبب والمجاز الاول يكون في الجملة والثاني
 في المفرد وقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند وقوله فان قيل ليس مجازا
 بل هو اسم منقول اشكال يرد على قوله أو يطلق عليها مجازا أي اطلاق
 الاعتناء على إزالة الملك ليس بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لأن الا
 عتناء اسم منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية فيكون اطلاقه
 على إزالة الملك بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز وقوله قلنا منقول في اثبات
 القوة المخصوصة جواب عن الاشكال أي الاعتناء منقول شرعي في
 اثبات القوة المخصوصة لا في إزالة الملك فيكون حقيقة شرعية في اثباتها
 ومجازا في إزالته فلا يرد الاشكال وكونه حقيقة في ذلك لا يوجب كونه حقيقة
 في هذا حتى يرد كما لا يوجب كونه مجازا في هذا كونه مجازا في ذلك بل هو يطلق
 على ذلك حقيقة لكونه منقولا فيه ويطلق على هذا مجازا لكونه سببه و
 إلى ذلك أشار بقوله ثم يطلق مجازا على سببه الذي هو إزالة الملك
 يرد عليه أي لا على ما سبق ذكره من أنه لا اتصال بين الإطلاق والاعتناء
 في معنى المشروع كيف شرع لأن الإطلاق رفع قيد النكاح والاعتناء اثبات

القوة الشرعية انما تستعير الطلاقة وهو ازالة القيد لانه القيد املك لا
مفهوم لفظ الاعتراف حتى تقول ان الطلاقة رفع القيد والاعتراف اثبات
القوة فلا اتصال بينهما فلا يجوز استعارة احدهما للآخر والاتصال المجوز
للاستعارة موجود بين مفهوم الطلاقة وهو ازالة القيد وبين ازالة الملك
فيصح استعارة احدهما للآخر ولا يتعلق ببحثنا ان الاعتراف ما هو اي ولا
على جعلنا الطلاقة استعارة لازالة الملك ان الاعتراف اثبات القوة فلا يصح
استعارة الطلاقة لعدم الاتصال المجوز للاستعارة بينهما فانه رفع القيد
فلا مناسبة بينهما في معنى المشروع وكيف شرع وكيف يجوز استعارة احدهما
للآخر مع عدم المناسبة وانتفاء الاتصال بينهما فاجاب عن هذا لا يراد
ان ازالة الملك اقوي من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها
اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة
الملك بل على العكس اي بل انما يصح استعارة ازالة الملك لازالة القيد
لان تلك اقوي من هذه وهذه لازمة لتلك واليه اشار بقوله فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وهو الطرف الذي فيه قوة واستمرار
للطرف الاخر كالاسد للشجاع دون العكس واما المجاز المرسل فهو يجري من
الطرفين في بعض الصور على ما مر حاصل هذا الجواب انه لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المتعار منه
اقوي في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المتعار له لازماله
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف في استعارة ازالة القيد لازالة
الملك كما ذكرنا فاقوله وكذا جارة البحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس
لان ملك الرقبة سبب ملك المتعة عطف على قوله فيقع الطلاقة بلفظ

بلفظ العتق أي لو قال بعث نفسي منك شهر أبدى هم لعل كذا أو قال بعث عبدي
منك شهر بعشرة لعل كذا ينعقد اجارة لا شتماله على ذكر المدة وتسمية جنس
العمل ولو ترك واحدا منها ففسد عقد الاجارة وانما ينعقد الثاني اجارة أيضا
لا بيعة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند
غيرهم اذا اتفقا المتعاقدان بخلاف ما لو قال بعث عبدي منك بكذا من غير ذكر
المدة وجنس العمل فانه ينعقد ببيع لا مكان العمل بالحقيقة مع تقدير
شرط المجاز وهو بيان المدة وذكر جنس العمل والاحتراز عن هذا قد باحتر
والاف عند تحقق شرط المجاز ينعقد اجارة في حق العبد كما ينعقد اجارة
في حق المحر وليس فائدة هذا القيد الاحتراز عن العبد مطلقا وهذه المسئلة
أي مسئلة اطلاق البيع على الاجارة مبنية على الاصل المذكور وهو
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس كما
ان مسئلة اطلاق لفظ العتق على الطلاق مبنية على هذا الاصل
وقوله ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضافه الى المنفعة جواب اشكال
وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع فلا ينبغي ان ينعقد قوله بعث منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا اجارة كما ان عقد قوله بعث هذه الدار في
هذا الشهر بكذا اجارة مع انه لا ينعقد كما ان عقد لا يرد علينا عدم صحة
الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة نحو بعث منافع هذه الدار في
هذا الشهر بكذا ولا يلزم هنا مثل هذا اشكال لان ذلك اي عدم صحة الا
جارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة ليس لفساد المجاز اي لفساد كون
البيع مجازا في الالة بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة
حتى لو اضاف الاجارة اليها وهي حقيقة وقال اجرت منافع هذه الدار

في هذا الشهر لا يصح عقد الاجارة اي لا ينقذ اجارة فكذا لو اضاف البيع اليها
وهو المجاز عنها وقال بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لا يصح عقد
الاجارة اي لا ينقذ اجارة فالحاصل انه لا يصح هذا العقد عند الاضافة
الى المنفعة لا بطريق ولا المجاز ولا بطريق الحقيقة لان المنفعة المعدومة
لا تصح محلاً للاضافة اصلاً واما عند الاضافة الى العين فيصح مطلقاً
لان العين الموحدة تصح محلاً للاضافة فالعين تقوم مقام المنفعة
في اضافة العقد فكما يصح هذا العقد اذا قال جوت هذه الدار في هذا
الشهر بكذا فكذا يصح اذا قال بعث هذه الدار في هذا الشهر بكذا وعدم
الصحة عند الاضافة الى المنفعة لعدم جيتها محلاً للاضافة لا يوجب عدم
الصحة عند الاضافة الى العين مع صلاحيتها محلاً للاضافة حتى يرد عليها
عدم صحة الاجادة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة ويلزمنا مثل هذا اشكالاً
وينتقض صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى العين بناء على ان ذلك لعدم
لازم من عدم صحة هذا المجاز والافعل الصحة لازم قطعاً واعلم انه
يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابدع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع وان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره قلنا لا يشترط المشابهة في اخص الصفا
يعني ان الاعتبار في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتباراً بنوعها في استعارات
العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل
باعيانها عن اهل اللغة وذلك اي عدم الاشتراط لاجماعهم على ان
اختراع الاستعارة الغربية البدعية التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة
هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح اي هذا

هذا الاختراع لما كان كذلك أي مجتمعا على كونه من تلك الطرق والشعب
 ولعدم اشتراط السماع في أفراد المجاز بأشخاصها وأعيانها لم يدنو
 المعاني المجازية في كتب اللغة كما دوتوا المعاني الحقيقية فإن السماع
 شرط في أفراد المحققين وتمسك المخالف بأنه لو جاز التجوز بمجرد
 وجود العلاقة لجاز إطلاق النحلة على طويل غير إنسان أيضا واجب
 بمنع الملازمة فإن العلاقة مقتضية لصحة الإطلاق وتختلف مقتضى
 عن المقتضى في صورة لا يفرح بأن يوجب التخلف في جميع الصور لحوازان
 يكون أي التخلف في تلك الصورة مانع مخصوص فإن عدم المانع ليس حذرا
 مما يقتضيه العلاقة فإنها انما تقتضي صحة الإطلاق فقط فإن وجد مانع
 عن الإطلاق فلا يقع الإطلاق وإن صح فيقع التخلف عن المقتضى ولا يقع
 ولا يقع التخلف والحاصل أن التخلف لما لا يستلزم التخلف مطلقا فيجوز
 التجوز بمجرد وجود العلاقة فيصح الإطلاق تجوزا وإن وقع عدم الإطلاق
 لوجود مانع في بعض الصور ولا يلزم من تحقق العلاقة مطلقا تحقق الإ
 إطلاق حتى يجوز إطلاق النحلة على طويل غير إنسان ويصح التمسك بعدم
 وقوعه على عدم جواز التجوز بمجرد العلاقة وذهب المصنف إلى أنه لم يجز
 إطلاق النحلة على طويل غير إنسان لانقضاء شرط الاستعارة وهو المشابهة
 في أخص الأوصاف أي فيماله مزيد اختصاص بالمشبه به كاستعارة للأسد لعل
 الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها
 وهذا أخص بالنحلة ولا يتحقق في طويل غير إنسان ولا مشابهة بالنحلة
 في هذا الوجه إلا للإنسان ولذا تطلق على طويل إنسان لا على طويل غير إنسان
 مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله

وعندها في الحكم يعني لا خلاف بينهم في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرغ لها
بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدم في الاعتبار والمجاز هو الفرع المر
جوع المؤخر في الاعتبار فإنه إنما يعتبر عند تقدير اعتبارها وإنما الخلاف بينهم
في جهة المخالفة فعنده هي التكلم وعندها الحكم فعنده التكلم بهذا ابني
للا أكبر سنا منه أي لعبد معروف النسب أكبر منه سنا يعني التكلم به في اثبات
الحرية له خلف عن التكلم به في اثبات النبوة فيكون لفظ هذا ابني إذا أريد به
الحرية خلفا عن لفظ هذا ابني إذا أريد به النبوة في التكلم والتكلم بالأصل أي
بلفظ هذا ابني إذا أريد به النبوة صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر أي من حيث
العربية وأن لم يكن صحيحا من حيث المعنى فيكون التكلم بالمخلف أي بلفظ هذا
ابني إذا أريد به الحرية صحيحا ثبت به الحكم أذ يكفي في صحة المخلف وثبوت الحكم
صحة الأصل من حيث العربية سواء صح من حيث المعنى أولا ولا يشترط في اللفظ
المجاز المخلف مكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وصحته بل يعمل به في اثبات المعنى
المجازي من غير احتياج إلى صحة الأصل وأمكانه من جهة المعنى لأن صحته و
إمكانه من جهة العربية كافية في العمل وعندها ثبوت الحرية بهذا اللفظ
خلف عن ثبوت النبوة به أي الحكم الذي ثبت بلفظ هذا ابني مجازا وهو ثبوت
حرية خلف عن الحكم الذي ثبت به حقيقة وهو ثبوت النبوة والأصل وهو ثبوت
نبوة الأكبر سنا ممنوع ويكون المخلف وهو ثبوت الحرية له أيضا ممتهنا إذا
من شرط المخلف إمكان الأصل وعدم ثبوته لعارض أي وإن تحقق عدم ثبوت
الأصل لا معارضتي مانع عن ثبوته ولا يكفي صحته من حيث العربية مع
استحالة من حيث المعنى بل يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
جدا فيعتقده لا عندها أي فإذا كان المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم من غير

غير اشتراط امكان الاصل عنده وفي الحكم مع اشتراط امكانه عندها ثبت عنق الاكبر
 سنا بلفظ هذا ابنى مجازا عندك لا عندهما واما حاصل انه اذا استعمل لفظا اريد به
 المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعنده لا يشترط
 بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما سبذكر في الجواب عن تمتك الامامين
 وعندها يشترط ولا يكفي بمجرد صحة اللفظ من حيث العربية فحيث يمنع
 المعنى الحقيقي لا يصح المجاز فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجازا
 اتفاقا ان كان اصغر منه سنا لا مكان المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاصغر مخلوقا
 من نطفة الاكبر وان منعه عن الثبوت عارض لعدم النسب منه وان كان اكبر منه
 سنا فعنده مجازا ثبت به العتق له صحة اللفظ من حيث العربية وعندها
 لقول لا يثبت به العتق مجازا وان صح من هذه الحثية لا استحالة المعنى
 الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر لهما ان في المجاز
 ينتقل الذهن من الموضوع له الى الازمه والثاني وهو اللازم موقوف
 على الاول وهو الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا
 اي كون اللازم موقوفا على الموضوع له في الانتقال هو المراد بالخلفية في
 الحكم فلا بد من امكانه اي من امكان الاول يعني الموضوع له وهو المعنى
 الحقيقي لتوقف الثاني اي اللازم وهو المعنى المجازي عليه كما لا بد من
 امكان الاصل في مسألة مست السماء فان امكان الاصل وهو البر شرط
 لصحة الخاف ووجوب الكفارة خلفا عن البر ففي كل موضوع يمكن البر فيفقد
 اليه ويجب الكفارة ففي مسألة مست السماء البر وهو مست السماء
 ممكن في حق البشر كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم وان كان في حق الله
 لا مست السماء ويجب الكفارة خلفا عن البر وفي كل موضع لا يمكن البر لا يفقد

اليامين ولا يجب الكفارة ففي مسألة الكوز البر وهو شرب الماء الذي
في الكوز ولا ماء فيه غير ممكن فان خلف والله لا شرب من الماء الذي
في الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة خلفا عن البر لان الاصل وهو البر غير
ممكن والمستشهد به في المكان اشتراط امكان الاصل لصحة خلفية الجا
وفي جواز المجاز خلفا عن الحقيقة عند ما يمكن وعدم جواز عند
ما لا يمكن هاتان المسئلتان اي مسألة مسن السماء ومسألة الكوز والنور
الذي بينهما وهو ثبوت امكان الاصل في احديهما لا في الاخرى لكن لما كان
ذكر مسألة مسن السماء منبئيا عن مسألة الكوز بناء على ان المعتاد في
الكتب ذكرهما معا وكل واحدة منهما تنبئ عن الاخرى ترك ذكر مسألة الكوز
واقصر على ذكر مسألة مسن السماء والمشهور في استدلالهما ان الحكم هو
المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفية في المقصود ادوي
وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصاله
والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود ادوي
وذكر المصنف في استدلالهما ما يلازم كلام اهل العربية من ان مبني المجاز
على الانتقال من المألوم الى اللازم فلا بد من امكان المألوم يتحقق
الانتقال منه كما لا بد من امكان الاصل في باب الخلف فانه شرط لصحة
قلنا يعني في الجواب عن استدلال الامامين من قبل الامام ان الثاني
اي اللازم موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين
الاول وهو المعنى الحقيقي والثاني وهو المعنى المجازي فيها اي في الارادة
فاذا كان موقوفا على فهم الاول لا على ارادته يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية في صحة الخلفية من غير احتياج الى امكان الاول لان صحته من

من هذه الحجة كافية في فهم الاول من غير احتياج الى امكانه فتكون كافية
 ايضا في صحتها بلا احتياج الى امكانه لان كفايته في الموقوف عليه وهو فهم
 الاول توجب كفايته في خلفية الموقوف وهو الثاني فاذا فهم الاول امتنع
 ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان العتق من حين
 الملك لازم البنوة فيجعل اقراره اي فيجعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار
 بالحرية من حين الملك والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك
 حتى لو قال عتقا علي من حين ملكته كان صحيحا فيعتق قضاء من غير نيته
 للمجاز مؤاخذا له باقراره سواء كان صادقا او كاذبا فان العتق قضاء مطلقا
 لازم على كل تقدير قطعا لانه متعين لا متناع ارادة البنوة مجازا ولا يعتق
 بقوله يا ابني اي ولا يجعل قوله يا ابني مجازا للاقرار بالعتق من حين الملك
 لتعذر العمل بالحقيقة كما جعل قوله هذا ابني مجازا له لتعذره لانه اي
 قوله يا ابني نداء ووضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة
 الاسم بلا قصد للمعنى اي من غير قصد الى معناه فلا تجري الاستعارة
 ههنا لتصحيح المعنى اي فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجب
 الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من
 تصحيحه بما يمكن من موجب الحقيقي او المجازي فان الاستعارة
 تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار الهيكل المخصوص مثلا
 اولا للرجل الشجاع ثم بواسطة استعارته يستعار لفظ الاسد له وههنا
 لا قصد الى المعنى فكلا لا يتصور استعارته لفظه فلا يتصور جريان الاستعارة
 في صورة النداء لاثبات الحرية جدا لعدم الافتقار الى تصحيح الكلام اصلا
 اذ لا قصد الى المعنى قطعا وانما القصد الى صورة الاسم فقط ويعتق بقوله

ياحترق أن كان أيضا نداء موضوعا لاستحضار المنادي وطلب اقباله بهو
الاسم من غير قصد الى معناه لانه لفظ اخر موضوع له اي للعتق وعلم
لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فبحري على لسانه
عبدى حر يعقوب فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة
فان الاستعارة لا تجري في خبر المبتداء بل هو تشبيه بغير الة لانه دعوى
امر مستحيل قصد لا تبعا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الذي قصد
المتكلم اثباته او نفيه اذ التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب
بخلافه فينصف الخبر لانه مستقيما ومخالفا فيفتقر نحو زيدا اسد الى
تقدير اداة وانما يكون الاستعارة اذا حذف المثلبة نحو رايت اسدا يرمى
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد
الى الرؤية هنا اي وان كان نحو رايت اسدا يرمى مشتملا على دعوى امر مستحيل
ايضا وهو اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصد بل تبعا اذ القصد انما
هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح لانه صحيح
قطعا فعلى هذا اي على ما ذكر في علم البيان من ان نحو زيدا اسد ليس استعارة
عند علماء البيان بل تشبيه بغير الة لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون
تشبيها بغير الة وفي التشبيه لا يثبت العتق فعلم انه لا يثبت العتق بنحو
هذا ابني جدا قلنا هذا اي ما ذكر في علم البيان من ان نحو زيدا اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتداء عند علماء البيان
انما هو في الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ
اي حينئذ تقع الاستعارة في اسماء الاجناس في خبر المبتداء وقلب الحقائق
يعني ان الاستعارة في خبر المبتداء تستلزم قلب الحقائق وهو جعل حقيقة

وتسمى اي الاستعارة
في اسماء الاجناس

حقيقة الانسان حقيقة الاسد اذا كان خبر المبتداء اسم جنس فظهر ان ما
 ذكر من انه لا يقع الاستعارة في خبر المبتداء انما هو في الاستعارة في اسماء
 الاجناس لا في الاستعارة في المشتقات وتسمي اي الاستعارة في المشتقات استعارة
 تبعية نحو نطقت الاحمال والاحمال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم
 هنا قلب الحقايق وهذا ابن من هذا القبيل اي من قبيل نحو الاحمال ناطقة فان
 الخبر فيه وهو ابن اسم مشتق ايضا لان معناه مولود لي ومخلوق من مائي
 فيكون اسما مشتقا مثل ناطقة فيجوز فيه الاستعارة ايضا والاحمال ان
 هذا ابن ليس من قبيل زيد اسد حتي يكون تشبيها بحذف الاداة لا استعارة
 ايضا ولا يثبت به العتق بل من قبيل الاحمال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
 فيكون هو ايضا استعارة جدا فيثبت به العتق قطعا ويمكن ان يجاب عن السؤال
 المذكور بان زيد اسد استعارة لكون الاسد مستعملا في المشبه المترك وهو
 الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الي تقدير اداة التشبيه للتصحيح ومع
 زيد رجل شجاع كالاسد فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه فهذا
 ابن من هذا القبيل لا من قبيل الاحمال ناطقة حتي يحتاج الي ثاويل الابن
 بالمشقة فان معناه هذا معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق
 عليه اسم المشبه به وهو استعارة ايضا والعتق يشبه به قطعا ولا وجه
 لورود السؤال اصلا مسئله قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه
 ضروري يصار اليه توسعة فيقتضي بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
 في استعماله وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة
 وهو في كلام الله تعالى ليركض يريده ان ينفخ وقوله لما طفي الماء والله
 تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره اي نظير عدم عموم المجاز عند بعض

اي يقدر المصير الي المجاز
 بقدر الضرورة منهم

الشافعية قوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاع
عين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عندك يعني المجاز المقترن بشئ
من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه اذا استعمل باعتبار احد انواع المجاز
كلفظ الصاع المستعمل فيما يحلّه اختلف في الة يعلم ام لا فالصحيح انه يعلم
افراد ذلك المعنى المجازي لما سبق من ان هذه الصيغ اي صيغ العموم للعموم
من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد نقل
عن بعض الشافعية انه لا يعلم جميع افراد ذلك المعنى المجازي حتى اذا اريد
بالصاع المطعوم اتفاقا لا يثبت به غيره من الملكيات لان المجاز ضروري والضرورة
تدفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل واجب بانه ان اريد بالضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتسمية المعنى سواء
فهمنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لا غرض من لطايف الاعتبار المحررة
حجة ومحسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته
وارتفاع طبقته وليس هذه الاغراض في الحقيقة ووجودها في المجاز
مع القدرة على الحقيقة يدعوه اليه ويلزم العدول اليه لاجلها من غير
عجز واضطرار اصلا ولان المتكلم في اداء المعنى اجرائيه طريقين احدهما
حقيقة والاخر مجاز يختار ايها شاء ولان المجاز واقع في كلام من لم يتكلم
عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز
وان اريد بالضرورة من جهة الكلام والسماع بمعنى انه لما تعذر العزب
بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاله
اللفظ عن المرام فلان ان الضرورة بهذا المعنى تنافي للعموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه

معناه المجازي يجب ان يحتمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة
 ان عام افعام وان خاصا فخاص ولا يجوز ان يحتمل على غيره مما يندفع به
 الضرورة من المقدار فقط ولو سلم ان ضروري لكنه لا يوجب عدم
 العموم ولا يصح تعليله به لجواز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام
 فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك يتصور لاجل
 المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افرادها بالحقيقة فكونه
 ضروريا لا ينافي عمومها اذا اضطر الى ذلك في اداء المعنى العام بل يعتم جميع
 افرادها ثم القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية على ما صرح
 في التلويح كيف ولولم يقل الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة
 جميع افراد المطعوم ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني
 الاسود الرماة الارزينا فان قيل انهم خصصوا الصاع بالمطعوم فهو قول
 بعدم عموم المجاز قلنا ان تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم
 من عليته الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع هذا التخصيص
 انهم قسموا الصاع جميع افراد المطعوم على ما ذكرنا نفا وكان بعض الشا
 فعية زعم ان التخصيص بالمطعوم مبنى على عدم عموم المجاز وذهل عن انه
 مبنى على عليته الطعم في باب الربوا ولم يطلع على انه لا ينافي العموم لجميع
 المطعومات اصلا مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي و
 المجازي معا يعني لا يستعمل اللفظ الواحد ولا يراد في اطلاق واحد
 معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق احكام مثل ان يقول
 تقتل الاسد والاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما
 من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة

وأن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا واحقا أن امتناع استعمال اللفظ
هو المعنى الحقيقي والمجازي إنما هو من جهة اللفظ إذ لم يثبت ذلك والقوى
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه منها ما أشار إليه بقوله لرجحان المتبوع
على التابع أي لأن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع
مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود
الرجح لكن استدلالهم على امتناعه بكل واحد بتلك الوجوه ضعيف
على ما بين في التلويح وقيل واحقا أن الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز
عقلا وذلك لأن إرادتهما جميعا لا تخلو إما أن تكون من حيث أن أحدهما
حقيقة والآخر مجاز أم لا فإن كان الثاني فليست هما نحن فيه وإن كان إلا
ول فلا بد من توجيه الذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجاز وكل منهما
قضية والذهن لا يتوجه إماله في حالة واحدة إلى حكيم بانفصال العقلاء
وقوله فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد
تحير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فأجلده لأنه أريد بهما
وضعت له تفريع على أن المعنى الحقيقي إذا أريد لا يراد المعنى المجازي
وقوله ولا الممس باليد بقوله تعالى أو لا مستم النساء لأن الوطئ وهو المجاز
مراد إجماعا تفريع على أن المعنى المجازي إذا أريد لا يراد المعنى الحقيقي
فإن معنى قوله لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا أن
المعنى الحقيقي إذا أريد لا يراد المعنى المجازي والمعنى المجازي إذا أريد
لا يراد المعنى الحقيقي لكن لما كان الأول سابقا في الاعتبار تفرع له
بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني بانفهام ضمنا وفتح
الفرعين الأولين على الأول والثالث على الثاني وإنما ورد في المتن من

من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمنع ارادة المجاز الحقيقية كالملازمة وقوله تعالى ولا تستم النساء اريد بها الوطى و
 مجازا بالاجماع حتى حل للجنب اللتيهم فلا يراد المست باليد واما ان
 يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالحمل اريد
 به الحقيقة فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة
 العقل واما يجب السك من باب ليل آخر من اجماع او سنة واما
 من نسبة كما اذا اوصى لمولى به شئ وله معتق ومعتق معتق يستحق
 الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافت المشتق
 تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
 زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود
 الملازمة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وكذا اذا اوصى بشئ لا
 بناء فلان او لا ولادة وله بنون وبنو بنين يستحق الاول لان الابن
 او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابناءه او اولاده الصلبة مجاز
 في ابن الابن او لا ولد الولد والحاصل ان لفظ المولى او الابن او الولد
 مثلا اذا كان مضافا فهو حقيقة في المعتق او الابن او الولد الصلبي مجاز
 في معتق المعتق او ابن الابن او ولد الولد واذا لم يكن فهو حقيقة في الكل
 فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء ينبغي ان
 لا يشمل الامان بنى الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس
 حيث كانت الاولاد المضافة اليهم مجازا في بنى الابناء لكنه يشملهم
 في رواية الاستحسان وارجو ان تشمل الامان ايتاهم ليس من جهة
 تناول لفظ الاولاد المضافة بل من جهة ان الامان لحق الدم اي لم يمنع

مضافا

سفلته وهو مبني على التوسع اذا الانسان بنى ان الرب في بني علي وليل
فيه شبهة واسم الابناء قد يتناول جميع فروع مثل بني آدم وبني
هاشم فيعمل مجرد يتناول اسم الا ولاد بنا الابناء شبهة اثبت بها
الامان لكن في ما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا التمس
على آباؤهم وامهاتهم فان هذا الاسم لا يتناول الاجداد والجدات ولا
ولا يشملهم الامان ولا جميع بينهما بالحيث حافيا او متقلدا في لا يضع
قدمه في دار فلان لانه مجاز عن ان لا يدخل في حيث كيف دخل فهذا
اي ما يري في مثل لا يضع قدمه في دار فلان من الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي بالحيث عند الدخول حافيا او متقلدا من باب
عموم المجازي اي عموم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي لا من الجمع بين
من حيث ان يراد كل منهما من حيث هو هو فان المعنى الحقيقي لا يراد ههنا
من حيث انه معنى حقيقي موضوع له اللفظ بل من حيث انه من افراد المعنى
المجازي لانه يتناول له فلا جمع الا بين افراد المعنى المراد ولا يرد بذلك
شئ على ما ذكرنا من انه لا يراد على باللفظ الواحد معناه الحقيقي
والمجازي معا واذا اختلف لا يضع قدمه في دار فلان بحيث بالدخول
سواء كان حافيا او متقلدا او راكبا والدخول حافيا من افراد المعنى الحقيقي
لوضع القدم في الدار فان حقيقة اعم من ان تكون بالدخول او بدونه
بان اضطرر ووضع القدم في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار وهذا المعنى الحقيقي اللفظي العام لهذين الفردين مهور
ههنا لانه لا يقال عرفا باعتبار الفرد الثاني انه وضع القدم في الدار لكن
دخل باعتبار الفرد الاول في المعنى العرفي المراد هناك وهو غير مهور ههنا

بهذا الاعتبار والمراد ههنا عرف الدخول مطلقا أي سواء كان ما شيا أو را
 كبا والدخول ما شيا يعم الدخول خافيا والدخول متنعلا والحقيقة اللغوية
 المهجورة هي وضع القدم في الدار مطلقا بالدخول كان أو بدونه والعرفية
 الغير المهجورة هي الوضع بالدخول مطلقا خافيا كان أو متنعلا أو راكبا
 ولا شك أن الحقيقة العرفية المقصودة متناولة لبعض أفراد الحقيقة
 اللغوية الغير المقصودة وهذا البعض إنما يراد ههنا باعتبار أنه من
 أفراد تلك الحقيقة لأن أفراد هذه الحقيقة حتى يلزم الجمع بين
 المعنى الحقيقي والمجازي بالكنث عند الدخول خافيا أو متنعلا ومجازية
 الحقيقة العرفية إنما هي بالنسبة إلى اللفظة ولو حلف يضع قدمه في دار
 فلان أو لا يضع قدمه في دار فلان يكون القول في العرف عبارة عن يدخل
 والثاني عن لا يدخل بطريق الحقيقة وفي اللفظة بطريق المجاز والمخ عند
 الإطلاق والاستعمال هو المجاز لفظا والحقيقة عرفا دون العكس أعني
 الدخول أو عدم الدخول لا وضع القدم أو عدم وضع القدم وكذا أي من باب
 عموم المجاز لا يدخل في دار فلان حيث يراد به أي يكون الدار مضافة
 إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة لأن الدار عادة لا تعادي ولا
 تخرج لذاتها بل لبعض ساكنيها فلا يراد نفس الدار ملكا له أي الدار المنسوبة
 إليه نسبة الملك بل الدار المنسوبة إليه نسبة السكنى حقيقة كانت
 السكنى بأن يسكن في الدار نفسه لا غير أو دلالة بأن تكون الدار ملكا له
 فيتمكن من السكنى فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا ثم السكنى نعم أن تكون
بطريق الملك أو الإجارة أو العارية وإلى هذا أشار بقوله وهي نعم الملك
 والإجارة والعارية وقوله لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا عطف

على قوله نسبة السكنى اى يراد ههنا نسبة السكنى مجازا ولا يراد نسبة الملك
حقيقة ونسبة السكنى بطريق الاجارة او العارية مجازا فاذا كان المراد نسبة
السكنى مجازا مطلقا ملكا كانت او اجارة او عارية لا نسبة الملك حقيقة ونسبة
السكنى مجازا فلا خفاء انه لا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازى من حيثها
ههنا بل انما جمع بين افراد المعنى المجازى المراد وانما الريد نسبة الملك من حيث
انها من افراد نسبة السكنى التى هو المراد مجازا فثبت انه ايضا من باب مسمى المجاز
لا من الجمع بين الحقيقة والمجاز اصلا وقوله ولا بالحنث فى قوله عطف
على قوله بالحنث فى قوله ولا جمع بينهما اى وكلا لا جمع بينهما بالحنث خافيا
او متعللا فى لا يضع قدمه فى دار فلان كذلك لا جمع بينهما بالحنث اذا قدم
نهارا او ليلا فى امراته كذا يوم يقدم زيد يعنى لو حلف امراته طالق يوم يقدم
زيد يحنث عند قدم زيد نهارا كان قدمه او ليلا فاليوم حقيقة فى
النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة فى النهار مجازا فى الليل
عنه بانه لا جمع بينهما ههنا سواء كان الحنث بالقدم نهارا او ليلا لانه
اى اى اليوم دليل على نفي الجمع بينهما يذكر للنهار اى يراد به النهار عند ذكره
فى بعض المواضع حقيقة وللوقت اى ويراد به مطلق الوقت عند ذكره فى
بعضها مجازا كقوله تعالى ومن يولهم ذبيرة والمراد باليوم فى هذه الآية الوقت
سواء كان من النهار او من الليل فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا
فاذا اريد باليوم حقيقة النهار ومجاز الوقت فلا بد من ضابط يعرف به
الفرق بينهما فى المواضع التى يذكر فيها اليوم ويعلم انه فى ايتها يراد به الحقيقة
وفى ايتها المجاز وذلك الضابط ما ذكره فى قوله فاذا تعلق اى اليوم بفعل مستند
هو ما يصح تقديره بمائة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف

يومين

٨٨
بـخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام فللنهار وبغير ممتد فللوقت وفيه
اشارة الى ان المعتبر في الامتد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم ممتدا لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في اي بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كونه
اي كونه ظرف الزمان معيارا له اي لذلك الفعل غير زائد عليه والمراد بالمعيار
الظرف الذي لا يفضل عن المظروف كالشهر للصوم في قولك صمت الشهر يدل
على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فان امتد الفعل امتد المعيار اي امتد
الظرف ليكون معيارا له فيراد باليوم النهار فيما اذا امتد الفعل ويصح حمله على
حقيقته وهو النهار اي ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها نظر الى النهار
اللفظي او من طلوع الفجر الى غروب الشمس نظر الى النهار الشرعي والحمل على هذا
اظهر لان الشرع املك فيراد باليوم النهار الشرعي دون اللفظي كما هو الاظهر
انما يراد عند ما امتد النهار دون الوقت لان النهار اولى لكونه حقيقة مع
عدم تعذر ارادته ولا موجب للعدول الى الوقت وان لم يمتد اي الفعل كوقوع
الطلاق هنا اي قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار اي لا يمتد الظرف
ولا يكون معيارا له بل يكون ظرفا غير معيار فيراد به اي باليوم عند عدم الامتد
امتدا الا ان يصح حمله على المجاز يعني يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان
لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الا ان سواء كان من النهار او من الليل بدليل
قوله نقاعن الزحف ومن يوتئهم يومئذ دبره فان التولي كما ذكرنا حرام ليلا كان
او نهارا فيراد به الا ان ولان العلاقة موجودة بين النهار والا ان سواء
جزا من النهار او من الليل فان مطلق الا ان جزء من الا ان اليومى وهو جزء

من اليوم فيكون مطلق الآن جزئيا من اليوم فيتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي
وهو النهار والمجازي وهو مطلق الآن والحاصل ان اليوم مجاز في مطلق الآن
لا مشترك بينه وبين النهار بان يراد النهار عند الامتداد ومطلق الوقت
عند عدم الامتداد بطريق الاشتراك ويكون المتعارف هذا الاستعمال لان
المجاز راجع على الاشتراك لان المشترك يحتاج الى وضع جديد والاصل
عدم الحوادث والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز وايضا
انه قليل في الكلام بالنسبة الى المجاز فاليوم ههنا مجاز لا مشترك وهو لا ولي
جدا ولا باحت عطف على الحث السابق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما في الاكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحتسب يوم
المجاز ويفتر باطن الحنطة بهما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان كل الحنطة
اي طعامه من اجزاء الحنطة فيكون المراد بالحنطة ههنا باطنها اي ما فيها
من الاجزاء والكل ما في الحنطة نعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الميز ونحو
دون التسويق فانه عندهما جنس الدقيق واما حقيقة اكل الحنطة فهو
ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الغم فيمضغها ولا يرد قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحنطة
والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوي اليميني انه نذر ويميني هذا
مقول قولها وهذه المسئلة على ستة اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا
او ينوي النذر مع اليميني او بدونه او ينوي اليميني مع نفى النذر او بدونه
او ينوي النذر واليميني جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين
بالاتفاق وفي الخامس والسادس خلافا ليهما اشار بقوله ونوي اليميني
اي مع نية النذر وهو الوجه السادس او من غير تعرض له بالنفي ولا بالاثبات

بالاثبات وهو الخامس فهدى الى يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر
 وعندهما كل منهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان حتى لو لم يهيم بحجب القضاء
 لكونه نذرا لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
 والكفارة اي ويجب الكفارة ايضا لكونه يمينا لان موجب اليمين المحافظ
 على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء وهذا اي وجوب القضاء والكفارة
 في كل منهما عند فوت الصوم لكونه نذرا ويمينا ثمرة الاختلاف لان الواجب عند
 ابي يوسف رحمه الله في الخامس على تقدير الفوت هو الكفارة فقط لكونه يمينا
 فقط وفي السادس هو القضاء فقط لكونه نذرا فقط واذا كان نذرا ويمينا
 عندهما يكونان جميعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
 لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية ومجاز في اليمين لانه
 غير المفهوم مطلقا ولهذا يتوقف على النية فارادتهما معا جمع بين الحقيقة
 والمجاز قطعا وقوله لانه نذر بصيغته يمين بموجبه دليل على قوله ولا يرد
 اما كون هذا الكلام نذرا بصيغته لان صيغته موضوعا للنذر واما لكونه يمينا
 بموجبه فلما اشار بقوله لان ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا يوجب
 تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب
 المنع عن ضده وتحريم الحلال والمباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
 ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم ما ربه في
 رواية او العسل في رواية على نفسه يمينا وقوله كما ان شراب القريب شراب يمين
 تحرير بموجبه تنظير لقوله لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والمراد بالموجب
 اللازم المتأخرو دلالة على النذر دلالة اللفظ على لازم معناه ودلالة
 اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد

اللزوم مع قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على
 جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصح بذلك مجازا ففهم الجوز
 او اللزوم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ ح مجاز وقد يكون من حيث
 انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة اذا ففهم الجوز من لفظ البيت المستعمل
 في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في الدلالة على الجدار وعلى
 الشجاعة بطريق التضمن والالتزام لا بطريق المجاز وكذا الدلالة على اليمين
 ههنا بطريق الالتزام لا بطريق المجاز فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز
 فيها واليمين لازم لها فلا جمع هذا تقرير الجواب على ما يشر من عبارة القوم
 وفيه نظرا سبعة غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة
 المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كما هو مقتضى هذا
 التقرير وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع ولهذا عدل
 المصنف في تحرير بحث امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز معان عبارة القوم
 الى قوله لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا اذا المراد الجمع
 بينهما في الارادة لا في اللفظ لانه لا يتصور جتا فاذا اريد المعنى الحقيقي
 للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة
 حقيقة او مجازا يرد عليه اي على الجواب المقر ان ان كان هذا موجبه يكون
جمعا بين الحقيقة واليمين وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعق
 عليه وان لم ينو العتق وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
 جتا فلا يندفع الاشكال الوارد على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
 بهذا الجواب لكونه مشكلا بهذا الوارد ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
 الوارد على هذه المسئلة لاجمع بينهما في الارادة لانه نوي اليمين ولم ينو الله

لكنه يثبت النذر بصيغته واليهي بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو
 انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو حقيقة هذا الجواب انه سلم ان اليهي
 هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي
 فالحقيقي بمحدد الصيغة اريد او لم يرد والمجازي ان اريد وفي هذا الجواب
 ايضا ما فيه لانه انما يصح فيما اذا نوى اليهي فقط كما هو الظاهر واما
 اذا نوى بها جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع
 الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير
 تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في
 شيء من الصور الانشائية والاعبارية شرعية كانت او عرفية لانه المعنى
 الحقيقي يثبت باللفظ ولا عبرة بارادته ولا تأثير لها فان قيل يلزم ان يثبت
 النذر ايضا اذا نوى انه يهي وليس بنذر هذا يرد على الوجه الرابع وهو ما
 نوى اليهي مع نفي النذر فان النذر يثبت بالصيغة لكونها موضوعا له فيجب
 ان يثبت مع انه نوى ان لا يكون نذرا فاجاب عنه بقوله قلنا لما نوى مجازة ونفي
 حقيقة يصدق ديانته لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفي
 النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ديانته ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب
 القاضى ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعناق فانه لا يصدق قضاء
 في قوله اردت المجاز ونفيت الحقيقة لان هذا حكم فيما بين العباد والقضا
 اصل فيه مشقة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة اى ارادة
 المعنى الحقيقي سواء جعلت داخل في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء
 البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي علماء الاصول وذلك لمنع
 اما ان يكون عقلا او حسا او عادة يعنى عرفا عاما او خاصا وقد يفرق بين العاد

والعرف باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال او شرعا هذا تقسيم لمنع
 قرينة المجاز ثم شرع الى تقسيم نفس القرينة فقال هي اي القرينة اما خارجة
 عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس
 الكلام بل تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فكما لا يكون لفظا من الكلام
 الذي وقع فيه المجاز فكذلك لا تكون لفظا من غيره في سباقه او سياقه
 وهذه القرينة ليست لفظا اصلا كدلالة الاحمال نحو ميم الغور كما اذا اراد
 المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على المعنى المجازي وهو الخروج
 على الغور فالقرينة الاحالية مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي عرفا وهو الخروج
 مطلقا فاذا كان الحمل على المعنى الحقيقي ممنوعا بذلك القرينة عرفا وان
 تحقق المعنى المجازي يلزم الحث والافلا او معنى من المتكلم اي او تكون معنى
 في المتكلم اي صفة له كقوله تعالى واستفرز اي استنزل او حرك من استطعت بينهم
 وسوستك ودعا بك الى الشرفانة تعالى الامر بالمعصية وكون الامر بقا وتقدس
 حكيمها لا يامر ابليس باغواء عباده قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
 اي الطلب والابجاب عقلا فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره
 عليه بعلاقة ان الابجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقد رتب عليه سلامة
 الالات والاسباب او لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه
 بل يكون ذلك اللفظ الخارج عنه الدال على منع ارادة المعنى الحقيقي فيه
 داخل في كلام آخر في سباقه او سياقه كقوله تعالى فليؤمن من فان
 سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجهم من ان يكون للتخيير يعني مثل
 هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامر بين شاء
 لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة التخيير والاذن عقلا اذا لا

الغور في الاصل مصدر
 فارت القدر اذا غلت
 التفسير للسرعة ثم سميت
 به الحالة التي لا ريث
 فيها ولا لبث فيخرج
 فلان من فوره اي من
 ساعته ومن قبل
 ان يكن مثله

اذ لا عذاب على الاتيان بما خيّر فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج معن
 هذا الكلام الموضوع للتخيير وكل من الامرين ايضا مجاز للتوبيخ والافتكار
 لاحقيقة اي الاول مجاز للتوبيخ على عدم الايمان والافتكار لعدمه والثاني
 للتوبيخ على وجود الكفر والافتكار لوجوده اما الاول فبقريئة من شاء اذ لا
 يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا
 الآية ونحو طلق امرائي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا فان قوله ان كنت رجلا
 قريئة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وهو التوكيل عرفا فان قيل كيف يصح
 جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه قسيما للقرينة
 التي هي خارجة عن المتكلم والكلام فانه يوجب ان يكون الشيء قسيما لنفسه
 وهو محال قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة
 من الكلام على الاطلاق فتكون مباينة لتلك القرينة جدا فلا يلزم كون الشيء قسيما
 لنفسه والحاصل ان هذه القرينة لفظية وتلك القرينة غير لفظية فكل منهما
 قسم الاخرى قطعا فيصح جعل المذكور ولا وجه لما قيل اصلا او غير خارج اي او
 لفظ غير خارج عن هذا الكلام الذي وقع فيه المجاز فاما ان يكون بعض الافراد اولي
 اي فهذه القرينة التي هي لفظ غير خارج عن هذا الكلام اما نفس هذا الكلام او شيء
 منه يكون دالا على منع ارادة المعنى الحقيقي يعني هذا القسم اما ان يكون بعض الافراد
 اولي كما ذكرنا في التخصيص ان التخصيص قد يكون نقصا لبعض الافراد او زيادته فيكون
 البعض الاخر اولي بالارادة او لم يكن اي بعض الافراد اولي فالحاصل ان القرينة اما
 ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا
 من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير المتخرج قسمان ما يكون دلالة على المنع عن
 ارادة المعنى الحقيقي باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ



لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك فاذا قال كل مملوك
لى حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة فيكون اللفظ مجازا من حيث انه
مقصود على بعض الافراد وهو غير المكاتب او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة
فاذا قال لا يأكل فاكهة لا يقع على مثل العنب مع انه فاكهة حقيقة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الاول وهو غير مثل العنب وما لا يكون دليلا
لنه على المنع عن ارادة المعنى الحقيقي باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية
امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين منها عقلا نحو الاعمال بالنيا
ورفع عن امتي الخطاء والسيان لا تعين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطا
السيان غير مرفوع بل الامراد الحكم وهذا الحديث كانه مجرد اعذار انما روى
مصلحة بها وكلاهما يفيد المحصر والمراد بالنية قصد الاعمال طاعة وتقربا لله كما في
المأمورة او شهوة وهواء كما في المنهيات فلو اقتصر على حمل الاعمال على المأمورات يقال
في تفسير النية المراد قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل كما فعله صاحب
التلويح حتى لو سقط في الماء فاقفل او غل اعضاءه للتبرد لا يكون ناديا ونفس
هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة المعنى الحقيقي اذ قد يحصل العمل من غير نية بل
المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه وهو اى الحكم نوعان
الاول الثواب والمأثم اى الثواب المفقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وهذا النوع
يتعلق بالآخرة والثاني الجواز والفساد ونحوهما كالكرهية والاساءة وغير ذلك
وهذا النوع يتعلق بالدنيا والاول بناء على صدق غريمته والثاني بناء على شرطه
وركنه فان من نوى اى بماء بحس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويناب
لصدق غريمته اى النوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول وهو ما يتعلق بالآخرة
على صدق الغريمية وخلص النية فان وجد وجد الثواب والآفلا ومبنى الثاني وهو

عليه

وهو ما يتعلق بالدنيا على وجود الاركان والشرايط المعتبرة في الشرع فان وجدت
صحة والا فلا سواء يشتمل على صدق العزيمة او لا وما اختلف الحكماء ان كانا نوعين
مختلفين وكان الاسم مجازا عنها صار الاسم بعد كونه مجازا عنها مشتركا بينهما
اشتراكا لفظيا بحسب الوضع النوعي بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة
كما كان الحكم مشترك بينهما اشتراكا لفظيا بهذه الحسب لا اشتراكا معنويا بان يو
لما يعتمها كالحیوان واللون فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس ونحوهما
واللون مشترك بين السواد والبياض ونحوهما اشتراكا معنويا لانه موضوع لما
يعتم الانسان والفرس ونحوهما والسواد والبياض ونحوهما واما اشتراك الحكماء
الاخرى بين الثواب والعقاب والدينوي بين الصحة والفساد فاشتراكا معنويا
كالحیوان واللون بالنسبة الى افرادها فلا يعتم اي فلا يجوز ارادتهما اي ارادة النوع
المختلفين جميعا اصلا لا عندنا ولا عند الشافعي اما عندنا فلان المشترك لا
عموم له واما عند فلان المجاز لا عموم له بل يجب حملها على احد النوعين
فحملها الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه
السلام بيان المحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم
فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
وحملها ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فاذا ثبت احدهما يعني النوع الاول
اتفاقا لم يثبت الا يعني النوع الثاني اي الثواب ثابت اتفاقا لا لثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومها اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حملها على الثواب يدل الحديث على

عند صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند تخلف النية
منها تخلف النية منها لا يبقى الصحة لها أي يتخلف الصحة أيضا منها جدًا فالوضوء
فإن كونه عبادة يقتضي النية وكونه مفتاحًا للصلاة لا يقتضي هذا مراد المصنف لكن
فيه إبحاث ذكرت في التلويح فليطلب ههنا وتمنع القرينة عن إرادة الحقيقة
في الثالث والرابع من الأمثلة الثمانية المذكورة حسب النحو لا يأكل من هذه النخلة
ولا يأكل من هذا الدقيق يعني لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة فإن نوى ما يشتمل
الكلام فعلى نوى والآ فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرطب أو فعل الحقيقة والآ
فإن كانت مشمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والآ فعلى ثمنها كشجرة الخلاف وفي الخامس
حسب ما نحو لا يشرب من هذا البئر حتى إذا استشف أو كرع لا يحنت أي ولو
حلف لا يشرب من هذا البئر فإن كانت مليء فعلى الاعتراض عند هاهنا وعلى
الكرع عند والآ أي وإن لم تكن مليء فعلى الاعتراض حتى لا يحنت بالكرع وهو
أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء إذا أدخل أكارعه بانخفاض
فيه لا يشرب وأصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب إلا بأدخال أكارعها ثم
قبل الإنسان كرع في الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض وفي السادس نحو
نحو لا يضع قدمه في دار فلان وفي السابع أماعرفا عما أو حارًا أو شرفا من
غير تعيين فليخالف به غيره وذكره بلفظ الكاف فقال كالأسماء المنقولة
فإن نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقة اللغوية عرفا عما كالثاني
أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة وفي الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو
وقال نحو التوكيل بالخصوصية يصرف إلى الجواب لأن معناها الحقيقية مجهولة
شرعا وهو كالمجهول عادة فيتناول الأقوال والانكار أي فإن نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصوصية وهو الانكار عند ما يصرف

يعرف المدعى محقداً على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقراراً كان أو
 انكاراً بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الجزئي في الكل بناء على عموم الجواب حتى
 يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقاً عند
 أبي يوسف رحمه الله لأن التوكيل إنما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه وهو
 لا يملك الخصومة والانتكار عند ما يعرف المدعى محققاً فلا يملكه وكيله فيكون
 مجهوراً شرعاً وهو بمنزلة المجهور عادة فلا يعتد به ولا يحمل عليه كما لا يعتد
 بالحقيقة في مسائل كل النخلة والدقيق وشرب الماء ولا عليه ثم عطف على ما
 سبق من بحث اشتراط القرينة في المجاز وبيان لزومها فيه هذا البحث المشار
 إليه بقوله فإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعند أبي حنيفة
 رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا ضرورة وعند المجازي
 أولى ونظيره لا يأكل من هذه الخنطة يصر إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل
 ما فيها والمراد من هذا العطف تبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة
 عن إرادة الحقيقة عند إطلاق اللفظ أم لا فاعلم أن الحقيقة إذا كانت
 مجزأة فالعمل بالمجاز اتفاقاً والآفاق لم يصر بالمجاز متعارفاً إلا غالباً في التعا
 عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقاً وإذ صار
 متعارفاً فعند العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا ضرورة وعندهما
 العبرة بالمجاز لأن المروج في مقابلة الراجع ساقط بمنزلة المجهور
 فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجحة
 لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض
 وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندها سواء كان عاماً متناً ولا الحقيقة
 أو لا وفي كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندها إذا

تداول الحقيقة بعمومه كما في مسألة الكل كخطة حيث قالوا ان هذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعند هالما كانت
الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحكم الحقيقة اولى وعنده
لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقة اولى مثله
وقد يتعدى المعنى الحقيقي والمجازي مع القول لا مرارة وهي اكبر سنام
او معروفة النسب لان تعذر الحقيقة فيها اظهر من تعذرها في الاصغر
المجهولة النسب والآ في الاصغر المجهولة النسب لا يثبت الحرمان كالا
يثبت في الاصغر المعروفة النسب الا انه اذا اصر على قوله هذه بنتي لا يثبت
التحریم في الاصغر المجهولة النسب فرق بينهما اما الحقيقة اي تعذر المعنى
الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنام منه فظاهر لا متنازع
ان يكون ذلك اكبر من نطفة الاصغر وفي الثاني اي واما تعذر الحقيقة
في الفصل الثاني اي في معروفة النسب فلا تنها اي الحقيقة يعني المعنى الحقيقي
وهو النسب اما ان ثبت مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب منه
يعني يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت منه وينفي من اشتهر منه
فلا يمكن هذا اي ما ذكر من ثبوت النسب من المدعي وانفاؤه من اشتهر
لانه ثبت من اشتهر منه فيكون حقه ولا تأثير لقرار المدعي في ابطال
حقه او ثبت الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط
بان يثبت النسب منه من غير ان ينفي من اشتهر منه وذا اي يثبت الحقيقة
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط من غير نفيه من اشتهر
متعذر لان الشرع يكذب به لا شتمها من الغير فيكون حق الغير ولا تأثير
لا مراه في ابطال حق الغير ولا يكون اي تكذيب الشرع ذلك المدعي اقل

النسب هذا بنتي واما
فيتد الأصغر
معرفة صح

أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق
 فإنه لو قال هذا ابني للدكتور سنامنه وأراد العتق مجازا لا يحتمل التكذيب
 والرجوع وكان الأنسب ذكر قوله بخلاف العتق بعد بيان تعذر المجاز أيضا
 لأن الالتباس بخلاف العتق في احتمال التكذيب والرجوع لا يخص بالحقيقة
 بل يعم المجاز أيضا والحاصل أن العتق الذي يوجبه البتة بعد ثبوتها عتق
 قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق
 مناف للملك ولهذا صح شري أمه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
 في حقه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للدكتور سنامنه مجازا عن ذلك وأما
 المجاز عطف على قوله أيا الحقيقة أي أيا تعذر المعنى المجازي وهو التحريم
 الذي يثبت بهذا أي بهذا اللفظ وهو قوله هذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم
 البتة مناف لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه أي فلا يكون هو تحريماً يكون
 حقاً من حقوق النكاح أي من حقوق واللوازم المصححة والمثبتة له فالزوج
 لا يملك إثباته أن ليس له تبديل محل الحمل وإنما يملك التحريم القاطع للحمل الثابت
 بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له
 والحاصل أن التحريم الذي في وسعه وهذا الحرمة الثابتة بالطلاق القاطعة
 للحمل الثابت بالنكاح لا يصح اللفظ له والتحريم الذي يصح اللفظ له وهو
 الحرمة الثابتة بسبب القرابة ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات
 التحريم بهذا اللفظ وأن صح إثبات العتق كما ذكرنا فإما مسألة الداعي إلى
 المجاز أي الداعي إلى العدول عن الحقيقة واستعمال المجاز فأنك إذا
 حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالأصل أي الحقيقة أن تقول رأيت
 شجاعاً فإذا قلت رأيت أسد يرمي فلا بد أن يوجد هنا مريد عوداً إلى

فلان التحريم صح

العدول عن الأصل وترك استعماله في المعنى المطلوب إلى اختيار خلاف الأصل
أي المجاز واستعماله فيه وذلك الأمر الداعي إلى المجاز إما لفظي وإما معنوي
فإن اللفظي اختصاص لفظه أي لفظ المجاز بالعدوية والمراد باختصاصه
بالعدوية أعم من أن يكون اختصاصا بأصل العدوية فتح لا توجد العدوية في
لفظ الحقيقة بأن يكون لفظا تركيبيا كالتحقيق فإنه موضوع للمصيبة كالوعد
والقسط والفارة لكن لفظه ثقيل والفصاء يحتسبون عنه ولذلك يقع
استعماله محلا للفصاحة فيستعملون مكانه لفظا فيجاء خفيف التلظظ
وأن كان مجازا لم يستعملون مكان التحقيق لفظ الداهية والبليّة ونحوهما
وأن كانت دلالتها على معنى التحقيق باعتبار المجاز لأن أصل معنى الداهية
في اللغة الشدة ومعنى البليّة الامتحان لكن يراد منهما ما يراد من التحقيق
مجازا أو اختصاصا بزيادة العدوية فتح يوجد العدوية في لفظ الحقيقة بأن
يكون عذبا لكن لفظ المجاز أعذب منه فيكون العذب تركيبا بالنسبة إلى
الأعذب وأن لم يكن تركيبا في نفسه لكن هذا لا ينافي أن يسمى تركيبا
إليه وإياها كان فالمراد بالعدوية والركاكة السلاسة وخفة التكلف و
عدمها وكل منهما إما أصلية وإما نسبية والعذب مطلقا مما يقبل الطبع إليه
والركيك لذلك مما يتفر الطبع عنه والأول دأب إلى الاستعمال مطلقا أي
سواء كان الاستعمال حقيقة أو مجازا والثاني مانع عن الاستعمال كذلك
أو صلاحيته أي صلاحية لفظ المجاز للشعر أي للوزن فيكون الكلام موزونا
باستعمال المجاز لصلاحية للوزن لا باستعمال الحقيقة لعدم صلاحيتها له
أو السجع فإنه لو كان داليا مثل الواحد والعدد مثلا فلفظ الأسد يصلح له
دون لفظ الشجاع لعدم الدال فيه وإضافة البديع أي وغير ذلك من الصنف

اصناف البديع من المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس و
 التصرع وغير ذلك فانه ربما يتأتى شئ منها بالمجاز ويفوت بالحقيقة كالتجنيس
 في نحو البدعة شرك الشريك مثلاً فانه الشريك مجاز عن الوسيلة ههنا يحصل
 التجنيس ما بينه وبين الشريك من التجانس ويفوت بلفظ الوسيلة لعدم
 التجانس بينهما ولهذا استعمال الشريك مجازاً ههنا ادبياً ما شبه الاشتقاق
 فيحصل به التجانس قطعاً او معناه شروع في الداعي المعنوي اي والداعي
 المعنوي اختصاص معنى المجاز بالتعظيم كاستعمال لفظ ابي حنيفة في رجل
 عالم فقيه او التحقير كاستعمال لفظ الهيج وهو الذباب الصغير في رجل
 جاهل او الترغيب كاستعمال لفظ ماء الحياة في بعض المشروبات لترغيب
 السامع او الترهيب كاستعمال لفظ السم في بعض المطعومات لترهيب
 السامع او زيادة البيان مثل الاسد اذهوبين في الدلالة على الشجاعة
 من الشجاع فان ذكر المألوم بينة على وجود اللام فاستعمال المجاز يكون دعوي
 الشئ بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوي الشئ بلا بينة او تطف الكلام
 هذا بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون
 تطف الكلام كاستعمال بحر من المسك موجه الذهب في فحم فيه جهر موقد
 فيفيد كناية تخيلية وزيادة تشويق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم
 او مطابقة تمام المراد بالرفع ايضا عطف على قوله او تطف الكلام اي الداعي
 الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد وهما من الداعي المعنوي ولعطف
 على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك وتمام المراد ايراد المعنى الواحد بتركيب مختلفة
 الدلالة عليه وضوح وخفاء ولا خفاء انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
 والالفاظ الحقيقة لتساويها في الدلالة عند علم السامع بالوضع وعدمها

اي تطف الكلام ومطابقة
 تمام المراد

عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب النزوم في الوضوح والاختفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتبادلية المعنى
بالعبارات المختلفة في الوضوح والاختفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز فيستمر ذلك
او غير ذلك بالرفع ايضا الى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون غير ما ذكر في هذا
الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز من ان الفرق
من التشبيه يكون غرض الاستعارة وان المجاز ربما لا يكون مقيدا وربما يكون مقيدا
ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مقيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة وغير ذلك من الفوائد المختصة بلفظ المجاز او معناه **فصل**
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف اعلم ان الاستعارة على ما ذكره علماء
البيان على قسمين اصلية وهي الاستعارة الواقعة في اسماء الاجناس وتبعية
وهي الاستعارة الواقعة في الافعال والصفات المشتقة والحروف وقد سبق
ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تتبع تبعية لانها تجري اق لا
في المصدر ثم تتبعية في الفعل وما يشق منه مثلا يفتقر في نطق الحال
والحال ناطقة بهذا تشبيه دلالة الحال ينطق الناطق فيستعار النطق للدلالة
ثم يؤخذ منه نطق بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فعلم هذا
الفصل لبيان ان الاستعارات التبعية كما تجري في الافعال والصفات
كذلك تجري في الحروف فيعتبر التشبيه او لا في متعلق معنى الحرف وتجرى
فيه الاستعارة ثم تتبعية ذلك في الحروف لنفسه واليه اشار بقوله
فان الاستعارة تقع او لا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف والمراد
بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به عند تفسير معنى الحرف لانه يقال
من لا بد من الغاية والى لانه الغاية وفي لفظيته واللام للتعليل وغير ذلك

ذلك فهذه المذكورات في التعبير عن معاني هذه الحروف مثلا ليست معانيها
 والا لكانت اسما ولا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك
 الحروف راجعة الى هذه المذكورات بنوع استلزام كاستلزام المفيد للمطلق
 مثلا فظهر ان الاستعارة في الحروف تسمى ايضا تبعية لانها تجري اولا
 في متعلق معنى الحرف ثم بتبعيته في الحرف نفسه كاللحم مثلا فيستعار اولا
 التعليل للتعقيب لكونه لازما للتعليل اذ المعلول يكون عقيب العلة
 فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب التاديب للضرب او غيره
 مثل تعقيب الموت للولادة على ما سينكر ثم بواسطتها اي استعارة
 التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي لام التعليل للتعقيب نحو ولدا
 للموت وابنوا الخراب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع فيراد بالاسد
 الشجاع اعم من ان يكون سباعا وانسانا ويقع اللام على تعقيب هو
 غير تعقيب المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة وخراب البناء ببناء
 على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد ببناء على انه شجاع فيكون تعقيب
 الموت للولادة مثلا مشبها بتعقيب المعلول للعلة فاستعمال لام التعليل
 في تعقيب الموت للولادة يكون بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه و
 المراد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا كما ان الواقع المعلول واقع بعد العلة
 قطعا بلا تخلف اصلا واستعارة التعليل للتعقيب اولا واستعارة لام
 التعليل له ثانيا لكون التعقيب لازما للتعليل ببناء على ان اللام تدخل في العلة
 الفائية فلا يرد ان المذكور بعد اللام علة لا معلول والعلة متقدمة لا متعقبة
 ولا تعقيب هنا فضلا عن لزومه للتعليل وبناء استعارته له عليه لا العلة
 الفائية التي هي الفرض من الفعل المعلل الذي يتعلق به اللام وان كانت بما هي علة

للفعل المعلوم واقدام الفاعل عليه ومتقدمة عليه في الزمان لكنهما معلول
له في الخارج ومتأخرة عنه بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا
يتصور اولا فيصير علته لاقدام النجاس على ايجاد السرير لكنه في الخارج
يكون متأخرا عن ايجاد السرير والاقدام عليه ومحتاجا اليه فيكون
ما يذكر بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبيا في الوجود للفعل
المعلول به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعللة بطريق الاستعانة
وهنا تذكر حروفها في شدة الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني يعني قد
جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب البحث
عن الحقيقة والمجاز لا شدة الحاجة اليها من جهة توقف
شطر من مسائل الفقه عليها والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقة
لامجازها وهو جميع الحروف والظروف اما تعقيبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال ولهذا سماها حروف المعاني ثم
ذكر بعد ذلك الاسماء الاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بناء على وضعها لمعان تميز لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها
ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي
من حروف المعاني والا فمن حروف المباني منها اي من تلك الحروف التي
تشترك الحاجة وتسمى حروف المعاني حروف العطف الواو والمطلق العطف
اي جمع الامر يشي وتشريكها في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمر وفي حكم
انحوقام زيد وعمر او في ذات انحوقام وقعد زيد ولا تدل على المعية و
المقارنة اي الاجتماع في الزمان ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها
في الزمان واستدل على ذلك بالنقل عن ائمة اللغة او لاحق ذكر ابو علي انه

انه يجمع عليه ونص عليه سيبويه في مواضع في كتابه واستمرأ مواضع
 استعمالها ثانيا فانما نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها المقارنة
 او الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على المقارنة او
 الترتيب حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل مثل تشارك زيد وعمر
 واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وستان قيامك وقعودك
 وجاءني زيد وعمر وقبلة او بعده وثالثا بقوله وهي بين الاسمين المختلفين
 كالالف بين المتحددين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة
 فادخلوا والعطف يعني انهم ذكروا انها بين الاسمين المختلفين بدل عن الف
 التثنية المشتركة بين الشخصين المتحددين في الاسم كالرجل المتحد فيه
 كل منهما قائمة مقامها عند تعدد غيرها غير مخالفة لها في المدلول فكما لا دلالة
 لمثل جاءني رجلان وهو الاصل على مقارنة او ترتيب اجمعا فكذا جاءني
 رجل وامرأة وهو البطل ورابعا بقوله وقولهم لا تأكل السمك وتشرب
 اللبن اي لا تجمع بينهما يعني معناه النبي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن
 بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصيب تشرب باضمار ان ليكون في معنى
 مصدر معطوف على مصدر ما مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكون
 منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام
 كما لا يصح الفاء وثم لا فادتهما النبي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما
 ولا مقارنا وليس المقصود ذلك ولا يخفى ان هذا الاستدلال بالوجه
 الرابع لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب فلهذا اي لما تقر
 ان الواو مطلق العطف واستدل عليه بالوجوه الاربعة لا يجب الترتيب
 في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل

اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بيننا من انها لا توجب الترتيب
وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو مطلق العطف من غير ترتيب
لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل يطاق
لذلك والفرق بين هذين الاحتمالين ان يكون كل من اصل الفعل والقيد
منفيا في الاول دون الثاني فان القيد مثبت فيه واما في السعي بين الصفاء
والمرودة فيوجب اي الترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم ابد وايماء الله به
لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمل اي الترتيب جواب عن الاستدلال
على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمرودة من شعائر الله تقرير
الاستدلال انه لما نزلت هذه الآية قال الصحابة رضي الله عنهم ايماء الله تعالى
النبي صلى الله عليه وسلم ابد وايماء الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم
سلم منها الترتيب فامرهم به وتقرير الجواب ان الالام ثبوت وجوب الترتيب
بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بقوله
صلى الله عليه وسلم ابد وايماء الله به لا بالآية لانهم من اهل اللسان و
قولهم بايماء يندل على ان الالام كونه خلوعا عن الدلالة على الترتيب
والنبي صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو كسائر الواجبات
بالنسبة اليه وذلك اي عدم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وعدم فهم النبي
عليه السلام ذلك منها لان الحكم في الآية كونها من شعائر الله وهذا
لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك وقوله صلى
الله عليه وسلم ابد وايماء الله به لا يدل على ان بدايته تعاموجة
لبدايتكم لكن تقدمه في الآية لا يخلو من مصطلح مصالحة كالتعظيم
او الاهمية او غيرها ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما

21
وانما الوجوب كما عرفت في الحقيقة بالنسبة اليه عليه السلام بما لاح له من
وجوب غير متلوق بالنسبة اليها بقوله عليه السلام ابدء وانما ابداء الله به فان
قلت اذ لم يثبت وجوب الترتيب في السعي بالاية فمن اين ثبت اصل وجوب
السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال
في الجواب عنه ان قوله تعافلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف
بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف
بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صميمين يعبدونهما وعلى هذا يكون ثبوت اصل
وجوب السعي بالقرآن وثبوت وجوب الترتيب فيه بالحديث وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بـ
قوع الواحدة عنده والثالث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
غير المدخول بها يعني لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثالث عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله فزعم البعض ان هذا اي ما ذكر من وقوع الواحدة عنده والثالث
عندهما مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحمل كالوذكر بالفاء او ثم وعندها للمقارنة فيقع الثالث دفعة كما
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وهذا اي ما زعم البعض من كون
الاختلاف بوقوع الواحدة عنده والثالث عندهما راجعا الى ان الواو عنده للترتيب
وعندها للمقارنة ومبين عليه باطل بل الاختلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق
الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك يعني ان الاختلاف
المذكور راجع الى ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل

فيها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة في الادواة الى الاولى فيكون
تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد الاولى والثانية واذا كان
تعليق الاجزى بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها على سبيل
التعاقب دون الاجتماع فان المعلق بالشرط كالمبخر عند الشرط اي عند وجود
الشرط وفي المبحر يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للتالي والثالث اي وفي المبحر
تبيين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظورة
تنزل عند الاخلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كثر الشرط فان
الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزى 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 التعاقب في الوقوع وعندهما يقع
جملة اي يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق
انما هو في ازمة التعليق لاني ازمة التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم
لاني صيرورته طلاقا لا في صيرورة اللفظ تطبيقا عند وجود الشرط كما اذا
كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند
الشرط يقع الثلاث كذا ههنا يعني ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يوجب
تشليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي
الكاملة اي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق الشرط مذكور فيجب تقديره
في كل من الاخيرين اي من قوله وطالق وطالق فيصير قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات

مرات فعند وجود الدخول يقع الثلث فكذا ههنا أي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لان المقدم كالمفوض والحاصل انه
اذا ذكره بالواو والتفريق انما هو في ازمته التعليق لا في ازمته التطبيق
اذ الترتيب في التكلم لا في صيرورة هذا اللفظ تطبيقا بخلاف ما اذا
ذكره بالهاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد
واحدة فانه صريح في تفريق ازمته الوقوع وان قدم الاجزئية اي ان قال
غير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئية المتوقعة دفعة
لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع فان قيل اذا تزوج
اي فضولي امسين بغير اذن مولاهما ثم اعتقها المولى معاصم نكاحها وبكلا
من منفصلين عطف على قوله معا اي واعتقها المولى بكلا من منفصلين بان
يقول مثلا اعتقت هذه ويسكت ثم يقول للاخري اعتقت هذه او بحرف
العطف اي او واعتقها المولى بحرف العطف بان يقول اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية لان نكاح الامة لا يجوز على احررة وانما قيد بغير
اذن مولاهما اذ لو كان باذن مولاهما نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتاق
لانه لا يتحقق نكاح الامة على احررة فانهما في وقت نفوذ نكاحها
امتان بخلاف ما اذا كان بغير اذنه فانه يتحقق نكاح الامة على احررة
لان الثانية امة عند نفوذ نكاح الاولى باعتاقها في علمه للترتيب
اي جعلتم الواو للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا يبطل نكاح الثانية اذ لا

يجوز الجمع بين الاختيارين فان اجازها معا بان يقول اجزت نكاحيها او اجازها
بحرف العطف بان يقول اجزت نكاح هذه وهذه كما بطلا اي نكاح هذه ونكاح
هذه فعملته اي جعلتم الواو ههنا للقران حيث جعلتم العطف بالواو
منزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا لا يقال هذا دليل
على جعل الواو مطلق الجمع لا للمقارنة اذ الدلالة في مثل جاءني الرجلان
على المقارنة لا نأقول نعم الا في الانشاءات فان الحكم فيها ثبت كالمعا
حتى لو قال اعتقتهما ثبت الحكم لهما معا وعدم الدلالة على المقارنة
في الجمع بلفظ واحد في الاخبار لا يوجب عدم الدلالة على المقارنة في
الجمع بلفظ واحد في الانشاء فجعل العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ
واحد ههنا دليل على جعله للقران لا مطلق الجمع مع انكم اثبتتم ان الواو مطلق
الجمع وليس هذا الا التناقض حيث نفيت ما اثبتتم واثبتتم ما نفيت وذلك
باطل جدا وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا
مال له سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك
الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب
العناية ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل ولو لم يكن
في مرض الموت وقد يتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثله لم يعتق
كله لانه لا يخرج من الثلث فان اقر متصلا بان يقول اعتق ابي في مرض موته
هذا وهذا وهذا من غير فصل بالسكوت بين ذلك عتق من كل ثلثه وان اقر
منفصل بان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث
لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث فان المفروض
تساوي قيم العبيد فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت يعتق كله لانه

وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه عتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن
لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فقد عطفه على الثاني و
موجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث الثاني والاول فيعتق ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع عن عتق نصف الثاني وكل الاول فجماعته اي جعلت الواو ههنا
ايضا للقران حيث جعلت العطف بالواو فيما اذا اقر متصلا بمنزلة اجمع
بلفظ واحد مثل قوله اعتقهم اي معا اذ لو لم يكن للقران بل كان للترتيب
كان كفا في مسألة السكوت والاقترار منفصلا فلم يكن الثابت عتق
ثلث كل واحد من العبيد بل كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث قلنا
اما الاول فلانه لم يعتق الاول لم يتبق الثانية محلا ليتوقف اي لم يتبق
محلا لتوقف النكاح فان نكاح الامة لا يجوز على احره بل بطل توقف نكاح
الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح
التدارك باعتاقها لقوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لا يتكلم
بعد لصيرورتها حرة واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره
اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء يعني لاوله وهما اي في الثاني
والثالث وهما مسئلتا نكاح الاختين واعتاق ثلث كل من العبيد كذلك اي آخر
الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان
نكاح الاولى لعدم جواز اجمع بين الاختين في النكاح فيكون اخره مغيرا
لاوله واما في الاقرار بالاعتاق فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق
كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من
الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام فيتغير الاول عند اي خيفة
رحمة الله من العتق الى الرق لامن البراة الى الشغل لانه يجب عليه السعاية

والمستسفي مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما من
البراءة إلى الشغل لا من العتق إلى الرق لأنه بدون آخر الكلام عتق مجانا
لأنه يخرج من الثلث وبعد اعتناق الآخرين لم يبق إلا ثلث الثلث و
وجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيرانما يؤثر إذا كان متصلا فلذا لا يثبت
فيها إذا وقع الاعتناق أو الإجازة متفرقا متلخيا مع سكوت بخلاف الامتنان
فإن آخر الكلام لا يغير أوله في مسألة الامتنان لأنه إذا قال اعتقت هذه
هذه فاعتناق الثانية لا يغير اعتناق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره
وأما في مسألة الاختيار فآخر الكلام يغير أوله فيتوقف أوله على آخره
وهذا هو الفرق بين المسئلتين واختلاف بينهما بأن يطل نكاح الامة الثانية
في مسألة الامتنان ونكاح الاختيار في مسألة الاختيار بعد اشتراكهما
في الصورة حيث كانت كل واحدة منهما جملة فعلية انشائية مشتملة
على عطف المفرد على المفرد بالواو وقد تدخل أي الواو بين الجملتين كما تد
خل بين المفردين والجمل المتعاطفة بالواو وإن وقعت في موضع خبر مبتدأ
أو جواز لشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والآخر
فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها إذا بدون الواو يحتمل الخروج
عن الأول والاضراب وأما الزيادة على ذلك أي على حصول مضمونها من
اعتبار بعض قيود الأولى في الثانية وبالعكس فموضوعة إلى القرائن
والواو لا توجهها ولا تدل عليها فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة ولو كانت الواو موجهة للمشاركة
بين الجملتين فالواجب أن تطلق الثانية ثلثا كالأولى وإنما يجب هي
أي المشاركة إذا افتقر الآخر أي آخر الكلام إلى الأول أي إلى أوله هذا حكم

حكم في مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت
 طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المثل في الثاني فيشارك
 الاول اي يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه ان يعين ما تم
 لا بتقدير مثله اي مثل ما تم لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
 ان لم يمنع الاتحاد اي ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول متحد في المعطوف
 والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كتنكر ارقوله
 ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثالث عند اي حنيقة رحمه الله
 هذا بخلاف التكرار لانه يمكن ان يتعلق الاجز به المتكثرة بشرط متحد بقوله
 طالق وطالق وطالق يتعلق بقوله ان دخلت الدار بعينه لا بتقدير شرط آخر
 مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا
 لعدم امتناع اتحاد ما تم به الاول فلا يصير نحو قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق وطالق وطالق في غير المدخول بها كقوله ان دخلت الدار فانت
 طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما قال ابو يوسف
 ومحمد رحمه الله فلا يقع الثالث ههنا عند جد وبتقديره اي بتقدير
 مثله هذا عطف على قوله بعينه ان جعل قوله لا بتقدير مثله مطلقا عليه
 او على قوله لا بتقدير مثله ان جعل تأكيدا له ان امتنع اي الاتحاد نحو
 جاءني زيد وعمر ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمر وبناء على ان مجيء
 زيد عرض قائم بزيد فلا يجوز ان يكون بعينه قائما بعمر لان العرض الواحد
 لا يقوم بالمحلين جدا فيقدر المثل في الثاني لتوضيح هذا المعنى فيشارك الاول
 بتقدير مثل ما تم به والمجيء متحد مفهوما متعديا خارجا بخلاف دخول
 الدار فانه متحد مفهوما خارجا فلذا يقدّر المثل ههنا لا ههنا وبمعهم اوجبوا

وطالق

الشركة في عطف الجمل ايضا اي كما في عطف المفردات حتى قالوا ان القرآن
 في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة على
 الصبي كما لا يجب الصلوة عليه كان هذا الحكم بناء على وجوب كون الخطاب
 مخاطبا لمن متحدث فعدم كون الصبي مخاطبا بالصلوة يدل على عدم كونه مخاطبا
 بالزكاة فلا يجب الزكاة على الصبي كالصلوة لما بيننا من القران في النظم لكن
 يقال عدم وجوب الزكاة عليه للقران في النظم بل لعدم اهليته لها لانها
 اي الزكاة عبادة محضة لكونها احدا ركان الدين ولا تامة زكي يجعل المال
 خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير الى الفقيه ليكون كفاية من الله ولا بد في
 العبادة المحضة من نية وعزيمة فمن عليه الاداء او من له نيابة عنه با
 اختياره وهذا مفقود في الصبي لعدم وصوله الى حد البلوغ فلا يكون من اهل
 العبادات المحضة بخلاف العبادات الغير المحضة كصدقة الفطر والفقير
 واخراج ما فيها من معنى الطهونة فانه من اهلها والقابل بوجوب الزكاة عليه
 الصبي يقول ان الخطاب بالصلوة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل
 خففهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة اذ هي
 عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما
هو القجره عن الاداء نظر الى ولا عجز عن اداء المالتات لانها تتأدي بالناس
والاجواب عنه انه لا بد في الثانية من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي وهذا اي ايجاب الشركة في الجمل
 فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى يعني
 ان الشركة بين الجمله المعطوفة والمعطوفة عليها لا تثبت الا عند
 افتقار المعطوفة الى المعطوفة عليها ولما اتجه عليه ان يقال ان قوله وعبي

وعبيدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبيدي حر جملة تامة في
مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا تتعلق بالشرط بل تكون جملة مستأنفة
معطوفة على مجموع الشرط و اجزاء لا على اجزاء وتعلقها بالشرط وعطفها
على اجزاء يدل على ان الشركة بين المعطوفة والمعطوفة عليها تثبت مطلقا
اجاب عنه بقوله ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبيدي حر تتعلق
العنف بالشرط ايضا اي كالطلاق لان الاصل في الواو الشركة وهذه اي
الشركة انما تثبت ههنا اذا عطف اي العنف على اجزاء وهو الطلاق
لا على الشرط وهو دخول الدار فهذه الجملة اي وعبيدي حر وان كانت تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها لكنها في قوة المفرد وحكما لا فتقار فعطف على اجزاء
لا على المجموع لان مناسبتها اجزاء في الاسمية ترجح عطفها على اجزاء
لا على المجموع واذا عطف على اجزاء تكون في قوة المفرد لان اجزاء بعض
الجملة الشرطية فيكون الواو على اصلها وهو الشركة وعطف الاسمية على
مثلها واما الوعطف على المجموع فلا يكون الواو على اصلها بل مجرد النسق
والترتيب ويكون عطف الاسمية على الشرطية على انه لا بد ان يحمل
الواو على اصلها ما امكن بان يكون المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه حقيقة
كما في المفرد او حكما كما في الجملة الممكن اعتبارها في قوة المفرد واما اذا لم يمكن
حملها على اصلها فلا تحمل على اصلها كما اذا كان المعطوف جملة لا تكون في
قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها نحو قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب في التكلم بخلاف وضرتك طالق يرجع
الى قوله يتعلق العنف بالشرط يعني لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق لا يتعلق طلاق الضرة بالشرط فان اظهر ان خبر ههنا اي في قوله وضرتك طالق

مع تحقق قرينة الحذف دليل على عدم المشاركة في الجزاء أي على عدم المشاركة
بينها في الجزاءية والتعلق بالشروط ويكون العطف على المجموع جذا وأن أمكن
على الجزاء بناء على المناسبة في الاسميتة لكن اظهار الخبر يرتجح العطف
على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان العطف على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك
بدون طالق ولهذا أي ولاجل كون مناسبة قوله وعبارته لقوله فانت طالق في
الاسميتة موجبة لعطفه عليه وكون اظهار الخبر في قوله وضرتك طالق
موجباً لعطفه على المجموع جعلنا قوله نع ولا نقبلوا اللهم شهادة ابد
معطوفا على الجزاء أي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو اجلداي على
قوله فاجلدوا فانه جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بهما الآية
والقضات وهذه المناسبة دليل على المشاركة فيعطف عليه جذا لا على
قوله نعم والذين يرمون الحج على ان عدم قبول الشهادة صالح لكونه جزاء للقذف
وحده فان الانسان يتالم برده كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم
بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما حقق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم
انه خذ في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا
انه ضم اليه الايلام الحسني وهو الضرب لكال الزجر وعمومه جميع الناس
فان منهم من لا يترجى بالايلام باطنا وهو رد الكلام وعدم قبول الشهادة
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم وواقع في النفس
ما فيه من الايضاح بعد الابهام كما في قوله نعم الم نشرح لك صدرك لا قوله
واولئك هم الفاسقون عطف على قوله قوله نعم ولا تقبلوا الحج أي ولم نجعل
قوله نعم واولئك هم الفاسقون معطوفا على قوله فاجلدوا فانه جملة
اخبارية والآية ليسوا مخاطبين بهذا الخطاب لان اتصافهم بالفسق ادائما

دائما ليس مما يقام ابتداء بولاية الامام واجزاء ما يقام ابتداء بولاية فلا يصلح
للجزاء وعدم المناسبة دليل على عدم المشاركة فلا نجعله عطفاً عليه بل جعلناه
عطفاً على قوله والذين يرمون الى مناسبة ما في كونها جملتين اخباريتين استيتين
وثمره هذا ان قوله تع الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره
وان القائم هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا على ما سيأتي في آخر فصل
الاستثناء الفاء للتعقيب فلها تدخل في اجزائه لان الاجزاء يكون عقيب الشرط
بلا تراخ وفصل فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرطان
تدخل اي المرأة على الترتيب من غير تراخ وفصل وقد تدخل اي الفاء على
المعلول لانه يعقب العلة نحو جاء الشتاء فتأهب وهي بالحقيقة جواب
شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في
الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه هذا على وجه التسامح
نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل من الافعال الحكية الا فعل واحد وهو
السقي والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبته في خلقه والارواء
انما يحصل بعد شربه بقدر الرمي لا بعد مجرد السقي ولهذا صح ان يقال سقاه
فما رواه فلا يرد ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوم
هما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف
تصور اتحادها وعينيتها في الوجود ونحو لن يجزي ولد والد الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حتمي فالفاء ههنا مجرد التاخر
بالمعلولية لا بالزمان وهذا اشارة الى ان المعلول كما يكون بلا واسطة كذلك
يكون بواسطة فبالشراء يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشر

الاشبات الملاك والاعتاق لازالته فلا يكون العتق للشرعي واشترائه الا الله
يصح ايضا فنه اليه اي اضافة العتق الى الشرعي وجعله موجبا له لكون الشرعي
موجبا للملك الموجب للعتق وهو معلول للملك بلا واسطة وللشرعي بوا
سطه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا لانه
كالفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بخلاف قوله هو حر بدون الفاء فانه لا يكون قبولا
بل يحتمل ان يكون رد الايجاب بثبوت الحرية قبله ولو قال لحياتك ايكفي في هذا
الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه مع الفاء فقطع فاداه هو لا يكفيه يضمن
لانه مقتضى الشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه فيصير كما قال ان لفاني فاقطعه
فاقطع بخلاف قوله اقطع بدون الفاء لانه اذن مطلق فلا يكون القطع
موجبا للضمان وقد تدخل اي الفاء على العلل نحو ابشر فقد اتاك الفوت ونظيره
اذا الى الفاء فانت حر يعتق في الحال لانه معنى فانت حر لا أنك حر وكذا انزل
فانت آمن يعني ان الاصل دخول الفاء على المعلوم لانه يعقب العلة وخلاف
الاصل دخولها على العلة كما يجمل الواردة بعد الامر والنهي فان دخولها
عليها مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعد سببا لما قبلها لكن لما
كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبها اياه لزم التوقف
وتحقيق التعقيب ههنا والاولى ان يقال انما تدخل على العلة والاسباب
لانه ذكر المعلوم والمسبب يقتضي ذكر علته وسببه فهذا الاعتبار يتصور
تعقيب العلة المعلوم والسبب المسبب والمقصود بالاشيان على هذا
المنوال ودخول الفاء على العلة والسبب مع انه خلاف الاصل الاشعار
بالتحقق في الجملة لانه تحقق المعلوم والمسبب يدل على تحقق العلة

العلة والسبب واعلم ان الفاء في هذه المواضع تؤدي معنى ان المكسورة
 الدالة على التحقيق فان سيئت التحقيق فوارن بين اعبد ربك فالعبادة
 حق له واعبد ربك ان العبادة حق له كما اشترنا انفا فافهم **ثم** للترتيب مع
 التراخي وهو اي التراخي راجع الى التكلم عند اي عند اي حنيضة رحمه الله
 اي يكون عند في التكلم فيكون في الحكم ايضا لان ثم لمطلق التراخي فينصرف الى
 الكامل وهو ما فيهما جميعا وايضا دخلت ثم على اللفظ وهي كلمة التراخي
 فيظهر اثرها فيه ايضا وايضا ان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممنوع
 في الاخبار والانشاء والى الحكم عند اي يكون عند اي يوسف ومحمد
 رحمهما الله في الحكم فقط لا في التكلم لان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل
 منفصلا ولاصته للعطف مع الانفصال والجواب عنه ان الاحكام لا
 تراخي عن التكلم فلما كان الحكم مترخيا تقديرا كما في التعليق فان قوله ان
 دخلت الدار فانت طالق بمنزلة قوله عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
 في الحال تكلم بالطلاق بل يصير تكلم بالطلاق عند الدخول تقدير افكانه قال
 عنده انت طالق فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
 فعند هاتين علقن جميعا وينزلن مرتبا اي على التراخي فان كانت اي المرأة
 متخولا بها يقع الثالث لمصادفتها المحل وان لم تكن اي المرأة مدخولا بها
 تقع الثالث واحدة اي يقع الاول لمصادفة المحل ولا يقع الثاني والثالث
 لعدم مصادفتها المحل فانه لم يبق بواسطة وقوع الاول ولذا اي يقع
 الثالث عند كونها مدخولا بها واحدة عند كونها غير مدخول بها ان
 قدم الشرط يعني لا فرق عند هاتين تقديم الجزاء وتقديم الشرط فالواقع
 في المدخول بها هو الثالث وفي غير المدخول بها هو الواحدة سواء قدم الجزاء

وقال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار وقدم الشرط وقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق وعنده في غير المدخول بها يعني
ان قدم الجزاء لكن اهل عن ذكر هذا القيد بناء على دلالة قوله وان قدم
الشرط فيما بعد عليه فانه يدل على ان البحث السابق المفهوم من قوله وعنده
الى انما هو في تقديم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه وان
وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التفسير الاتصال بين اول
الكلام وآخره ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي
في التكلم صار كل منهما كلاما منفصلا عن الآخر فكانه قال أنت طالق وسكت
فيقع الاول في الحال مصادفته المحل ويلفوا الباقي الى الثاني والثالث لعدم المحل
اي لعدم مصادفتهما المحل فانه لم يبق بواسطة وقوع الاول وان قدم الشرط
تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط فيكون كانه قال
ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط وقوع الطلاق عند وجود الشرط ان
ملكها ثانيا وانما كان قوله ثم طالق بمنزلة قوله وانت طالق مع تقدير
الواو والمبتداء لان ثم يتضمن معنى اجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي اجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف
واثبات المشاركة في المبتداء فينتج تقدير الواو والمبتداء جدا ولما التعلق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولا يكفي فيه الاتصال
صورة كالهنا او معنى كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق
فكما لا يتعلق فيه الثاني والثالث الشرط لعدم كفاية الاتصال المعنوي فقط
فكذلك لا يتعلق ههنا اي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق

ثم طالق لعدم كفاية الاتصال الصوري فقط ولذا وقع الثاني في الحال لفظ الثالث
وفي المدخول بها يعني ان قدم الجزء وانما لم يذكره لدلالة قوله وان قدم فيها
بعد عليه كما ذكر آنفاً فإنه يدل على كون البحث السابق عليه في تقديم الجزء
نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لمصادفهما المحل وعدم تعلقهما بالشرط
فيكون كأنه قال انت طالق ثم طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
فلما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فيقع الاول والثاني وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول به لقربه به ونزل الباقي اي يقع
الثاني والثالث في الحال لعدم تعلقهما به فيكون كأنه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وطالق فلما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً
فيتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني والثالث في الحال والحاصل ان الواقع عنده في
غير المدخول بها سواء قدم الجزء او الشرط هو الواحد وفي المدخول بها هو الاثنان
وهما يوافقانه في الاول من وجه دون وجه حيث يقولان بوقوع الواحد وتعلق
الجميع بالشرط ويخالفانه في الثاني من كل وجه حيث يقولان بوقوع الثالث وتعلق
الجميع بالشرط هذا بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير
تعرض لثباته او نفيه ما لم ينضم اليه لفظ لافانه اذا انضم اليه صار نصاً
في نفي الاول نحو جاءني زيد بل عمر فلا يجعل في حكم المسكوت مطلقاً لوقوع
التعرض لنفيه فيكون بمنزلة ما جاءني زيد بل عمر واثبات ما بعد على سبيل
التدراك ومعنى التدراك على تفسير الاعراض بهذا ان الاخبار بالكلام الاول ما
كان ينبغي ان يقع لانه اي الكلام الاول باطل وغلط وفسره بعضهم بانه الرجوع
عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدراك لما وقع اولا من اللفظ فعلى هذا لا
يكون معنى التدراك ان الاخبار بالكلام الاول ما كان ينبغي ان يقع بل ان الكلام

الاول باطل وغلط وباجمله وقوع كلمة بل في كلام الله تعالى يكون للاختلاف في كلام
آخر من غير رجوع وابطال ما لم يكن وقوعها على حكاية نحو جاني زيد بل
غير. فلهذا قال زفر رحمه الله تفريع على ان بل للاعراض عما قبله اي لكونه
للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له على الف بل الفان يجب ثلاثة آلاف
الظاهر وجوبها مطلقا اعني سواء اتحد جنس المال او اختلف لانه لا يملك
ابطال الاول والرجوع عنه بمجيعه في حكم المسكوت عنه على ما هو متفق
بل لقوله انت طالق واحدة بل تنسب تطلق ثلثا يعني اتفاقا اي قوله له على
الف بل الفان بمنزلة قوله انت طالق واحدة بل تنسب في لزوم الثلاثة و
عدم ملك ابطال الاول والاعراض عنه فكما يجب هنا وقوع ثلثه تطلقا
فكذا يجب ههنا ثبوت ثلاثة آلاف قلنا في جوابه الاخبار بحتم التدارك
يعني ان قوله له على الف بل الفان اقرارا والاقرار اخبارا لا اخبار بحتم
التدارك وهذا التدارك بكلمة بل في الاعداد في العرف يراد به نفى انفراد
اي افراد الاول وهو ما اقرب به او لا لا نفى اصله نحو سني ستون بل سعون
يراد زيادة العشرة عرفا فقط للتدارك ونفي انفراد السنين فقط فيكون
كانه قال او لا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله
وقال بل مع ذلك الالف الف آخر فكما ان الواجب ههنا الفان فكذلك ان
الواجب في قوله له على الف بل الفان الفان لا ثلاثة الالف لكن هذا اذا
اتحد جنس المال واما اذا اختلف مثل له على الف درهم بل الفان ثوب فيجب
ثلاثة الالف وحاصله ان ما ذكره من لزوم الثلاثة مسلم عند اختلاف
الجنس دون اتحاده فقوله له على الف بل الفان بمنزلة قوله له على
الف ليس معه غيره بل مع ذلك الالف الف آخر لانه يحتمل التدارك

التدراك ايضا لا بمنزلة قوله انت طالق واحدة بل شئتين لانه انشاء
والانشاء لا يحتمل التدراك ولا يجوز قياسه عليه لما بينهما من الفرقان
وعدم المناسبة والى هذا اشار بقوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اى التدراك اذ المراد بالتدراك تدراك الكذب فقلنا بناء على
عدم احتمال الانشاء للكذب والتدراك يقع الواحدة اذا قال ذلك اى اذا
قال انت طالق واحدة بل شئتين لغير المدخول بها لانه اذا قال ذلك لها
طلقت واحدة ولا يمكن تدراكه وابطاله لكونه انشاء ولا يبقى المحل بواسطة
وقوع الواحدة الاولى فلا يقع الثنتان لعدم مصادفتيها المحل لكون المرءة
غير مدخول بها فالواقع واحدة لا غير بخلاف التعليق اى بخلاف ما اذا قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل شئتين فانه يقع
الثلت عند وجود الشرط لانه قصد ابطال الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط
وافراد الثانية بالشرط مقام الاول اى تعليق الثانية به منفردا غير منضم الى الاول
ولا يملك الاول اى ابطال الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط لانه يمين واليمين
لا يقع قبل وجود المعلق به وهو الشرط ويملك الثانية اى افراد الثانية بشرط آخر
فتعلق اى الثانية وهو شئتين بشرط آخر فاجتمع تعليقا واحدهما تعليق الوا
حدة بالشرط المذكور والثانية تعليق الشئتين بالشرط المقدم المماثل للمذكور
فيكون كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت
طالق شئتين والى هذا اشار بقوله فصار كما قال لا بل انت طالق شئتين
ان دخلت الدار فاذا وجد الشرط وقع الثلت دون الواحدة فقط بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانية بواسطة الاول كما
قلنا في بحث حرف الواو اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار

فانت طالق وطالق فانه يقع الواحدة لا ^{الاول} لفظ عطف مع تقرير الاول فتعلق
الثاني بالشرط المذكور بعينه بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب فيقع الاول بمصادفته المحل ولما لم يبق المحل بواسطة وقوع
الاول لا يقع الثاني والثالث لعدم مصادفتها المحل كما ذكرنا في بحث من
الواو والحاصل انه اذا كان العطف على الجراء بالواو تعلق الثاني بعينه الشرط
المذكور بواسطة الاول ويكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى
المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة
بل تعلق الثاني بمثل الشرط المذكور لا بعينه ويكون بمنزلة التصريح بتكرير
الشرط فيقع الثالث بالدخول مرة واحدة فكانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق مشتيين لكن للاستدراك اي
وفسره المحققون من النجاة بدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق نحو ما
جاء في زيد لكن عمرو اذا توهم الخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على ما علم
وملازمة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو
والفرق بينهما ان الاول المقصر لافراد والثاني لقصر القلب وبالحيلة وضع لكن
للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد يعني اذا عطف به المفرد فهو لا
يحتمل نفي ما بعده يجب ان يكون ما بعده مثبتا فيجب ان يكون ما قبله
منفيا لتحصل المغايرة بينهما ويتحقق الاستدراك على ما هو اصل وضعه وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها يعني ان عطف بها الجملة
فهو يحتمل اثبات ما بعدها فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل نفي ما بعدها فيكون
ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلام سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا
يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا متلفيين

١١٧
مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم ينجي او لا نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضره هي بخلاف بل ذكر النجاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد
النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لاجتياز تختص لا بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في
معنى الاعراض ففي ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم
هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل لا اخبار واحد وليس في لكن اعراض
عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات فان
اقر لزيد بعد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل يعني قوله لكن
لعمرو بقوله ما كان لي قط فلهو اي فالعبد لعمرو وان فصل فلهو اي فالعبد للمقر
لان النفي يعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما ان يكون تكذيبا للمقر
وردا لاقتراره اي تكذيبا للمقر ووردا لاقتراره والى هذا قصد بقوله فيكون
اي النفي ردا الى المقر وهذا الاحتمال هو الظاهر من الكلام والثاني ما اشار اليه
بقوله ويمكن ان لا يكون اي النفي وهو قوله ما كان لي قط تكذيبا للمقر ووردا
للاقتراره اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقرانه
لزيد فقال زيد العبد وان كان في يدي ز ما ناو كان معروفا بانته الى واشتهر انه
ملك لي لكنه كان في الحقيقة ملكا لعمرو ولم يكن ملكا لي قط فقوله اي فيصير
قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي في كونه تكذيبا للمقر ووردا لاقتراره وهو
الظاهر من الكلام فيتوقف اي ذلك النفي وهو قوله ما كان لي قط عليه اي على
قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير انما يصح موصولا فاذا صح مو
صولا ثبت النفي عن نفسه وهو موجب قوله ما كان لي قط والاثبات لعمرو
وهو موجب قولك لكن لعمرو معا لا من اخيا لان النفي على تقدير التراخي في الثبوت

يصير رد الاقرار ولا يثبت الملك لعدم مجرد الاخبار لان الحكم لا يثبت بشهادة
الواحد فقط وعلى هذا اي ما ذكر من توقف قوله ما كانت لي قط على قوله لكن
لعدم بشرط الوصل وثبوت موجبها معا لا متراخيا قالوا في المقضي له بدار بالبينة
اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمر وانها له وحده
عمر فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها
لزيد بكلام متصل وقال زيد باع بكر الدار مني او وهبني بعد القضاء اي
صدق له زيد في اقراره وكذبته في قوله ما كانت لي قط ففي هذه الصورة قالوا
ان الدار لزيد وعلى بكر المقضي له القيمة اي قيمة الدار للمقضي عليه اي لعدم المقضي
عليه لانه اي بكر المقضي له اذا وصل الاستدراك وهو قوله لكنها لزيد بالنفي وهو
قوله ما كانت لي قط وهو اي النفي بيان تغير له اي للاستدراك فكانه اي بكر
المقضي له تكلم بها اي بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبها اي موجب النفي
والاستدراك وهو اي موجبها النفي اي نفي الملك عن نفسه وثبوت ملك
زيد اي ثبوت الملك لزيد معا وانما احتج الى اثبات موجبها معا لانه لو حكم
بالنفي او لا ينتقض القضاء ويصير الملك لعدم المقضي عليه فالاستدراك يكون
اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لاخر فلا يصح لانه لا يثبت ملكه الاخر
بمجرد الاخبار لان الحكم لا يثبت بشهادة الواحد فاحاصل ان المقارنة
الكلامية تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المفترحي
كانت كليهما كلام واحد فلا يفصل بعضه عن البعض في حق الحكم فيثبت حكمها
معا لا متراخيا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك
النفي فيثبت اي ملك المقضي عليه بعد موجبي الكلامين اشارة الى الدليل
على وجوب قيمت الدار لعدم المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما

ثبوت

ما كانت لي قط نفى للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء
 ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لغيره المقضي
 عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لغيره لازم لنفي الملك
 عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر
 عن نفى عنه وعمامه فكما ان اثبات الملك متأخر عن نفى الملك عن نفسه
 فكذلك متأخر عن ثبوت الملك لزيد فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما
 لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع فلا يكون
 حجة على الغير والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع
 فيكون حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لغيره وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن
 قيمتها ولهذا قال فيكون حجة عليه لا على زيد فيضمن القيمة وقوله ثم
 ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله عطف على اول البحث وهو قوله
 لكن للاستدراك اي ان انتظم الكلام وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعده
 لكن تدارك ما قبله فان صلح يحمل على التدارك والاى وان لم يصلح ما بعده
 تدارك ما قبله فهو كلام متناف والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام
 ما امكن نحو ذلك على الف قرص فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح
 الوصل اي وصل لكن غصب بقوله لا على انه ايقوله لا نفى السبب لا الواجب
 اذا اخطأ انما وقع في السبب لا الواجب فنفي القرض وهو السبب لوقوع
 الخطأ فيه واثبت الغصب تدارك كاله فانسق الكلام فيحمل على التدارك
 جدا لا على الاستيناف قطعاً بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بما
 يلة فقال اي مولاها لا اجيز النكاح لكن اجيزه بما تيسر ينفسخ النكاح وجعل
 لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تيسر يعني لا يتسق الكلام في

هذه المسئلة فلا يحمل على التدارك بل على الاستيناف لانه نفى اجازة النكاح
عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين فاذا حمل على الاستيناف يكون
قوله لكن اجيزه بمائتين كلاما مستأنفا فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان وانما
يكون متسقا لو قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قوله
المهر لا في اصل النكاح فيحمل على التدارك جدا ولا حد الشك في فان كانا مفرجين فيزيد
ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما لا
للسك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من الحمل وهو الاخبار يعني ذهب
كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا
يعلم احد الشك في على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للسك اذ لا افهام مع الشك وانما يحصل الشك من حمل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان المجاني
احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لشكك السامع لفرض انه في ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام وبالحيلة الاخبار بالبره لا يخالو عن غرض الا ان المتبادر منه الى
الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اول الشك ولم يريدوا به الا
ان المتبادر الى الذهن عند الاطلاق هو الشك فلا يكون وضع اول الشك ولا
يتوجه الرد المذكور جدا وما ذكر لتوجيهه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير
تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للشك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه
بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء
فانه اى او حينئذ كان في الانشاء يكون للتخيير يعني ان الانشاء لا يحتمل الشك
لانه لا ثبات للكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او لا باحة او التوبة او
نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كناية عن الكفارة اى كما في قوله تعالى كفارة

١٠٩
ته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكرم باحد هذه الامور
والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع
في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاثبات بواحد في
التخيير يجب وج ان كان الاصل فيه المخطر ويثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا وذلك يمتنع الجمع ويجب الاختصار على الواحد
لانه الامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحدكم في خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة فقله هذا حرا وهذا انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية
بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل
هذا الكلام بطريق الاختضاء تصحى المدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا اخبار حقيقة ولغة على ما سيصرح به فاجب التخيير بان
يوقع العتق في ايتهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايتهما شاء انشاء لان
الاجاب الاول انشاء وانما نزل في مبرم لا في معين فلا يمكن اثباته في عين
ما اوجبهم والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في احكام الانشاء حتى
يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع العتق في ايتهما شاء واخبار لغة عطف
على قوله انشاء شرعا ولكونه اخبار لغة بوجوب الشك ويكون اخبارا بالجهول
فعليه بيانه واظهار ما في الواقع فيكون بيانه اظهار الواقع لانشاء فيجبر
عليه اي على البيان والحاصل انه لما كان لا بد فيه من البيان وتعيين احدهما
وكان له شبه الانشاء وشبه الاخبار كان مشروطا بصلاحية المحل عند
البيان من حيث انه انشاء حتى لو مات احدهما فقال اردت الميت لا يصح
ومشروطا بالجهول على البيان من حيث انه اخبار لان الجبر انما هو في الاخبار

دون الانشاء فانه لو اقر بالجهول يجبر على البيان وهذا اشارة الى كونه انشاء
شريعيا واخبار لغة ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله
وكانت هذا وهذا ايها تصرف صحيح يعني استحسانا لا قياسا اذ القياس
ان لا يصح هذا التوكيل لجهالة المأمور لكن يصح استحسانا فوجه الاستحسان
ان هذه الجهالة مستدركة فتكمل فيما هو مبني على التوسع كالتوكيل مثلا
فاذا صح هذا التوكيل استحسانا صح تصرف ايهاا كان استحسانا حتى لو باع
احدا الوكيلين صح ولم يكن للأخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل
فللهذا اي لكونه او في الانشاء للتخير اوجب البعض يعني مالك ومن تبعه
التخير اي كون الامام مختارا في العقوبات في كل انواع قطع الطريق اي في كل
نوع من انواعه بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا يعني قال ان او ههنا على حقيقة لا مكان العمل بها وعدم قيام
دليل المجاز ولا قطع الطريق جنائية واحدة في ذاته فيكون الامام مختارا في
العقوبات في حق كل قاطع طريق وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنائية و
هي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف او جزاء مما
يردد بازدياد الجنائية وينتقض بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد
مقابلة اغلظ الجنائية باخف الجزاء ومقابلة اخف الجنائية باغلظ الجزاء فلا
يجوز العمل بالتخير الظاهر من الآية فونتجت اجملة المذكورة في معرض الجزاء
على انواع الجنائية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فجزاء
القتل القتل وجزاء القتل والاخذ القتل او الصلب وجزاء الاخذ القطع وجزاء
التخويف النفي اي الحبس الدائم والمراد من التخويف ان يأتي قطاع الطريق على
التجار ويحاربهم ويكولون مغلوبين على انه ورد في الحديث بيانه على هذا

هذا المثال يعني روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع اي
عاهدا بابرده على ان لا يعينه ولا يعينه يعين عليه فجاوا اناس يريدون الا
سلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده و
رجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك ولفظ من يهنا
عام يتناول الواحد والجماعة اما الواحد فظاهر واما الجماعة فالمعنى ان كل جماعة
قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء الملقا
بل
لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزي عليه جزاء ما صدر عنه
وان اخذ وقتل فعند اي حنيفة رحمه الله انشاء قطع ثم قتل او صلب و
ان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد يعني قوله
من قتل واخذ المال حملة ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه
الحالة بحيث لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالات بالصلب بحيث
لا يجوز فيها غيره بل ثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القتل ثم
القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجنا
تحتل الاتحاد من حيث انها قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث
انها وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وعند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث ولهذا
اي ولكون واحد الشئيين قال اي ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في قوله
هذا حرا وهذا لعبد ود الله بته اي مثنى اليهما انه اي كلامه هذا باطل اي
لغو لا يثبت به شيء لان وضعه اي وضع لفظ او لاحدها اي لاحد الشئيين
الذي هو اعم من كل منهما على التعيين وهو اي الاعم يجب صدقه على

الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للعنف لان
الداية ليست بمحل للرق الذي هو عجز حكيم شرع جزاء على الكفر فلا تكون محلا
للعنف فيلغو كلامه وانما الصالح له الواحد المعين الذي هو العبد فلا يصلح
الواحد الاعم للعنف هنا اصلا ويبطل كلامه ولا يثبت به شيء جدا وقال
ابو حنيفة رحمه الله يحتمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعد
اي قال لما تعدى العمل بالحقيقة يعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد
المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والواحد المعين من محتملات الكلام ولو
قال لعبيك الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني بالاول والثالث بالاول ويحتمل
ان يكون معناه احدهما حر وهذا او هذا حر او هذان والاول اولى لوجهين احدهما
ان يكون المقدّر مثل الملفوظ لان تقديره احدهما حر وهذا حر والثاني ان لا
يكون الثالث وهو قوله وهذا مغير لما قبله ولا يتوقف اول الكلام عليه بخلاف
ما في المعنى الثاني فانه لا يكون المقدّر مثل الملفوظ لان تقديره هذا حر او هذان
حران فيكون المقدّر متشبهة والملفوظ مفرد فيخالفه من جهة اللفظ وايضا
يكون الثالث مغير لما قبله فيتوقف الاول عليه فاذا كان المحتمل على المعنى الاول
اولى منه على الثاني يعتق الثالث في الحال ويختار في الاول ليس بانه قال احدهما
حر وهذا فيعين ايتها شاء وذلك لان سوق الكلام لا يجاب العنف في احدهما
الاولى وتشرىك الثالث فيما سبق للكلام فصار بمنزلة قوله احدهما حر
وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام كاحد المذكورين بالتعيين
فيلزم عتق الاثنين قطعا احدهما الثالث والثاني المعين من الاول ليس وانما
في هذا حر او هذان فاللزم اما عتق الاول وعتق الاخيرين لان الخيار ههنا
بين الاول والاخيرين فايتهما عتق للعنف فيلزم عتقه وانما كان الخيار بينهما

بينها لأن الجمع بين الثاني والثالث بالواو بمنزلة الجمع بينهما بالالف فاذا كان
منزلة قوله هذا محرر وهذا فلا خفاء أن الخيار بين الأول والآخرين ولا
يعتق أحدهم أصلا من غير تعيين جذاً فالثابت عنقه بعد التعيين أما
الأول والآخران فيكون على الأول واحد وعلى الثاني اثنين وإذا استعمل
أو في النفي خبر كان أو انشاء يعنى النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه لأن أو لا أحد الا من من غير تعيين وانتفاء الواحد منهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع نحو ولا تطع منهم أنما وكفوراى لا هذا ولا ذاك
يعنى لا تطع أحداً منهما لأن تقديره لا تطع أحداً منهما فيكون أى أحداً منهما
تكررة في موضع النفي أى في سياق النفي فيعم كل واحد منهما وكذا ما جاء في زيد
أو غيره أى ما جاء في أحد منهما فيكون تكررة في سياق النفي فيعم كل واحد منهما
ولفظ أحد قد يكون اسماً للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهى تارة منقلبة
عن الواو وجمعه أحاد وقد يكون اسماً لمن يصاح أن يخاطب يستوي فيه
المذكور والمؤنث والمثنى والمجموع وهى تارة أصلية وهى فى معنى العموم ولا
يستعمل فى الإيجاب بدون كل أصلا والفرق بين المعنى الأول والثاني أن الأول
يعم ذوي العقول وغيرهم والثاني يخص ذوي العقول ولا يتناول غيرهم فان قال
لا أفعل هذا وهذا يحنت بفعل أحدهما وإذا قال هذا وهذا يحنت بفعل
لا أحدهما أى لا بفعل أحدهما لأن المراد بالمجموع فيكون المحلوف عليه عدم
فعلها لا عدم فعل أحدهما فيحنت بفعل المجموع لا بفعل أحدهما وفى هذا التفرع
إشارة إلى الرد على من زعم أن أو فى الآية بمعنى الواحد وحاصله أن الواو
للجمع ونفى المجموع بخلاف أو فانه لا أحدهما ونفى كل واحد منهما والمنفى فى الآية
كل واحد منهما دون المجموع وأو فيها ليس بمعنى الواحد وجذا وقوله إلا أن يدل

الدليل على ان المراد احدهما استثناء من قوله لا احدهما فالضابط انه ان قامت قرينة
حالية في الواو على انه لا احدهما وشمول النفي اذا استعمل في النفي كما اذا حلف لا يتركب
الزنا واكل مال اليتيم فان حرمة كل منهما قرينة حالية تدل على ان الواو لشمول
النفي وسلب الحكم عن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه او مقالية كما اذا
اتي بلا الزائدة المذكورة لتأكيد النفي نحو ما جاءني زيد ولا عمر فالواو يكون
لشمول النفي والا فهو لنفي الشمول وان قامت قرينة حالية في الواو على انه لا احدهما
ونفي الشمول اذا استعمل في النفي كما اذا قال لا يتناول اكل السمك او شرب
اللين فان النفي عن جميعها قرينة حالية تدل على ان الواو لنفي الشمول او مقالية
كما اذا اتى بلا الزائدة المذكورة للنفي نحو ما جاءني زيد ولا عمر فالواو يكون لنفي
الشمول والا فهو لشمول النفي والضابط الذي ذكره المصنف في قوله بان لا يكون
للاجتماع تأثير في المنع بمعنى ان كان للاجتماع تأثير في المنع فالعدم الشمول والا
فالشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكتم هذا وهذا فهو لنفي الجمعية
مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع قبل الحلف ومثله كثير جدا وقد يكون او للاباحة
نحو جالس لس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التحخير ان المراد فيه احدهما
فلا يملك الجمع بينهما بخلاف اباحت فله ان يجالس كلا الفريقين لا خفاء في ان
مثل الفعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما
وسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تحخييرا والمصنف فسر
التحخير في التوضيح بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلوعني منع الجمع او الخلو
في الاتيان بالامور به وهذا مختص بصورة الامر ولا يقدح فيه جواز الجمع
في التحخير باعتبار الاباحة الاصلية كما في خصال الكفارة ولا جواز الخلو
في الاباحة كما اذا حلف لا يكتم الا زيدا وعمر فان الاستثناء من الخطر للاباحة

١١٥
للإباحة فلولم يكلم احدا منهما لم يحسنت ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايتهما
اي الاباحه او التخيير فعلى هذا اي على انه يعرف بدلالة الحال ان المراد ايتهما
قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمها لانه الاستثناء من الخط
اباحه وقد يستعار او حتى اذا وقع بعد مضارع منصوب ولم يكن قبله مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعد كقوله يع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في
عكسهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبيخهم او تعذيبهم وكقولك لا لزمك
او تعطيني حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي
وقت اعطاء الحق كما اذا قلت لا لزمك حتى تعطيني فصار او مستعار الى غاية
احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود
الاخر كالمفتيا يرتفع بالغاية اي كما ان المفتيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها
لهذا ذهب النحاة الى ان اوهذه بمعنى الى لانه الفعل الاول ممتدا الى وقوع الثاني
او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني
فعنده ينقطع امتداده فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب فانه
دخل الاولى او لا حنث وان دخل الثانية او لا بر يعني كان او ههنا بمعنى حتى اذا
ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية او لا بر في ريمه **حتى** للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان غير جزو منه او جزءا منه
والى هذا اشار بقوله نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وحتى هذه جارة فالكثرة النحاة
على ان ما بعدها داخل في حكم ما قبلها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما الفصل
نحو جاء العسكر حتى الامير او اخس نحو جاء الحجاج حتى المشاة وقد يدخل على جملة

مبتدأة فاجملة اما فعلية واما اسمية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غصبان
جواب الشرط محذوف اي فيها ونعت والمعنى ضربت غصبا بالقضية ونعت القضية
والا اي وان لم يذكر الخبر يقتضى من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها
بالرفع اي مأكول والحاصل ان حتى اذا دخلت الاسماء فهي للغاية سواء كانت
جارية بمعنى الى او كي او عاطفة بمعنى الى دون كي يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعم
او ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف
بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف
جزأ من المعطوف عليه افضل واخص فلا يجوز جاء الرجال حتى همد وان يكون الحكم
مما ينقض شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود اذ قد يتعلق الحكم بالمعطوف او لا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم
او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة في صورة
النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي المجازة ولا
يجب ان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها بل كما يجوز ان يكون جزءا يجوز ان يكون
غير جزء والمراد اخر جزء وغيره لكن لا مطلقا الغير بل ما يلا في آخر جزء وان دخل
الافعال يعني اذا دخلت حتى على الافعال فهي قد تكون للغاية وقد تكون المجزئة
السببية والمجازة وقد تكون محض العطف اي التشريك من غير اعتبار غائية
وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن فان احتمل الصدر اي صدر
الكلام وهو ما قبل حتى الامتداد والآخر اي آخر الكلام وهو ما بعدها لا
الانتهاء اليه اي انتهائ الصدر الممتد الى ذلك الآخر وانقطاعه عنه فللغاية
اي فيحمل على الغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا فان القتال والمنع
عن دخول بيت الغير يحتمل الامتداد وقبول الجزية والاستئذان يصلح منتهى له

١١٢
له وجعل حتى هذه داخله على الفعل انما هو بالنظر الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام
والآخرة داخله حقيقة على الاسم لان الفعل منصوب باضمار ان والآخر
اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهااء اليه فان صلح اي
الصدر لان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون اي بعد حتى
معنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومبته يكون مقصودا
منه بمنزلة الغاية من المعنى انما هو اسلمت حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة
فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الشيات
عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له لان الاسلام حين دخول الجنة
الكثير وقوى والاى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فللعطف اي فتح
للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة هذا اي ما ذكر الى هنا اذا
وقعت حتى في غير المحلوف عليه فاذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف
البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه
بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه
المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك والى اربعة
ذلك في الفروع اشهر بقوله فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصبح حراً
ان اقلع اي كف عن الضرب قبل الصباح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة
فان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصباح المضروب يصلح منتهى
له فلو اقلع عن الضرب قبل الصباح عند عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية
المذكورة وان قال عبدي حر ان لم آتاك حتى تغدني فانه فلم يغده لم يحتمل
لان قوله حتى تغدني لا يصلح للانتهااء بل هو دافع الى الاتيان ويصلح سبباً
والجزء والغذاء جزاء فحتمل عليه اي حتى في مثل هذه الصورة للسببية دون

الغاية لأن آخر الكلام اعني التفدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو دال
الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع
قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدى اليه وانقطاعه به
كالصحيح للضرب فمجموع احتمال الصدى الامتداد والآخر لانتهاء اليه
متنف هنا والاتيان يصلح سببا للتفدية لانه احسان بدني يصلح
سببا للاحسان المائي والتفدية صالحة للمجازاة عن الاحسان فيحمل
على السببية جدا والامتداد او عدمه وقد يعتبر في كفا في قوله فحاشي
تسنا تسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى
يكون النفي مسلطا على الفعل المغيي بالغاية ولا يعتبر الامتداد فيه كما في
هذه الامثلة فان اليمين هنا لا تحمل دون المنع والتعويل على القرابين
الدالة على اعتبار الامتداد او عدمه في النفي او في نفس الفعل ولو قال
عبدى حر ان لم آتاك حتى اتفدى عندك فللعطف اي فحتى هذه للعطف
المحضر لتفدى الغاية والسببية اما الغاية فلان آخر الكلام اعني التفدي
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو دال على الاتيان واما السببية والمجازاة
فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله وان صلح سببا له ومفضيا اليه
كالاتيان الى التفدي والاسلام الى دخول الجنة اذ المجازاة هي المكافاة ولا
معنى لمكافاته نفسه والى هذا اشار بقوله لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار اي قوله ان لم آتاك حتى تفدى عندك كقوله ان لم آتاك فانفدى عندك يعني
كان حتى في مثل هذه الصورة بمعنى الفاء لما بين التعقيب والغاية من المناسبة
الظاهرة لعدم التراخي في شئ منها حتى اذا اتى وتفدى عنده عقيب الاتيان
من غير تراخ برأى حصل البر والافلاحي لو لم يأت بظنير واتى ولم يفتد

ولم يتقدوا واتى وتقدى متراجيا حنت وليس لهذا اى لكون حتى للعطف المعنى نظير
 فى كلام العرب بل اخترعوه استعارة يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف
 من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمر ولكن الفقهاء
 استعاروها معنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب من غير تراخ
 اذ الغاية لا تتراخى عن المفتاح **وفاجر** الباء للدلالة على وهو تعليق الشئ با
 بالشئ وايصاله مثل مررت بزيد اى الصفت مرورك بمكان يلا بسبه زيد
 والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله
 تجئت وقوله فتدخل على الوسائل كالاثمان تفريع على كونها للاستعانة اى فلكونها
 للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان
 المقصود الاصل من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك فى البيع والتمن وسيلة
 اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
 بها الى المقاصد بمشركة الآلات فان قال بيعت هذا العبد بكم من المحنطة يكون
 بيعا والكثرة ثمانية فى الذمت حالا وفى بيعت كرا من المحنطة بهذا العبد يكون
 سلما ويهيى العبد راس المال اى ثمن الكرا سلما فيه حتى يترط التاجيل وقبض
 راس المال فى المجلس ونحو ذلك واليه اشار بقوله فى راعى شرايطه ولا يجري
 الاستبدال فى الكرا قبل القبض بخلاف الاول اى البيع فانه يجوز التصرف فى الكرا
 قبل القبض بالاستبدال فى صورة البيع كايثر الاثمان لان الكرا هنا ثمن فيجوز
 التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان والمبيع فى صورة
 البيع حاضر والتمن غير حاضر كما يدل عليه الاشارة وتكثير الكرا فى صورة السلم
 بالعكس وقوله فان قال لا يخرج الا باذننى يجب لكل خروج اذن تفريع على كونها
 للدلالة وانما اخره لما فيه من مزيد بسط وانما يجب لكل خروج اذن لان معناه

بالعبد يعنى وان قال
 بيعت كرا من المحنطة

الأخروجه ملصقا بأذني وهو استثناء مفرغ فيجب الإقتضى له مستثنى منه
 عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروجا ملصقا بأذني والكثرة
 في سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض وهو الخروج الملصق بالأذن بقي ما عداه
 في حكم النفي وهو الخروج الغير الملصق بالأذن فيكون هذا من قبيل لا اكل الاطلا
 لأن المقصود المحذوف كما المذكور وقد اتفق جمهور الاصوليين على ان المعنى
 انما هو في المصدر المذكور والمقدر في سياق النفي دون المدلول عليه بالفعل
 نحو لا اكل فانه ليس بعام كما سيأتي في باب المقضي وفي الا ان اذن لا
 اي وان قال لا يخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد
 للخروج اولا ولا يثبت في الخروج بغير اذن ثانيا وذلك لان حقيقة
 الاستثناء متعذرة اذ ان اذن بمعنى الاذن لان مع الفعل بمعنى المصدر
 والاذن ليس من جنس الخروج فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين
 الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لا مستند المغيا بيان لانتهاء
 كما ان الاستثناء قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل من
 اخرج لبعض ما يتناول له المصدر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج
 ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عند ذلك وقد عارض هذا الوجه اذ المجاز
 وجه آخر وهو الحمل على حقيقة الاستثناء فان المصدر قد يقع حيث السطر
 الكلام تقول آتاك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا يخرج
 وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا
 يثبت في الخروج بغير اذن ثانيا على الوجه الاول ويثبت على الثاني لان
 الثابت في ذلك الخروج على الاول عدم اثبت وعلى الثاني اثبت والثابت
 لا يزول بالشك والثابت قبل المعارضة هو ثابت بعدها على ما هو عليه

عليه وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحاريط بيدي يتعدى الى المحل
 فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل
 تقديره الصقوها برؤسكم واعلم ان الباء حرف مخصوص بالآلة وقد
 تدخل في المحل ايضا تشبيها بالآلة فالمقصود عند دخولها في الآلة هو
 المحل نحو مسحت الحاريط بيدي فالمسح هو اللمس بباطن الكف واليد
 الآلة المسح والممسوح وهو الحاريط محل الفعل والمحل هو المقصود دون الصاق
 الفعل والآلة فيشترط فيه استيعاب الفعل والمعتبر في الآلة ما يحصل
 به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب والمقصود عند دخولها في المحل هو
 الصاق الفعل والاثبات وصف الصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود
 الاثبات صفة الصاق والمحل وسيلة اليه فالمعتبر قدر ما يحصل به
 المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب كما لا يشترط في الآلة لانه غير
 مقصود ايضا نحو وامسحوا برؤسكم فالمقصود الصاق فعل المسح
 بالراس وهو حاصل ببعض الرأس فيكون التبعية مستفاد من هذا
 اي من ان المقصود عند دخول الباء في المحل هو الصاق الفعل والمحل وسيلة
 اليه لا من الوضع واللغة كما توهم ولهذا اي ولاجل ان المقصود الصاق
 الفعل دون المحل قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل
 للاستيعاب وغيره واداة قد ظهر بهذا ان المراد التبعية فالتا فعي اعتبر
 في المقدار المفروض في المسح اقل ما يطلق عليه اسم المسح وذهب ابو حنيفة
 رحمه الله الى ان المراد بعض مقدس بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية
 وهو الربع علي للاستعلاء ويراد به الوجوب اي لفظ على موضوع للاستعلاء
 ويراد به الايجاب والاولى عند اهل الشرع فصار فيها حقيقة شرعية

وفي الاستعلاء حقيقة لغوية لأن الذين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل أي لفظ
على الشرط أي في معنى يفهم منه كون ما بعده شرطاً لما قبله نحو يأبى عليك
على أن لا يشركن بالله شيئاً أي بشرط عدم الاشتراك وكونه للشرط بمنزلة
الحقيقة عند الفقهاء لأنه في أصل الوضع للالتزام والجزاء لازم للشرط
وهو أي لفظ على في المعاوضات المحضة أي الخالية عن معنى الإسقاط كالبيع
والإجارة وهذا القيد احتراز عن التي ليست بمحضة وخالية عن معنى الإسقاط
بل هي مشتملة عليه كالطلاق على مال يعني أن لم يكن أحد المعنيين في
المعاوضة ضمة إسقاطاً كالبيع والتمن في البيع مثلاً فالمعاوضة محضة وإن
كان إسقاطاً كالسقاط الزوج حق التصرف عن نفسه وقد أقر المرأة في الطلاق
على مال مثلاً فالمعاوضة غير محضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً لا للشرط وقوله
لأن الزوم أي لزوم الجزاء للشرط يناسب الالتصاق بأن الشيء متى لزم شيئاً
التصق به بيان لعلاقة المجاز وإنما يراد به المجاز وهو معنى الباء أي
الالتصاق دون الحقيقة وهو الشرط لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا
يمكن في المعاوضات المحضة لا تقبل الشرط حتى لا تنصرف قماراً فإذا قال بعت مثلاً
هذا العبد على ألف مثلاً فمعناه بألف أي فلفظ على متعارف مع الباء
تصحيحاً للكلام حتى لا ينفو وكذا في الطلاق عندها أي وكما كان لفظ على في
المعاوضات المحضة بمعنى الباء كذلك كان في الطلاق بمعنى الباء عند أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
كان يخط لها الرجوع قبل قبول الزوج ولفظ على يحتمل معنى الباء فيحمل عليه
بدلالة الحال وعند أي عند أبي حنيفة رحمه الله للشرط لا بمعنى الباء عملاً
بأصله وحقيقته فإن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي دون المجاز

المجازية والمأصل أنه إذا دخل في المعاوضات المحضة يكون معنى الباء عند الأئمة
الثلاثة اتفاقا وإذا دخل في الطلاق يكون بمعنى الباء عندها وللشرط عنده ففي
طلقني ثلثا على الف أي فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
لا يجب ثلث الالف عنده أي لا يجب شيء من الف عندنا في حنيفة رحمه الله لأنه
للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشرط ولا أن ثبوت الشرط و
الشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف الشرط على الشرط من غير عكس فلو انقسم
أجزاء الشرط على أجزاء الشرط ولم تقدم جزء من الشرط على الشرط فلا يتحقق
المعاقبة فيه فكما يمنع تقدم كل الشرط على الشرط فكذلك يمنع تقدم جزئه
عليه لأن الشرط كما هو شرط لكل كذلك شرط للجزء فكما لا يتحقق المعاقبة
عند تقدم الكل فكذلك لا يتحقق عند تقدم الجزء ويجب عندهما أي
وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله يجب ثلث الالف لأنه بمعنى الباء عندهما
فيكون الف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض لأن ثبوت
العوض مع العوض بطريق المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل
جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتفانيقين وإذا قالت
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف اتفاقا لأن الباء للمعا
وضة والمقابلة فيثبت التوزيع **أما من** فقد مر مسائلها في فصل العام في
قوله من شئت من عبيدي فهي قد تكون في للبيين أو التبويض المحققون
على أن أصلها ابتداء الغاية والموافق راجعة اليها والمراد بالغاية في قولهم من
لا ابتداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لا اسم الجزء على الكل
إذا الغاية هي النهاية وليس ابتداء وانتهاء **إلى** لا انتهاء الغاية فصلى الكلام
أي ما قبل إلى أن أحمله أي لا انتهاء إلى الغاية وظاهر أي فيحمل إلى على انتهاء

الغاية لانه ظاهر ولا وجه للعدول عن الظاهر من غير ضرورة ولا اى وان لم
يحتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
فذلك اى يتعلق بذلك المحذوف ويكون لا انتهاء الى الغاية انجوبعت الى شهر
اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال واليه اشار بقوله يتأجل الثمن فاذ الصدد
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لا لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعث مؤجلا الثمن الى شهر مثلا وان لم يمكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام عليه يحتمل على تأخير صدر الكلام اى يكون الى ح لتأخير
صدر الكلام ان احتمله اى ان احتمل الصدد التأخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التنجيز والتأخير يقع اى الطلاق عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله
يقع فى الحال اى لو قال انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز والتأخير فذلك
والا يقع بعد مضي شهر صرفا للجل الى الايقاع احرازاً عن الالفاء وعند زفر
يقع فى الحال لان التأجيل او التوقيف صفة لموجود فلا بد من الوجود فى
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله فيبطل قوله الى شهر واختلغا
فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمل احكام ام والمحققون
من النجاة على انها لا تنفذ الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه
بل كل من يارجع الى الدليل ويدور مع القرينة لفضية حاصلة من نفس
لفظ المقيا او الغاية كانت تلك القرينة لتناول المقيا او كون الغاية من جنسه
او حاله حاصلة من غير اللفظ كافتحار المتكلم او تحسره ونحو ذلك من القرائن
الخارجية وذلك لان الى للنهاية فجاز ان تقع على اول احد وان تتوغل فى
المكان لكن يمنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعد شئ لم يتم غاية
وفصل المصنف بقوله ثم الغاية ان كانت غايت قبل تكلمه اى قبل تكلم المتكلم

١١٧
التكلم يعني في الواقع انخوبعت هذا البستان من هذا الحايطة الى ذاك واكملت
السمة الى رأسها لا تدخل الى الغاية تحت المغنياء يعني ان كانت غاية في الواقع
قبل التكلم ودخول الى عليها فهي لا تدخل في حكم المغنياء سواء تناولها المغنياء نحو اكملت
السمة الى رأسها ولا انخوبعت هذا البستان الى هذا الحايطة وان لم تكن غاية
قبل تكلمه بل كانت غاية بعد تكلمه ودخول الى عليها فصدر الكلام ان لم
يتناولها فهي ملدة الحكم فذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول نحو اتقوا
الصيام الى الليل فانه الصبر وهو الصيام لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون
ذكر الغاية ح ملدة الحكم اليها فيمتد اليها وينتهي بالوصول اليها فقوله وان لم تكن
شروط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة
الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزأؤها قوله فذلك وقوله فهي ملدة
الحكم اعراضا لاجزاء فانه يلزم ان يكون قوله فذلك وقوله فهي ملدة الحكم اعراضا
جواب شرط محذوف وان تناول اي صدر الكلام الغاية كتناول اليد المرفوعة في قوله
يد ويد يكم الى المرافق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي يكون ذكرها لاسقاط ما
وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل الى الغاية تحت المغنياء وحاصل هذا التفصيل
عدم الدخول مطلقا على تقدير كون الغاية غاية في الواقع قبل التكلم وعدم الد
خول ايضا عند عدم التناول والدخول عند التناول على تقدير عدم كونها
غاية في الواقع قبل التكلم وقوله والنحويين في الى اربعة مذاهب دليل على ما
اختاره من التفصيل والتقدير الاول بناء على المذهب الثلاثة الاول
مشمول على الاشارة الى الثاني صريحا والاول والثالث التراما والتقدير
الثاني بناء على المذهب الرابع واشارة اليه المذهب الاول الدخول الامحاز
اي دخول الغاية تحت المغنياء بطريق الحقيقة وعدم دخولها تحتها بطريق المجاز

مطلقا والمذهب الثاني عكسه أي عدم دخول الغاية تحت المغيبا بطريق الحقيقة
ودخولها تحتها بطريق المجاز مطلقا والمذهب الثالث الاشتراك أي اشتراك
دخول الغاية تحت المغيبا وعدم دخولها تحتها في كونها بطريق الحقيقة
مطلقا والمذهب الرابع الدخول كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
أي عدم الدخول أن لم يكن أي ما بعدها من جنس ما قبلها أي دخول الغاية
تحت المغيبا أن كان متناولا لها وعدم دخولها تحتها أن لم يكن متناولا لها
ولذا قال وما ذكرنا في الليل من عدم تناول المغيبا للغاية حيث قال فصدر الكلام
أن لم يتناولها والمرافق أي وما ذكرنا في المرافق من تناول المغيبا للغاية حيث قال
وإن تناولنا سب هذا الرابع يعني أن الاختلاف فيما ذكرناه ههنا وما ذكره المحقق
في المذهب الرابع إنما هو بحسب العبارة فقط لا بحسب المعنى فإنها بحسب المعنى
متحدان ومعناها واحد لا متعدد واختلاف العبارة لا ينافي اتحاد المعنى والاختار
هو المذهب الرابع لأنه مذهب المحققين وإنما اقتصر المصنف على اعتبار
الدليل من نفس اللفظ وهو تناول المغيبا للغاية وكونها من جنسه وعدمه
لأن الأدلة الخارجية غير مضبوطة وأن كان كون تناوله وعدمه دليل على
الدخول وعدمه على سبيل الظهور لا على سبيل القطع بناء على ثبوت عدم الدخول
عند التناول والدخول عند عدم التناول لوجود دليل أقوى من الأدلة الخارجية
فالعمل بالدليل الأقوى وأن كان من الأدلة الخارجية أقوى من العمل بالدليل
الضعيف وأن كان من الأدلة اللفظية والاقتصار على اعتبار الدليل من نفس اللفظ
لا يوجب الاقتصار على كون الدليل من نفس اللفظ بل الدليل كما يكون من نفس
اللفظ كذلك يكون من الخارج ولما كان كل من المذهب الثلاثة الأول مخالفا للمذهب
المختار حيث اعتبر دلالة كلمة إلى على الدخول فقط في المذهب الأول وعلى عدم

١١٨
عدم الدخول فقط في المذهب الثاني وعليها جميعا في المذهب الثالث ولم يعتبر دلا
لنها على شيء منها في المذهب المختار كان ضعيفا ولم يؤخذ به في العمل بل اخذ
بل مذهب المختار لان الاخذ به عمل بنتيجة المذهب الثلاثة الا قول لان
تعارض الاولين اوجب الشك في الدخول وعدمه مطلقا فالراجح للثبوت بالشك

في الاول هو الدخول على تقدير التناول فلا يثبت الدخول على تقدير عدم التناول
بالشك والراجح للثبوت بالشك في الثاني هو عدم الدخول على تقدير عدم التناول

ولا يثبت عدم الدخول على تقدير التناول بالشك وايضا ان الاشتراك في الثالث

اوجب الشك فالراجح للثبوت في الدخول بطريق الحقيقة مطلقا هو الدخول

على تقدير التناول وفي عدمه هو عدم الدخول على تقدير عدم التناول فلا يثبت

الدخول على تقدير عدم التناول بالشك في ذلك ولا عدم الدخول على تقدير

التناول في هذا فاذا كان الراجح هو الدخول على تقدير التناول في المذهب الاول

والثالث من وجه وعدم الدخول على تقدير عدم التناول في المذهب الثاني و

الثالث من وجه ايضا فيختار هذا الراجح ويجعل مذهب اربعة من غير ان يعتبر فيه

دلالة كلمة الى على ما سوي انتهاء الغاية من الدخول وعدمه بل كل منها يكون را

جعا الى الدليل ودايرا مع القرينة لفظية او غير لفظية فيكون الاخذ به عملا

بالنتيجة والحق لعل ان يكون المذهب عند التحويين في كلمة الى على ما ذكره المصنف

احمالا وتفصيلا اربعة لخمسة بان يكون المذهب الرابع غير المذهب المختار

عند المحققين منهم وبعض الشارحين المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا

كلام علمائنا المتقدمين قالوا بناء على عدم دخول الغاية تحت المفاهيم مطلقا

هي اي الغاية في قوله تع وايدىكم الى المرافق وهي المرافق غاية للاسقاط لا للفصل

فلا تدخل تحته اي تحت الاسقاط بل تدخل تحت الفصل لان اليد اسم

للمجموع من الرند الى الابطوط غسل اليد الى المرافق ليس غسل المجموع لا تغسل البعض
وكون غسل البعض غسل البعض المجموع محال فلا يكون المرافق غاية لغسل المجموع
لعدم تحققه بل للاسقاط فانه يفهم تناول الغسل الى الابطوط على تقدير عدم ذكرها
فيكون المفهوم منها سقوط غسل ما وراءها الى الابطوط فالساقط هو غسل البعض
الذي يلي الابطوط فاذا كانت غاية للاسقاط الغسل عن هذا البعض لا للغسل لا تدخل
تحت الاسقاط بل تخرج عن تحته وتدخل تحت الغسل فيجب غسلها في الوضوء
واعلم ان المختار عند اكثر الايمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد
كلمة الى وهم متفقون في وجوب غسلها فيه ويختلفون في الى فان بعضهم ذهب
الى انها بمعنى مع وهو المنقول عن الشافعية كما في قوله تع ولا تأكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فيها على الدخول او عدمه
فجعل ما بعدها اخلا في وجوب الغسل اخذ بالاحتياط او لكون غسل اليد لا
يتم الا بغسله لتشابك عظمي الذراع والعضد وتداخلها او لكونه مجتمعا
وقد بينه النبي عليه السلام بادارته الماء على مرافقه وبعضهم الى انها غاية
للاسقاط ثم اختلفوا في تفسير كونها غاية للاسقاط فقال بعضهم معناه ان
صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كتناول اليد للمرافق لكونها اسما للمجموع
الى الابطوط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا ممد الحكم اليها لان الامتداد
حاصل لكون الغاية مما يتناولها الصمد فيكون قوله تع الى المرافق متعلقا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لا لاجل اسقاط المرافق عن حكم الغسل بل لاجل اسقاط
ما وراء المرافق عن حكم الغسل فلا تدخل تحت الاسقاط بل تدخل تحت الغسل
وقال بعضهم معناه ان قوله الى المرافق غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مقطعين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتدخل تحت

١١٩
تحت الفل والحاصل أنها على كلا المعنيين داخله تحت الفل لكنها على الأول
غاية للفل ومتعلقة به لأجل المعنى المذكور وعلى الثاني غاية للأسقاط و
متعلقة به والمعنى الأول وجه لكون الجار والمجرور متعلقا بالمذكور دون
المقدر وظاهره فإن قال له على من درهم إلى عشرة يدخل الأول أي الغاية
لأولى وهي الواحد الأول من العشرة للضرورة لأنه جزء مما فوقه وثبوته
يستلزم ثبوته لأن ثبوت الكل بدون ثبوت الجزء محال لا الأخر أي ولا
تدخل الغاية الثانية وهي العشرة أي الواحد الآخر وهو العاشر عند أي حنيفة
رحمه الله لأن مطلق الدرهم لا يتناول العاشر لأن ما يتناول له الواحد
الحقيقي أو الاعتباري كالمجموع المركب من الأحاد العشرة مثلا والعاشر
ليس واحدا حقيقيا ولا اعتباريا بل من أجزاء الواحد الاعتباري فذكر الغاية
لملتحكم الوجوب فلا تدخل تحت الحكم بل ينقطع الحكم بها وينتهي عندها
فيجب تسعة وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله يدخل الغايتان الأول
والعاشر لأن هذه الغاية غير قائمة إذا لا وجود للعاشر الأول وجود تسعة
قبله ولا وجود للأول لا وجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا
ثابتين وذلك بالوجوب فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا يدخل الغاية
ثابتين عملا بموجب اللغة فيجب ثمانية وقد حاجه الأصمعي في ذلك فقال
ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أيكون ابن
تسع فتخير زفر رحمه الله ويدخل الغاية في الخيار أي باع على أنه بالخيار
إلى عند يدخل الغدر في الخيار ويثبت الخيار في الغدر عند أي عند أبي
حنيفة رحمه الله لأن الخيار يتناول الغدر وما وراءه فيكون قوله إلى عند
لأسقاط ما وراءه وكذلك في الأجل واليمين في رواية الحسن عنه أي عن

ابي حنيفة رحمه الله وقوله ما ذكرنا في المرافق متعلق بجميع اى بدخول الغاية
في الخيار والاجل واليمين جميعا لا بدخولها في الاجل واليمين فقط على ما يتوهم
من قوله وكذلك وحاصله ان الخيار في قوله بعث على انه بالخيار وعدم طلب
الثمن في قوله بعث ولا اطلب الثمن وعدم التكلم في الاكلم زيدا مثلا يتناول
الغدور رمضان وماوراءهما فذكر الغاية بان يقول بعث على انه بالخيار
الى الغدور بعث ولا اطلب الثمن الى رمضان ولا اكلم زيدا الى رمضان يكون
لاسقاط ماوراءها لامتد الحكم اليها كما ان ذكر المرافق يكون لاسقاط ماوراءها
لامتد الحكم اليها فيدخل الغدور في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم
كما يدخل كل المرافق في الغل وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يدخل عملا
بما هو الاصل في كلمة الى والخلاف على رواية الحسن انما هو في آجال اليمين فقط حيث
يدخل الغاية فيها عند في روايته عنه ولا تدخل عندها وانما في آجال البيوع و
الديون فلا خلاف بينهم فان الغاية لا تدخل فيها بالاتفاق كما في الاجارات وفي
رواية في الحسن لا تدخل الغاية في آجال اليمين ايضا عند اتفاقا قال الامام الشيخ
وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد اى التناول
الى ماوراءها حتى تدخل فيها بناء على انها للاسقاط لامتد الحكم وكذا في آجال اليمين
لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها وانما وقع المصنف في الجمع بين الاجل واليمين
في دخول الغاية فيها في رواية الحسن عنه مع ان الواقع في روايته دخولها في اليمين
فقط لا تباعه لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جميع
اجل ويمين بطريق العطف على الآجال على ان يكون المراد آجال البيوع والديون لا
آجال الايمان وهو خطأ والصواب وفي الآجال في الايمان على ان يكون في الايمان
في الآجال لا عطف عليها ويكون المراد آجال الايمان في اللطف بان يشمل المجرور

وربها على ما قبلها اسما لا مكانيا وزمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار
ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة او تشبيهها مثل زيد في نعمة
والدار في يده وانحو ذلك والفرق ثابت بين اثباته واضماره انوصيت هذه
السنه يقتضي الكل لان الطرف صار بمنزلة المفعول به حيث صار معمولا
للفعل ومنصوبا به فيقتضي الاستيعاب كالمفعول فانه يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه لا بدليل بخلاف صحت في هذه السنه فانه لا يقتضي الكل بل يصدق
بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الطرف قد يكون اوسع فلهذا
اي فلاجل ما ذكر من ان اضمار حرف في يقتضي الكل واثباته لا يقتضيه في انت طالق
غدا يقع اي الطلاق في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغدا وفي انت
طالق في الغد ان نوي آخر النهار يصح ويصدق ديانة وقضاء لكونه محتملا
للفظ ولو نوي في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء لعدم
كونه محتملا له بل جزءا من محتمله لكن اذا لم ينو شيئا في انت طالق في الغد كان
الجزء الاول اولى من الجزء الآخر سبقه مع عدم المزاحم ولو قال انت طالق
في الدار فطلق حالا اي في الحال لان المكان لا يصلح مختصا للطلاق لا امتناع
ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا
فيكون تعليقا الا ان ينوي انت طالق في دخولك الدار يحذف المضاف وهو
الدخول واستعمال المحل وهو الدار في الحال وهو الدخول فيستعلق به اي يكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصداق موضع
الزمان وهو شايع في اللغة وقد يستعار اي حرف في المقارنة بين الشئين
لما بين الطرف والمطرف من المقارنات المخصوصة ان لم يصلح طرفا نحو انت
طالق في دخولك الدار فيصير معنى الشرط ضرورة ان مقارنته الشئ بالشئ

تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع بانك طالق
في مشيئة الله تع تبرع على كون في عند استعارته بمعنى الشرط يعني فان
كان المجزوء به مما يصح تعليق الطلاق به بان يكون مما يصح وصفه بالوجود وضده
صار معلقا كالمشيئة والارادة والاذن المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون
انت طالق في مشيئة الله او في ارادة الله او في اذن الله تعليقاً بمنزلة انت طالق
انشاء الله او ارادة الله او اذن الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
وان لم يكن المجزوء به مما يصح تعليق الطلاق به بان لم يكن مما يصح وصفه بالوجود وضده
لا يصير معلقا كالعلم المتعلق بجميع الممكنات فلا يكون انت طالق في علم الله
تعليقاً بمنزلة انت طالق ان علم الله اذ لا يصح ذلك ويقع في الحال فينت
طالق في علم الله كما يقع في الحال في انت طالق ان علم الله لانه يراد به
اي بعلم المعلوم ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت
في جملة معلوماته اذ لو لم يكن واقعاً لم يكن هذا المعنى في معلوم والاظهر
انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تع وههنا
فوائد اوردها في حواشيها على التلويح فراجعها اسماء الظروف عقيب
بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية
مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
مع واحدة وكذا يقع ثنتان ان قال للمدخول بها انت طالق واحدة مع
واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولاً لما وقع قبل الثاني
لم يبق محلاً للثاني وثنيتان اي يقع ثنتان لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة لان ههنا ايقاع الثانية وتقديمها

١٥١
بها وليس في وسعه ايقاعها مقدما على الاولى الواقعة في الحال بل ايقاعها
مقارنا لها كما اذا قال واحدة معها واحدة فيثبت من قصد ما كان في وسعه
فتقعان معا **وبعد** على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
بعد واحدة يقع ثنتان لان ثمة ايقاع الثانية وتقدمها وليس في وسعه
تقدمها اي ايقاعها مقدما على الاولى الواقعة في الحال بل ايقاعها مقارنا لها
كما اذا قال واحدة مع واحدة فيثبت من قصد ما كان في وسعه فتقعان معا
فيقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة معها بعد واحدة يقع واحدة
لان الطلاق المذكور اولا لما وقع اولا اي قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وانما
يقتد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع
الجمع لانها لا تبين بالاولى والاصل في هذه المسائل شيان الاول ان
الظرف اذا قيد بالاضافة الى الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يقيد بها كان
صفة لما قبله فاذا قلت جاءني زيد قبل عمر واقتضى سبق زيد واذا قلت
جاءني زيد قبله عمر واقتضى سبق عمر والثاني ان ايقاع الطلاق في الماضي
ايقاع في الحال لان الواقع في الماضي واقع في الحال الا انه لا يمكن الان الا
ايقاع في الحال الماضي ويمكن الايقاع في الحال ويملكه ثبت ما في وسعه تصحها
لكلامه وهو قوله قبلها واحدة وقوله بعد واحدة **وعند** للحضرة نقل هذا
على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدراى لمكان الحضرة لان
الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شايع ثم المراد من
الحضرة اعتم من الحضور الحسني نحو فلما رآه متقرا عنده والمعنوي نحو قال
الذي عنده علم من الكتاب فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه
لا يدل على لزوم في الذمة حتى يكون ديننا لكن لا ينافية حتى لو قل عندي

الف دينا ثبت وذلك لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء
عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة وذكر في المبسوط
انه في اصل الوضع للقرب فيحتمل القرب من يد فيكون امانة فيحتمل القرب من
ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل وهو الوديعه كلمات الشرط عقب
بحث اسماء الظروف بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط
واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيه الشرط ضبطا لادوات الشرط في
سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض **ان** للشرط اي لتعلق حصول
مضمون جملة فقط اي من غير ان يعتبر معه ظرفية ونحوها كما في اذا و
متى فيدخل في امر على خطر الوجود اي مترددين ان يكون وان لا يكون و
لا يستعمل فيها هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيها من ضرورة
المشكوك لنكتة مثل التوبيخ والتغليب وغير ذلك مما هو مستوفى في علم
المعاني فان قال بان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق
يتحقق عند الموت فيقع اي الطلاق في آخر الحياوة اي حياوة الزوج او الزوجة
لانها ماداما حيتين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان كانت غير
مدخول بها فلا ميراث وان كانت مدخولا بها فلها الميراث احكام الفرار
واذا اي كلمة اذا عند الكوفيين بحكي اي تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول
مضمون ما اضيفت اليه فلا يحزم بها الفعل ويكون استعمالها فيها هو قطعي
الوجود والشرط بمعنى تعلق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخلت
عليه ويحزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود ومثال
الاول قوله نحو واذا يكون كرهته ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جند
والحيس الخلط ومنه يسمى الحيس وهو نهر الخلط بسمن واقط وحاس

١٤٤
وحاس الحيس اتخذ ومثال الثاني قوله وتحوروا استغن ما غناك ربك
بالغنى. واذا أتيتك خصاصة فتجمل أي ان تصبك فقر ومسكنة فظاهر الغنى
من نفسك بالتزيت وتكلف الجميل وعند البصريين كلمة اذا حقيقة في الظرف
تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد انجى بمجرد الظرفية من غير
شروط وتعلق بقوله تع والليل اذا يغشى أي وقت غشيانه على انه بدل من الليل
اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييد بذلك الوقت ولهذا منع
المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت
فيلزم ان لا يصح القسم ولا يتحقق في وقت النهار مع انه صحيح ومتحقق
ايضا فيه لان المقصود تنجيز القسم لا تقييد بذلك الوقت فيصح
القسم ويتحقق مطلقا وقد انجى للشرط والتعلق بلا سقوط معنى الظرف
مثلا اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط لكن الاعتبار هناك هو الظرف دون الشرط وهي
لم تعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط
مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم فلا يحزم بها الفعل الا في ضرورة
الا شعرت تشبها للتعلق بين جملتيها بما بين جملتي أنا واما استعمالها في الشرط
من غير حزم الفعل فتابع مستفيض ودخوله اي دخول لفظ اذا انما يكون
في امر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريمة ادعى لها عند قول
الحادثة او امر منتظر لامحالة اي يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل اذا
السماء انقطرت فهي تعلق الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال
ودخولها في امر كائن انما هو من جهة انها قد تتعمل في الاستمرار كقوله تع

وإذا قالوا آمنا ومتى عند الكوفيين والبصريين للظرف خاصة
تعمل للظرف خاصة بلا شرط وتعليق ولا تستعمل للشرط بلا معنى الظرف
بمنزلة أن كما جاز ذلك في إذا عند الكوفيين في قوله وإذا أتيتك خصاصة
ذهبوا إليه فوقع الاتفاق في أن متى كلمة شرط يحزم بها المضارع ولا تستعمل
في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة أن وقع الاختلاف في أن إذا
كلمة شرط يحزم بها المضارع وتستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف
بمنزلة أن والكوفيون وافقوا البصريين في عدم جواز هذا الاستعمال في
متى وخالفوهم في عدم جوازه في إذا حيث ذهبوا إلى جوازه فيها فيقع أي الطلاق
بإدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق لأنه وجد وقت لم يطلق فيه وإن قال
إذا لم أطلقك أنت طالق فعندهما متى أي قوله لم أطلقك أنت طالق أي
إذا مثل متى في أنه لا يسقط معنى الظرف وهو من ذهب البصريين حتى يقع الطلاق
بإدنى سكوت لأنه وجد وقت لم يطلق فيه كما في إذا شئت فإنه متى شئت
لا يتقيد بالمجلس يعني قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فكأن كلمة إذا
في قوله طلقي نفسك إذا شئت محمولة على كلمة متى في قوله طلقي نفسك
متى شئت بالاتفاق فلا يتقيد بالمجلس مثل ما يتقيد به لو حملت على
على كلمة أن في قوله طلقي نفسك أن شئت فذلك كلمة إذا في قوله إذا
لم أطلقك أنت طالق لتكن محمولة على كلمة متى في قوله لم أطلقك أنت
طالق بالاتفاق حتى يقع الطلاق بإدنى سكوت لوجود وقت لم يطلق فيه
هناك أيضا فالفرق بين قوله طلقي نفسك إذا شئت وبين قوله إذا
لم أطلقك أنت طالق حتى تحقق حمل إذا على متى في الأول اتفاقا ولم يتحقق
في الثاني اتفاقا حيث كانت كلمة إذا عندها متى وعند أبي حنيفة رحمه الله

كلام

١٤٢
رحمه الله كأن كان قوله إذا لم أطلقك أنت طالق عند مثل قوله أن لم أطلقك أنت
طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله إلى الفرق بين قوله إذا لم أطلقك فانت طالق
وقوله طلقي نفسك إذا شئت والفرق أنه أي إذا ما جاء لكلا المعنيين أي معنى
متى ومعنى أن وقع الشك في مسئلتنا أي في قوله إذا لم أطلقك فانت طالق
في الوقوع في الحال بناء على أن إذا ههنا أن حمل على متى يقع في الحال وإن حمل
على أن يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار
مثال أن ومثله أي في قوله طلقي نفسك إذا شئت لا شك أن الطلاق تعلق
في الحال مشيتها فإن حمل إذا على متى لا ينقطع تعلقه بالمشية وإن حمل على
أن ينقطع فوقع الشك هناك في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
يعني فباعتراف هذا الفرق جعل إذا في الأول محض الشرط بمنزلة أن حتى لا يقع
الطلاق إلى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشية في المجلس
وحاصله أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فحينئذ يناسب أن يكون إذا
في معنى أن وفي التعليق الأصل الاستمرار بأن لا يتقيد بالحال بأن يراد من
وقت التعليق إلى وقت الموت فلا ينقطع بالشك فإن وجد الشرط في أي وقت
كان يوجد المشروط وكيف في أصل الوضع سؤال عن الحال فإن استقام أي
السؤال عن الحال يحمل على السؤال عن الحال والآي وإن لم يستقم السؤال
عن الحال بطلت أي لفت كلمة كيف ولزم موجبها في الحال فيعتق في أنت حر كيف
شئت أي يقع العتق في الحال ويبطل كيف شئت يعني أنها في مثل أنت حر كيف
شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال ولم يبق على حقيقتها
بل صارت مجازاً عن أي الموصولة بجامع الإيهام والمعنى أنت حر أو أنت طالق
بآية كيفية شئها من الكيفيات ويكون كيف منصوباً بآية الخافض ثم الكيفية

ان صرح تعلقها بصدور الكلام كانت طالق كيف شئت اذ للطلاق كيفية وهي
كونه رجعيًا او باينًا يحمل على المجاز و يطلق في انت طالق كيف شئت يقع وا
واحدة في الحال قبل المشية فان كانت مدخولة لا تبين وتبقى الكيفية اي كونه رجعيًا
او باينًا حفيفة او غليظة مفوضة اليها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوي فان
اتفقتا اي نية الزوج ونية الزوجة فذلك والا فرجعية لانها اذا تعارضتا يقع
التساقط فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي لان الاقل متيقن واقل الغلظة في
الطلاق الرجعي وان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد هذا عنده وعندهما
يتعلق الاصل اي اصل الطلاق ايضا اي كالكيفية بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الا
شارة اي ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع
والنكاح وغيرها فماله واصله سواء فالطلاق اصل والكيفية حال وهما سواء في
اعتبار الاصلية والفرعية من غير انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد
بدون الرجعت او البينونة فاذا كان سواء صار تعلق الوصف بالمشية تعلق
الاصل فلا يقع ما لم تنشأ في المجلس والحاصل ان المجاز صحيح في الطلاق اتفاقا
وانما الاختلاف في تعلق الاصل ايضا وان لم يصح تعلقها بالصدور بانهم ان لم يكن
له كيفية كالعتق فانه لا كيفية له لا يحمل على المجاز لعدم صحة المجاز كل
الحقيقة هنا في بطل كلمة كيف ولا يصح تعلق الكيفية بالصدور اتفاقا و
لقايل ان يقول ان العتق يكون معلقا بمنجزا على مال وبدونه على وجه التخيير
وغيره مطلقا ومقتضى ما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات ففعله لا كيفية بعد
الوقوع لكن يكفي صحة تعلقها بالصدور ثبوتها مع الاصل فيجوز ان يتعلق
الكيفية به ولا يبطل التفويض بناء على تعلق الاصل بالمشية عندهما فبطلان
تعلق الكيفية بصدور الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله فقط والا محامل

والحاصل انه لا كيفية بعد وقوع العتق اتفاقا ولكن لها تعلق بالصحة بناء على
 ثبوتها مع الاصل فيتعلق الاصل ايضا بالمشية ولا يبطل التفويض عندها و
 يبطل عندها فاذا قال انت حر كيف شئت يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله
 في الحال ولا مشية له وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يعتق ما لم يثنأ
 في المجلس وعلى هذا يصح المجاز ايضا ههنا عندها ولا يصح عدم الحمل عليه
 مطلقا التحقق صحته عندها **فصل** في الصريح والكناية قد سبق
 تفسيرها فهذا بيان لحكمها الصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشر
 عي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
 فحري على لسانه ان يطلاق او حر يرفع الطلاق او العتاق وهذا اي تعلق الحكم
 الشرعي بنفس الكلام لانه لظهوره قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث
 صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناه والكناية تحتاج اليها اي الى
 النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لينزل ما فيها من استتار المراد
 والتردد فيه ولا استتارها اي لخداع المراد بالكناية وقصورها في البيان
 لا يشك بها ما ينبغي اي يندفع بالشبهات فلا يجب حذ القذف الا اذا مرع
 بنسبته الى الزنا مثل زنيته او انت زان بخلاف جامعة فلا تة او واقعها
 او وطئتها فلا يحد بالتعريض لانه نوع من الكناية وهو ان يذكر شئ ليبدل به
 على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه حيثك لا سالم عليك وانظر
 الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود
 نحو لست انا بزنان اي فاذا قال لست انا بزنان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب
 ا الحد لان التعريض على ما ذكرنا نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور
 كما نقول في عرض من يودي المسلمين المسلم من سالم المليون من يده ولانه توصلا

الصريح ما ظهر منه المراد
 والكناية ما استتر منه المراد
 مسئلة

بذلك الى نفى السلام عن المودي واعلم ان الواقع بكناية الطلاق هو الطلاق البايين
عندنا والطلاق الرجعي عند الشافعي لان الواقع بصريح الطلاق هو الرجعي فكذا
الواقع بكنايته لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كنى عنه ومشايخنا
قالوا في جوابه كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتله انت حرام تطلق مجازا
اي يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان معانيها اي
معاني هذه الالفاظ التي هي كنايات الطلاق غير مسترة بل ظاهرة على كل احد
من اهل اللسان وحقيقة الكناية ما استتر المراد به لكن الابهام فيما يتصل بها اي
لكنها مشابهة الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه
كالباين مثلا فانه معلوم المراد الا انه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح
او عن غيره فان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح
وغيره فستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه
فاستعيرت لها بناء على هذه المشابهة لفظ الكناية فاحتاجت الى النية ليزول ايهام
المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح فاذا نوي نوعا وهو نوع البينونة عن وصلة
النكاح منها اي من تلك الانواع يتعين اي ذلك النوع ويزول الابهام وتبين اي
يقع الطلاق البايين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن
انت طالق حتى يلزم ان يكون الواقع به رجعيًا ولو جعلت اي كنايات الطلاق كناية
عن انت طالق حقيقة تطلق رجعية اي يكون الواقع بها رجعيًا لانهم فسروها
اي الكناية بما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا اي في انت باين اذا جعل كناية
بطريق الحقيقة الطلاق دون البينونة فيصير اي قوله انت باين كقوله انت طالق في
ان الواقع به هو الرجعي دون البايين والحاصل ان الواقع بها انما يكون هو الطلاق
الرجعي ان لو جعلت كناية بطريق الحقيقة لكنها ما جعلت كناية بطريق الحقيقة

الحقيقة بل جعلت كناية بطريق المجاز فلا يكون الواقع بها هو الطلاق الرجعي
 بل يكون هو الطلاق البايين وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف
 يعني انما احتاجوا في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنيات
 بطريق المجاز لانهم فسروا الكناية بما عندهم من التفسير وهو ما استر منه
 المراد ولو فسروها بتفسير علماء البيان لم يحتاجوا الى هذا التكلف بل ثبت
 مدعاهم وهو وقوع الطلاق البايين من غير احتياج اليه لانها اي الكناية
 عندهم اي عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويصدق يقصد بمعناه معنى
 ثان ملزوم له اي المعنى ذلك اللفظ اي ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
 لانكاته بل لينقل منه الى معنى ثان ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول
 النجاد معناه الحقيقية لينقل منه الى ما يلزمه من طول القامت فيراد
 بالباين معناه ثم ينقل منه بنيتة اي بواسطة نية المتكلم الى الطلاق
 اي الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق اي المرأة على صفة البيونة وهو المراد
 من جعله كناية بطريق المجاز وقد حصل بدونه ولا يكون انت باين بمنزلة انت
 طالق حتى تطلق رجعا واليه اشار بقوله لانه اريد به اي بالباين الطلاق هو
 ابتداء وهو عطف على قوله فيراد بالباين معناه اي يعني لم يرد بالباين الطلاق
 او لاحتي يكون انت باين بمنزلة انت طالق فتطلق على صفة الرجعة بل اريد به
 البيونة او لا والطلاق ثانيا فتطلق على صفة البيونة وهذا مبني على انه المراد
 في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه الا في اعتدي
 استثناء عن قوله وبني بموجب الكلام اي يقع الطلاق البايين بموجب الكلام
 في كنيات الطلاق الا في اعتدي فانه يقع فيه الطلاق الرجعي لانه يحتمل ما
 يعد من الاقراء اي لان قوله اعتدي يحتمل عدتي الدرهم او الدنانير ونعم الله

عليك او ما بعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نواه اي ما بعد من الاقراء
اقتضى الطلاق اي ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عك
الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيا للام بعد الاقراء والضرورة ترتفع
بإشبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد فيثبت الطلاق الرجعي بقوله اعتدى
بطريق الاقتضاء كناية على تقدير نيته ما بعد من الاقراء ان كان اي قوله اعتدى
بعد الدخول بها وان كان قبله اي قبل الدخول بها ثبت اي الطلاق الرجعي
بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب يعني وان كان قوله اعتدى قبل الدخول
بها فلا جهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء ليستقل من عدا الاقراء
الى الصلاق ويثبت الطلاق الرجعي بطريق الاقتضاء لان طلاق غير المد
خول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق
الطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداء فيكون
وقوع الطلاق الرجعي به على تقدير كونه قبل الدخول بها بطريق المجاز دون
الكناية وفيه بحث وهو انه كناية على كلا التقديرين لان تحقق المعنى
الحقيقي في الواقع ليس بشرط في الكناية الا يراه ان قولنا طويلا في النجاد
وكثير الرماذ كناية عن طول القامة وكونه مضيا فاسواء ثبت في الواقع طول
النجاد وكثرة الرماذ او لا فكما يكون وقوع الطلاق الرجعي به على تقدير كونه
بعد الدخول بطريق الكناية فكذلك يكون وقوعه على تقدير كونه قبله
بطريق الكناية فهو كناية على تقديرين جدا غير ان الكناية بطريق الاقتضاء
على التقدير الاول دون الثاني ويرد عليه اي على ثبوت الطلاق الرجعي
على التقدير الثاني مجازا بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب ان
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه اي من السبب

السبب يعني ان اطلاق اسم المصحب على السبب بطريق المجاز مشروط
 بكون المصحب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ويتحقق
 اتصاله على ما مر في باب المجاز وهذا ليس كذلك لظهور ان ليس
 الاعتداد مقصودا من الطلاق وان كان مستبها منه فلا يصح هذا المجاز
 لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط ويحاج بان الشرط في اطلاق
 اسم المصحب على السبب بطريق المجاز ليس هو كون المصحب مقصودا
 من السبب بل هو كونه مختصا بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا
 والاعتداد بشرع طريق الاتصال مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا
 بطريق التبعية والشبه كالموت وارتداد الزوج وعتق ام الولد والوطئ بشبهه
 وغيرها وقد تحقق الشرط هنا فيتحقق المشروط جذا وقد عرفت انفا ان
 لا حاجة الى المجاز ههنا لا مكان الكناية مطلقا وحي لا يرد الاعتراض ولا
 يحتاج الى الجواب وكذا اي مثل اعتدى استبرأ في رحمك بعينه هذا الدليل
 اي دليل الاحتمال كانه يحتمل استبراء الرحم للوطئ وطلب الولد واستبراء الرحم
 للزوج بزوج آخر فاذا نوي ذلك ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان
 وجوب استبراء الرحم للزوج بزوج آخر يقتضي سابقة الطلاق تصحيا
 للامر باستبراء الرحم له والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى
 الزايد فيقع به الطلاق الرجعي جذا وكذا انت واحدة من فوعة او منصوبة او
 موقوفة لانه يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في
 الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمص
 فاذا نوي ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طليقة واحدة ولا دلالة
 على البينونة في الصورة الثلث فيقع فيها الطلاق الرجعي دون البين ولا

يخفي انها كناية بتفسير علماء الاصول لاستتار المراد لا بتفسير علماء
البيان لعدم دلالتها على البيونة بخلاف انت باين وانت حرام وانت
بتة وانت بتلة لان فيها دلالة على البيونة فيكون كل منها كناية
بتفسير علماء البيان كما كان كناية بتفسير علماء الاصول التقديم الثالث
للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفايه ومراتب الظهور والخفاء في اعتبار
الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفتى والمحكم لان مراتب
الظهور اربعة واليه اشار بقوله اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه اي يسمى اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المراد الظاهر
منه ثم ان ازداد الوضوح بان سيق الكلام له اي لذلك المراد الظاهر منه
انني بصريح الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق
الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفتى والمحكم دون
الظهور ودل بقوله بان سيق الكلام له على ان زيادة الوضوح في النص
هو بكونه مسوقا للمراد يسمى نصا فان اطلاق اللفظ على معنى شئ
الحق وسوق له شئ اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان
اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشئ رفعته ونصت
الذات استخرجت منها بالتكلف سيرافوق سيرها المعتاد ثم ان زاد اي
الوضوح حتى شد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد
اي الوضوح حتى شد احتمال النسخ ايضا اي كما شد احتمال التأويل
والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد اي الوضوح والمراد بالنسخ نسخ المعنى
اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جوار الصلوة ولا
حرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكام الشئ اتقنته

اتقنته وبناء محكم ما ثبوت الانقضاء وظاهر كلام المصنف مشعر بان الاعتبار
 في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا
 للمراد سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا
 هو الموافق لكلام المتقدمين فيكون الاربعة اقساماً متميزة بحسب المفهوم
 واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والمشهور بين المتأخرين
 انها اقسام متباينة حيث اشترطوا في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى
 الذي يجعل ظاهراً فيه وفي النص احتمال التأويل والتخصيص اي احدها
 وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا المشهور
 كقوله نع واحل البيع وحرّم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهراً في معنى نصّافي معنى آخر فانه ظاهر في
الحل والحرمة اي في حل البيع وحرمة الربوا نص في التفرقة بينهما لانه مسوق
للتفرقة بينهما رداً على الكفرة القائلين بتمثلها حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وان
كان الحل والحرمة يفهم منه ظمناً لكن ليس مسوقا له وقوله نع فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ما ظاهر في الحل نص في العدد هذا
مثال آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ
انكحوا ظاهر في حل النكاح ولفظ مثنى وثلاث ورباع نص في العدد فيكون
قوله نع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع باعتبار اللفظ
الاول ظاهر في الحل وباعتبار اللفظ الثاني نصّافي العدد لانه مسوق لاثبات
العدد فان الحل قد علم من غير هذه الآية على فائدة جديدة وهي اثبات العدد اولى
بقوله نع واحل لكم ما وراء ذلك فحمل هذه الآية على فائدة جديدة وهي اثبات
العدد اولى من حملها على الفائدة المعلومة من غيرها وهي بيان الحل لكن حملها

على الفائدة الجديدة يتوقف على كونها متأخرة عن تلك الآية أي قوله تع وأحل
لكم ما وراء ذلكم وإيضاً أن الأمر إذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك
الشئ واجباً فهو لا ثبات القيد كقوله عليه السلام بيحوا سواء بسواء وهذا
يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على محرم
الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات و
النفي ومرجع الصديق والكذب وإنما قيدنا الشئ بكونه غير واجب احتراماً
عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد المحمدين ونظير المفسر
قوله تع فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تع وقالوا لمشيكين كافة والحكم
أي ونظير المحكم قوله تع إن الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد
ماض إلى يوم القيمة أو رد لكل من الفسر والمحكم مثالين فالمثال الأول
للفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الثاني للمحكم هو
قوله تع إن الله بكل شئ عليم وهذا المثالان الأولان المذكوران في كتب الإ
صول وللمصنف في التمثيل بهما نظر لأن بين المفسر والمحكم فرقا وبيانا حيث
يقبل المفسر النسخ واشترط احتمالاً فيه ولا يقبله المحكم واشترط فيه عدم
احتماله ولا فرق بين المثالين المذكورين لأنه أن شرط في المحكم أن يكون
احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه
السلام الجهاد ماض إلى يوم القيمة فليس في قوله تع إن الله بكل شئ عليم
لفظ يدل على عدم احتمال النسخ فلا يكون محكماً ولا يصح تمثيل المحكم به
وإن شرط فيه أن يكون عدم احتمال النسخ بحسب محل الكلام بأن يكون
المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل أو لم يشترط شئ من الأمرين على التعيين
بل شرط فيه عدم احتمال النسخ مطلقاً سواء كان باعتبار لفظ يدل عليه

عليه او بحسب محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعين ايضا
 محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل الكذب لتعاليه عن الكذب والغلط فلا يصح
 تمثيل المفسر به والحاصل انها على التقدير الاول من امثلة المفسر فلا يصح
 تمثيل المحكم بقوله تع ان الله بكل شئ عليم وعلى الثاني من امثلة المحكم فلا يصح
 تمثيل المفسر بقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعين فلهذا ورد
 المصن مثالين آخرين ليظهر فيهما ما بين المفسر والمحكم من الفرق فقوله
 تع فالتوا مشركين كاتبة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه
 يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
 الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب
 احكام اى الظاهر والنقص والمفسر والمحكم يثبت احكام قطعا وبقينا اظلم يكن
 احتمال غير المراد ناشئا من الدليل لانه لا عبرة بالاحتمال الناشئ عن العقل
 وظنا اذا كان احتمال غيره ناشئا من الدليل الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
 اى التقابل بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر فيقدم النص على الظاهر
 والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاولى والاقوى اولى واخرى
 واذا خفى اى المراد من اللفظ فان خفى لعارض مثل المزية او النقصان يسمى
 اى اللفظ خفيا وان خفى لنفسه اى لنفس اللفظ فان ادرك عقلا فمشكل
 اى فاللفظ يسمى مشكلا ولا اى اولم يدرك عقلا بل ادراك نقلا فمجهل
 اى فاللفظ يسمى مجهلا ولا اصلا اى اولم يمكن يدرك لا عقلا ولا نقلا
 فمتشابه اى فاللفظ يسمى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف و
 المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف
 الا بدليل يتميز به والمجهل من اجمل الحساب رده الى البهولة واجمل الامر اعم

فالحق كآية السرقة خفيت في التباس والطرار لا اختصا صهما باسم آخر
فيظن ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفا فيه مزية له على ما هو ظاهر
فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم وهو علة الحكم يثبت فيه اي في حق المعنى
الذي خفي اللفظ فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور
المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو
الاخذ على سبيل الخفية فيقطع ولنقصا لا اي وان كان خفاؤه فيه
لنقصان له في ذلك لا يثبت كالتياس فانه ناقص في معنى السرقة لعدم
الحافطة بالهوت فلا يقطع والمشكل اما الغموض نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد اي الصوم بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق
اي الفم بالظاهر اي بظاهر البدن في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في
الجنابة وبالباطن اي والحق بباطن البدن في الصغرى اي في الطهارة الصغرى
فلا يجب غسله في الحديث الا صغر وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل
حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر
المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير دون الفل المذكور
في الوضوء وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر
وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اولى وترك المبالغة فيها رفق واما داخل
العين فايصال الماء اليه يورث الصبي فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا
للحرج والحاصل ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا
لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والعشر مع داخل

الأكواب جمع كؤوب بضم كوا وكوز لا عود له
منه في راحة

خل الفهم والالف اوبدون وللهنا الفموض صار قوله تع وانكنتم جنبافا طهرها
مشكل او لاستعارة بدعية عطف على قوله لفموض في المعنى نحو قوله تع والاكواب
من فضة كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة
وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القادورة
لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بدعية فاشكل لها والمراد ان
صفاء هذه الاكواب صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة **والمجمل** كناية الزهلا
فان قوله تع وحرم ربوا المجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه
وسلم الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل لتعرف علة
الربا واحكام في غيرها الاشياء الستة ثم المجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ
خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل ثلثة انواع لان ذلك الخفاء اما ان يكون
لتراحم المعاني المتساوية الاقدام وتوارد هاء على اللفظ من غير رجحان لا
حد كالمشتركي وهذا النوع يفهم معناه متعدد والمراد واحد ولم يمكن
تعيينه لان سد باب الترجيع او لغرابية اللفظ كالهلوغ وهذا النوع لا يفهم
معناه لغة قبل التفسير فان الهلوغ من شرع في الجزع عند اصابة المكروه
وفي المنع عند اصابة الخير وهذا المعنى لا يفهم من لفظ الهلوغ لغة قبل
التفسير لغرابية وضعه له ولا انتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير
معلوم كالصلوة والزكات والربوا وهذا النوع يفهم معناه لغة لكنه ليس
بمراد لا انتقاله الى معنى هو المراد فان الصلوة في اللغة موضوعة للدعاء زيد
في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله وقد عرفت بفعل النبي عليه الصلوة

معناه لغة لكن

والسلام وهي الاركان المخصوصة والافعال المعلومه وكذا الزكوة موضوعة
للهاء مطلقا زيد في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله فصارت عبارة
عن الهاء الخاص وهو النصاب وكذا الربوا موضوع للفضل مطلقا زيد
في الشرع اوصاف لا تعرف الا من قبله عبارة عن فضل خال عن العوض
والمتشابه هو ما خفي المراد منه لنفسه اللفظ ولا يرجي دركه الاطلاق
كالقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف
يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته واليد والوجه
ونحوها مثل العين والقدم والسمع والبصر وجواز الرؤية بالعين و
المحيي وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع
معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزججه عن الجسمية و
الجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك
كيفيته وهو مذهب الفيلسوف الكليين الطريق الانساني فانهم يفوضون
العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة ما اراد الله بها ونفي الجوارح
عنه وبعضهم يجعل القطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء
واليد عن القدرة فلا يكون شئ منها من قبيل المتشابه وهو مذهب الخلف
الكليين الطريق الاحكام المأولين بتاويلات موافقة لما عليه الادلة
العقلية والحق انه ثبت بل دليل القاطع ثبوت هذه الامور اعني اليد
والوجه والعين والقدم والسمع والبصر والمحيي وجواز الرؤية بالعين
فيكون ثبوتها له تعالى حقا الا انه لا يرجي درك الكيفية فيكون كل
منها من المتشابه وحكم الخفي الطلب اي الكفر القليل لنيل المراد والا
طلوع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل الطلب والتأمل

١٢٠
مثل أي التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله اذا اخفاه في
المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار طلب البيان من المجمل ثم الطلب
لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين البعض وزيادة
صاحبه لذلك ان احتيج اليها أي ان لم يكن بيانها شافيا يصير به المجمل
مفسرا كما في بيان الربوا باحد حديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال
عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه الصلوة والسلام من الدنيا ولم يبق لنا
ابواب الربا يعني بياننا شافيا يصير به الربوا مفسرا كبيان الصلوة والزكاة
فانه كان بياننا شافيا صار به الصلوة والزكاة مفسرا ولم يحتج الى الطلب
والتأمل في شيء منها كما احتج اليها في الربوا وحكم المتشابهة التوقف عن
طلب المراد على اعتقاد الحقيقة عندنا بناء على قراءة الوقف على الآلة
في قوله تعالى وما يؤمن تأويله الآلة والراسخون في العلم الدالة على أن تأويل
المتشابهة لا يعلمه غير الله ورحمت بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابهة الأولى أنه اليق بالنظم
لأنه ما ذكر أن من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين
عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهتأ
استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابهة حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد
الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين في العلم بقوله تعالى والراسخون
في العلم يقولون امثابه أي نصنف حقيقته وسواء علمناه او لم نعلمه هو
من عند الله والثاني أنه على قراءة الوقف على الراسخون في العلم كما ذهب
اليه القائلون بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة عطف الراسخين

على الله وترك الوقف على الآلة الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا الحال
الراسخين يحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل وقوله
فكل ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير أي في طلب العلم وبذل
الجهد والطاقة فيه ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عن طلب العلم جواب
اشكال وارد من جانب الداهيين إلى الوقف على الراسخين في العلم والقائ
يلين بأن الراسخين يعلمون تاويل المتشابه وهو أن الكلام للأفهام فإذا
لم يكن للراسخين علم بتاويل المتشابه فما الفائدة في انزال المتشابه والخطأ
به وإجاب عنه بأن فائدة انزال المتشابه والخطأ به هي الابتلاء إذ كل
يتلى من له ضرب جهل بالامعان وبذل الجهد والطاقة في طلب العلم
لذلك يبتلى الراسخ في العلم بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب
فإن ابتلاء الراسخ لا يكون بالامر بطلب العلم لأن العلم غاية متمناه فكيف
يكون ابتلاء به وللراسخ نوع من الابتلاء ومن له ضرب من الجهل نوع
من الابتلاء آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوي لأن البلوي في ترك
المحبوب أكثر من البلوي في تحصيل غير المراد وأعمها جدوي لأنه أشق
وثنائه أكثر وإليه أشار بقوله وهذا أعظمها بلوي وأعمها جدوي أي
نفعها وإنما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا
مسألة ترجمة هذا البحث بالمسئلة بناء على أنه من مسائل علم الكلام
أدق تقر في كتبه أن الدلائل العقلية لا تفيد اليقين عند المعزلة وجمهور
الاشاعرة والحق أنها قد تفيد بقرائن فيكون من المبادئ الكلامية لا
لاصول الفقه فينبغي أن يعد من مسائلها ويعقب البحث الأول بها
لأنها كاعتراض عليه مع الجواب قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين

اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
 والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي اى هذه الامور
 المذكورة ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعلم
 عصمة الرواية وعدم التواتر واما العدميات وهي من عدم الاشتراك
 الى عدم المعارض العقلي فلا تميزها على الاستقراء هذا تقرير الاعتراف
 يعنى ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد
 اليقين اما الثاني اى عدم افادة المبني على الظني اليقين فظاهر لانه انما يفيد
 الظن دون اليقين واما الاول اى بناء الدليل اللفظي على امور ظنية فلتوقفه
 على امور وجودية لنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
 التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية
 كعدم الاشتراك والمجاز ونحوها اذ لا دلالة على تعيين المقصود
 مع احتمال شئ من الاشتراك والمجاز ونحوها والامور المذكورة
 كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعها على عصمة الرواية ان
 نقلت بطريق الاحاد والآف على التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
 فلا تميزها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع وهذا اى ما قيل
 ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين باطل لان بعض اللغات والنحو والتصريف
 بلغ حد التواتر والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
 القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد ولا يتبطل
 فائدة الخطاب وقطعية التواتر اصلا هذا تقرير بحواب يعنى انه ان اريد
 ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شئ منها
 بقطع فالدليل المذكور لا يفيد لانا لاننا لم ان الامور المذكورة ظنية

والاختار والنقل
 والتخصيص

في كل دليل لفظي واما قوله في الآيات لعدم العصمة وعدم التواتر فلان
عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة بمعنى الارض والسماء
ونحو القاعدة رفع الفاعل وصرف القاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز
ان يؤلف منها دليل لفظي فيفيد اليقين واما قوله في العدميات لان
مبناها على الاستقراء فقلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشياء في الجمال
وغيرها من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعقل
لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند
عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ونوسا عدم قطعية دلا
لته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية
الدلالة على ان الاصل هو المراد وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا
لزم بطلان فائدة الخطاب اذا لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوا
زها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على
تحقق معناه قطعا وهي بلوغ روايته حتما يمنع تواطؤهم على الكذب
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن
التواتر قطعيا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما
ما يقطع الاحتمال اصلا اي لا يبقى معه احتمال لا عقلا ولا دليلا كالحكم
والتواتر اي كالعالم بالحاصل بهما فانه قد انضمت اليهما قرينتان قطعية
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل والثاني يقطع الاحتمال الناشئ عن
دليل اي لا يوجد معه احتمال دليل ولا عبرة بالاحتمال الناشئ عن العقل
كالظاهر والنصر والخبر المشهور مثلا اي كالعالم بالحاصل بها فانه لم ينضم
اليها ما يقطع الاحتمال الناشئ عن العقل فالاول يسمى علم اليقين

النظم الاول باعتبار وضع اللفظ على المعنى
النظم الثاني باعتبار ترتيب اللفظ
النظم الثالث باعتبار ظهور المعنى
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

علم اليقين. والثاني عام الطمانينة **التقسيم** الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
وقد حصرها في عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه
على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم
او لا والاوّل ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والاّ فا لا إشارة والثاني
ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والاّ فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه
النظم اما ان يكون عليه عين الموضوع له او جزئية او لازمه المتأخر او لا
يكون كذلك والاوّل اما ان يكون مسوق الكلام له فيسمّى دلالة عليه
عبارة او لا فإشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والاّ فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص
والاّ فلا دلالة أصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الد
لالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة والي هذا اشار بقوله فهي اي
دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئية او لازمه المتأخر عبارة ان سبق
الكلام له وإشارة ان لم يسبق فكان كل واحد من الثابت بعبارة النص
والثابت بإشارته ثلثة اقسام الموضوع له وجزئية ولازمه المتأخر
وعلى لازمه المحتاج اليه اي المتقدم اقتضاء فكان اللزوم المتقدم ثابتا
بطريق الاقتضاء فقط وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان
الحكم في المنطوق اي المذكور لاجله دلالة فقد علم من ذلك حد كل من
العبارة والاشارة والاقتضاء والدلالة اما العبارة فهي دلالة اللفظ

على المعنى الموقوف له سواء كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر
واما الاشارة فهي دلالة على غير الموقوف له كذلك واما الاقتضاء
فهو دلالة على اللازم المتقدم واما الدلالة فهي دلالة على الحكم في شيء
يوجد فيه علة يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجلها انحوقوله مع ولا يقل
لهما ف على ما ينبغي يدل على ما ينبغي يدل على ما ينبغي حرمية الضرب لان
الضرب شيء يوجد فيه علة وهي الاذى يفهم لغة ان الحرمة في المنطوق
وهو التافيف لاجلها لقوله مع للفقراء المهاجرين مثال لسوق الكلام
للموضوع له وهو ايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين ولهذا قال
سيق لا يستحق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب اي وفي اطلاق الفقراء عليهم في هذه الآية مع كونهم ذوي ديار
واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار
يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وجعل المص زوال ملكهم من قبيل جزء
الموضوع له بناء على انه جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وهو
جزء الموضوع له وفيه نظر لانه ليس جزء العدم ملكهم شيئا ما بل هو
لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم او لا حتى يتحقق الفقر وعدم
ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون عين الموضوع
له او جزءه او لازمه المتأخر بل يجوز ان يكون لازمه المتقدم ايضا وان
اللازم المتقدم لا يجب ان يثبت بطريق الاقتضاء بل يجوز ان يثبت
بطريق الاشارة ايضا فلا يصح حصر الثابت بالاشارة في الاقسام الثلاثة
وحصر اللازم المتقدم فيما يثبت بطريق الاقتضاء وكقوله مع وعلى المولود
رزقهن وكسوتهن مثال لسوق الكلام للموضوع له ايضا وهو ايجاب

ومكة كانت في ذلك الزمان دار الحرب
وكما في سورة غزوة
منها الى المدينة بسبب استيلاء الكفار

ايجاب نفقة الوالدات على الوالد ولذا قال سبيق لا يوجب نفقتها
اي نفقة الوالدات على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء
والي ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك والى القرا
 ده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها و
 هو الانفاق على الولد والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير لانه
 تعالى اوجب رزقا للوالدات على الوالد من غير تقدير فان اراد الوالد استيجار
 المرأة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير
 ثابتا بالاشارة لان مثل قوله نع بالمعروف انما يقال في مجهول التقدير
 والصفة وان ارام استيجار غير الوالد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بدلالة
 النص لان جوان الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجاهلة لا تقضى الى المنفعة
 لان الآباء لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام والكسوة وباشارة النص
 لانه ليس بثابت بنفس النظم اذ الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات والفرق
 بين المثالين بعد اجتماعهما في السوق للموضوع له والعبارة فيه ان واله ول اشارة
 الى الجنى و في الثاني الى اللازم المتأخر ايضا لان انفراد الوالد بنفقة الولد لا زمر
 متأخر وكون النسب الى الآباء وغيره مما ذكر جزءا مما مثال السوق لجزء الموضوع له
 فكقوله كل امرأة الى فطالق ارضاء لزوجته القائلة له نكحت على امرأة طلقت كلهن قضا
 فالموضوع له طلاق جميع زوجاته وجزء طلاق بعضهن اعني غير هذه الزوجة القائلة
 وسوق الكلام للجنى فيكون عبارة فيه و اشارة الى الموضوع له والى جنى الآخر
 وهو طلاق هذه الزوجة القائلة والى لانه من وجوب المهر والعدة ونحوها واما
 مثال السوق للآزم المتأخر فكقوله نع واحل الله البيع وحرّم الربا فالموضوع له
 حل البيع وحرمة الربا ولازمه المتأخر التفرقة بين البيع والربا وسوق الكلام

للإلزام المتأخر فهو عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه كحل بيع
الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين مفاضلة وإلى لوازمه الآخر كانتقال
الملك وجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع وجوب رد الزائد
في الربو والمأخوذ فرغ من تمثيل العبارة شرع في تمثيل الإشارة فقال وقوله
تغ وعلى الوارث مثل ذلك إشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الأثر
لأن العلة هي الأثر لأن النسبة إلى المشتق توجب علية المأخذ والله
من المشتق لفظ الوارث ومن المأخذ لفظ الأثر ومن النسبة نسبة
وجوب النفقة وكقوله تغ أطعام عشرة مساكين فيه إشارة إلى أن
الأصل فيه أي في الأطعام هو الإباحة والتملك ملحق به أي بالأطعام
لأن الأطعام جعل للغير طاعما أي مسلطا على الطعام لأجعله مالكا
والحق به أي بالأطعام التملك دلالة يعني كأن ينبغي أن لا يجوز
التملك لأنه ليس بالطعام إلا أنه الحق بالأطعام بطريق دلالة النص
لأن المقصود قضاء حوائجهم أي حوائج المساكين وهي كثيرة ومقيقة
الأطعام لا تكفي الأحاجة الأكل فاقيم التملك مقامها أي مقام حوائج
المساكين كلها يعني مقام قضائها لأنه إذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع
كلها بطريق الأولى وإذا كان جواز التملك ثابتا بالدلالة لا بنفس
النظم لا يلزم من جواز الإباحة والتملك في الأطعام الجمع بين الحقيقة
وهي الإباحة والمجاز وهو التملك لأن الجمع بينهما فيه إنما يلزم لو كان
جواز التملك ثابتا بنفس النظم بطريق الإشارة أيضا وجواز الأطعام
بالإباحة والتملك إنما هو عندنا فيكون الأطعام كفارة مطلقا عندنا
وإنما عند الشافعي رحمه الله فلا يجوز إلا بالتملك كما في الكسوة فلا

فلا يكون كفارة عنه اذا كان بالاباحة ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الا
 صل في الكسوة هو الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب اي اسم الثوب فوجب
 ان يصير العيب كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفيها
 حقيقة اسم للفعله التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء
 الكسوة سواء كان بطريق الاعادة او التملك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل
 الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو
 كفارة في الجملة وذا يتمليك العيب لا بالاعادة اذ هي اي الاعارة ترد على المنفعة
 ويصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فيتمكن من الاسترداد على ان الاباحة
 في الطعام تتم المقصود جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب اللغة
 والتفسير ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب اي سلمنا ان الكسوة
 بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيع تتم
 المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانها لا تتم المقصود
 فان للمبيع ولاية الاسترداد في اعارة السوب فتصير الكفارة ناقصة لانقضاء
 بها قبل كمال المنفعة بخلاف الاباحة في الطعام فانه لا يتمكن من الاسترداد
 بعد الاكل فتصير الكفارة كاملة ثم شرع في تمثيل دلالة فقال واما دلالة
 النص وتسمي فحوى الخطاب اي معناه يقال فترمت ذلك من فحوى كلامه
 وقد تسمي لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم
 المسكوة موافقة لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة
 فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه اي
 المعنى الذي يفهم منه ان لتأفيف حرام لا جله وهو الاذي موجود في الضرب
 بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة

دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي
مشاركة بينهما نبتة بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة
بالوقاع على المرأة وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات ثلث وكل منها نقض الصوم
فيثبت الحكم اي وجوب الكفارة فيهما كما ثبت فيه بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالوقاع لان
الصبر عنهما اشد والداعية الشرفيا احرمي ان يثبت الزاجر فيهما اي لان
الاكل والشرب اخرج الى الزاجر من اجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيها لاسيما بالنهار لآلف النفس بهما وفطر الحاجة اليهما وكوجوب الاحت
عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك
النص لو ارد في الزنا ان وجوب الاحت بسببه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم
مستهي وهذا اي هذا المعنى موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس
الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارر بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء
فوقه اي فوق الزنا لعدم زوال حرمة اللواطة ابدا وتضييع الماء فيها على وجه
لا يتخلف منه الولد فوجوب الاحت في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وفي الشهوة مثله اي مثل الزنا لكننا نقول في اجواب لها الزنا اكمل في سفح الماء
والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تر
بيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفا
عليه فيهلك وفيه اي في الزنا افساد الفراش اي فراش زوج الزانية لانه يجب

يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتهبه النسب وحاصل الجواب ان
لا نهم ان المعنى الموجب للحكم هو مجرد قضاء الشهوة بسفع الماء في محل محرم مشتهي
بل مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب واما ما قاله من تضييع
الماء في الواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه اى في الزنا من
الطرفين لميلان طبعها اليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل
فقط والمفعول يمنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجملة السليمة فيقلب
وجوده اى فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزنا حرجا حرج
وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواط والترجيح اى ترجيح اللواط
على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحكم اعني ادعي الخصم اللواط فوق الزنا
في الحرمة وسفع الماء ومثله في الشهوة فردّه ببيان زيادته في الزنا في الشهوة
وسفع الماء ولم يملكه ببيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط مما
لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواط على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحكم
لان الحرمة المجرّدة بدون المعاني لا توجب الحكم كالبول مثلا اى لان زيادة
بعض اجزاء حكمته الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفع الماء وانتفاء
البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم
فيه كشراب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمة لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحكم وكوجوب القصاص بالمتقل عندها
بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
بالمثل عندها لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف ففي
الثاني يثبت القصاص بالقتل بالمتقل فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن ضمير يفهم
للجزء الكامل عن انتهاك حرمة النفس اى عزة النفس وكرامته متعلق بالجزء

وهو اي الانتهاك افتعال من النهك وهو القطع ومعناه قطع حرمة النفس بما لا يحل
الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن اي لانه المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه
البدن سواء كان باجراح او غيره بل الضرب بالمتقل ابلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه
والجرح بواسطة السراية وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقص البنية ظاهرا
وباطنا اي ذهب الى ان المعنى الذي يوجب القصاص هو الجرح الذي ينقص البنية
الانسانية ظاهرا باجرح وتخريب البنية و باطنا باذهاق الروح و افساد الطباع
الاربعة فانه حينئذ اي عند انقراض البدن ظاهرا و باطنا تقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي بها الحيوية وهي البخار اللطيف الذي يتكون من الطفا اجزاء الاعذية
ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوية وهي صفة تقتضي الحس والحركة
واحتراز بها عن النفس الانسانية التي لا تقتضي بخراب البدن فتكون اي ذلك
الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او تنقص البنية ظاهرا
فقط كما يجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمتقل واذا كانت الجناية
اكمل يترتب عليها اجزاء الاكل ويختص بها يقع كمال اجزاء في مقابلة كمال
الجناية وكوجوب الكفارة عندك شافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة
نص ورد في الخطاء والمعقودة يعني اوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة
لاله النص الوارد في القتل الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة و اوجب الكفار في اليمين الغموس بدلالة النص
الوارد في اليمين المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقبتهم الايمان
فكفارتها الاية لانه لما اوجب القتل يعني القتل الخطاء الكفارة مع وجود الغنة
وهو الخطاء فاولي ان يجب اي الكفارة بدونه اي بدون العذر يعني فاولي
وجوبها بالعمد واذا اوجب اي اليمين الكفارة في المعقودة اذا كذبت فاولي ان

اليمين تقوية احد طرفي الخبر بالمعصية بدو
ثلاث غموس و هو حلفه على ما مضى او جازي
عمر او كبرها الاثم لا كفارة فيها الا ان
ولفوقه حلفه على ما مضى فله تخالف
وهو بخلافه وكبرها رجاء العفو ومنعقة
وهو حلفه على فعل او تركه المستعمل وكبرها
وجوب الكفارة ان حثت فلتسعى

ان يجب اى الكفارة في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنها نقول في الجواب للشا
 فمعى الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبراما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها
 معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المخطور فيجب ان يكون سببها
 اى سبب الكفارة دائريين المخطو الاباحة ليضاف العقوبة الى المخطو
 العبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل المخطوء والمعقودة فان في
 القتل المخطوء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او الكافرو معنى المخطو من جهة
 ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليتم المعقودة معنى الاباحة من
 من جهة انها مشروعة اى عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
 اسم الله تعالى ومعنى المخطو من جهة الحنث والكلب واليه اشار بقوله
 والكلب حرام فيكون كل من هادئ بين المخطو والاباحة صاحبا لانه يكون
 سببا لوجوب الكفارة والدائريين ما يكون صفة فيمحوها العبادة التي هي
 الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العهد والغموس
 فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات
 الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا
 اجتنبت الكبائر وهذا قرينة على ان المراد بما بينهن الصغائر فلا تكون
 كفارة الا لهما والى ذلك اشار بقوله فاما العهد والغموس فكبير محضة
 وهي اى الكبيرة لا تلائم العبادة اى الكفارة هي العبادة وهي اى الكفارة تمحو
 الصغائر لا الكبائر قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
 ان لا يجب اى الكفارة في القتل بالمثل لانه حرام محض هذا السؤال وارد
 على قوله فيجب ان يكون سببها دائريين المخطو والاباحة وحاصله ان القتل
 بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله قلنا

فيه اي في القتل بالمتنقل شبهة الخطاء وهي اي الكفارة مما يحتاج في اثباته فيجب
اي الكفارة بشبهة السبب الموجب للكفارة وهو القتل الخطاء لا بنفس السبب
هذا جواب عن السؤال المذكور وحاصله ان في القتل بالمتنقل شبهة الخطاء من
جهة ان المتنقل ليس الله له للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من
الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدفع العقوبات فان قيل
فينبغي ان يجب اي الكفارة فيما اذا قتل متأمنا عما فان الشبهة قائمة هذا
السؤال وارد على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المتأمن فيه شبهة
الخطا بسبب المحل فان المتأمن كافر حرقي يظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل
مما ظنه صيدا او حربيا فاذا كان فيه شبهة الخطا ينبغي ان يجب فيه
الكفارة كما يجب في القتل بالمتنقل الكفارة بشبهة الخطاء وحاصله المطالبة
بالفرق بين القتل المعصوم بالمتنقل وقتل المتأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة
بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيها لما كان الشبهة قبلنا الشبهة في قتل المتأمن
انما هي في محل الفعل لا في الفعل لان قتل المتأمن من حيث الفعل عند محض فاعترفت
اي الشبهة في جزاء المحل وهو القصاص لانه جزاء الفعل من المحل من وجه حتى
لا يجب القصاص بقتل المتأمن ولم تعتبر في جزاء الفعل من كل وجه وهو الكفارة
فلم يجب الكفارة بقتل المتأمن والى هذا اشار بقوله فاعتبرت في القود اي في القود
القود فانه اي القود مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما
الفعل فعند خالص والكفارة جزاء الفعل واما الشبهة في قتل المعصوم بالمتنقل
فانما هي في الفعل لا في محل الفعل فاعتبرت اي الشبهة في جزاء الفعل من كل وجه
وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت في جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص فلم يجب القصاص فيه والى هذا اشار بقوله وفي المتنقل الشبهة في

في الفعل فواجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا
 من وجه وحاصله ان الشبهة مما ثبتت الكفارة يسقط القصاص و
 القصاص جزاء الفعل من وجه لانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
 والزواج كالمحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال وجزاء المحل من وجه
 لقولهم ان النفس بالنفس ولكونه حقا لا وليا للمقتول فيسقط بالشبهة
 في الفعل كما في القتل بالمتقل لان الشبهة في الالة الموضوعية لتتميم القدر
 الناقصة داخلية في فعل العبد فتصير الشبهة في تلك الالة شبهة في
 الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم
 في العصبة لانه حر فيمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة جزاء
 الفعل من كل وجه لان الزواج اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في
 القتل بالمتقل لا في المحل كما في القتل المستامن والثابت بدلالة النص كالثابت
 بالعبارة والاشارة الا عند التعارض اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة
 سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند اكثر الآثان عند التعارض
 يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد الى السوق والثابت بالدلالة
 مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده
 الى المعنى المفهوم من النظم لغة الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
 والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان في العبارة والاشارة النظم
 والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما وهو اي الثابت بدلالة
 النص فوق القياس اي فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم
 في المنطوق لاجله في القياس مدرك راي لا لغة اي يدرك في القياس بالرأي
 والاجتهاد بخلاف الدلالة فان ذلك المعنى يدرك في دلالة النص باللغة المو

الموضوعة لإفادة المعاني لا بالرأي والاجتهاد فيصير الثابت بدلالة النص
بمنزلة الثابت بالنظم فيثبت بها أي بدلالة النص ما يندري بالشبهات فإن
حكمها على تقدير كون المعنى فيها مدمر كاللغة دون الرأي والاجتهاد
يستند إلى النظم ويستفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص
وهي أي الشبهة المانعة عن الثبوت هي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا
الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على أن الحد وثبت بخبر الواحد
مع تحقق هذه الشبهة فيه ولا يثبت ذاك أي ما يندري بالشبهات بالقياس
الذي معناه مدمر بالرأي والاجتهاد دون اللغة لا ذفيه من الشبهة
الدارية للحدود بخلاف ما إذا كان المعنى مدمر كاللغة بأن يكون منصوباً
فإن القياس ح بمنزلة النص وأما المقضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل
فكواعق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق أي مقضاه
هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونائبته يتوقف على جعله
ملكاً له وسبب الملك ههنا البيع بقريضة قوله بالف فيكون لازماً متقدماً
لمعنى الكلام فكانه قال بع عبدك مني بالف فاعتقه وكيلاً عني وبأيها أو اشتريته
منك فاعتقه وكيلاً عني ونائباً فيثبت أي البيع بقدر الضرورة أي مع
كانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال لا في حال اللفظ ولا في حال
التقدير فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والغيب فأنها مما
يحتمل السقوط في الجملة ولا يكون أي البيع المقضي كالمفوض أي كالبيع المفوض
حتى لا يثبت شروطه أي لا يجب ثبوت جميع شروطه وأركانها بل يثبت منها
ما لا يحتمل السقوط أصلاً ولا يثبت ما يحتمل في الجملة كما أشير فقال أبو يوسف
رحمه الله يعني بناء على عدم وجوب ثبوت جميع شروطه وهو أركانها ولو قال

قال اعتق عبدك عن غير شيء أنه يصح عن الأمر أي يقع العتق عن الأمر دون
 المأمور ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه أي في قوله اعتق
 عبدك عن بالف عن القول وهو أي القول ركن قلنا في جواب أبي يوسف يسقط
 ما يحتمل السقوط والقول مما يحتمل أي القول ركن باللسان في البيع مما يحتمل
 السقوط كما في التعاطي فيسقط لا القبض أي القبض في الهبة لا يحتمل السقوط
 بحال إذ لا يوجد هبة توجب بدون القبض ففي اعتق عبدك عن غير شيء يقع
 العتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيدنا بالقبض في الهبة لأن القبض في البيع
 الفاسد يحتمل السقوط وأن كان شرطا إذا القبض ليس بشرط أصلي في البيع الفاسد
 وهو شرط أصلي في الهبة لا يعمل هي إلا به أيضا البيع الفاسد لضعفه احتاج
 إلى القبض لينتقوي به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق فلو قال اعتق
 عبدك عن بالف دينار ورطل من الخمر يقع العتق عن الأمر دون المأمور
 بخلاف مثال الهبة فإن العتق هنا يقع عن المأمور دون الأمر وذلك لأن القبض
 ساقط في الأول دون الثاني ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول أي اللزم
 المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحى له إذا كان تحته أفراد لا يحتاج إلى إثبات
 جميعها حتى يتحقق العموم فيه كما قال به الشافعي حيث جازعته
 في قوله والله لا أكل نيّة طعام دون طعام تخصيصا لأنه ثابت ضرورة
 فينقلته بقدرها فترتفع بإثبات واحد من تلك الأفراد فلا دلالة على
 إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه ولأن
 العموم من عوارض اللفظ والمقتضي معني لا لفظ فلا يجوز عند الحنفية
 هذه النيّة لعدم العموم والحاصل أن مقتضى عامه قابل للتخصيص جدًا
 وليس بعام عند الحنفية ولا قابل للتخصيص ولا خلاف في شمول الحكم

وشيوعه لكل طعام لكنه مبنى عند الحنفى على وجود المحلوق عليه في كل صورة
 لا على عموم المقضى ولما لم يعم اي المقضى لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل
 هذا اشارة الى ما ذكرنا اننا لا نطعم ما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص
 الا في اللفظ وقد ذكرنا ان المقضى معنى لا لفظ فان قيل نقدر اكل وهو مصدر
 ثابت لفة يعنى سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقضى لا يعم
 له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكالات فانه
 دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللفظة فيعم لكونه
 فكرة في سياق النفي بمنزلة قوله لا اكل اكل فانه يصدق في نية اكل دون اكل واليه
 اشار بقوله فيصير اي قوله لا اكل كقوله لا اكل اكل ونية التخصيص فيه
 صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لفة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف
 الكل على مجرد هو الدال على الماهية فقط لا على الافراد اذ دلالة في الفعل
 على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنته الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
 بخلاف المصدر في قوله لا اكل اكل فان اكل انكرة في موضع النفي وهي اي النكرة
 في موضع النفي عامة فيجوز تخصيصها بالنية اتفاقا فان قيل اذ لم يكن
 لا اكل عاما ينبغي ان لا يحث بكل اكل قلنا انما يحث لانه اي كل اكل
 مندرج تحت ماهية الاكل فانه معنى قوله لا اكل لا يوجد منه ماهية الاكل
 وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا
 فدلالة لا اكل على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا بطريق الاقتضاء
 لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو ثبت فرد من الافراد ثبت
 الماهية في ضمنه فلا يصح نفي الماهية لانه اللفظ يدل على جميع
 الافراد بطريق المنطوق عطف على قوله لانه مندرج تحت ماهية

عليه الفعل
 توقف

ماهية الاكل فان قيل ان قال لا اسكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح
 نيته والبيت ثابت اقتضاء هذا السؤال وارد على ان لا عموم للمقتضى
 حاصله ان دلاله المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت بنية بيت واحد
 وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم قلنا انما تصح نيته
 اي بنية بيت واحد لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة و
 كاملة وهي هذه اي المساكنة التي نواها اعني ان يسكنوا في بيت واحد فنية
 البيت الواحد من قبيل نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي
 الجنس لا من قبيل عموم المقتضى وحاصل هذا الجواب اننا لانم انه تخصيص
 بل ارادة لاحد مفهومه المشترك او احد نوعي الجنس بقريته كونه الكامل
 المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي الملك
 في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل
 كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال حيث يكون الا
 اتصال في اصل السكنى وتوابعها من اقامة الماء وغسل الثوب ونحوها وفي الدار
 انما يكون الاتصال في توابع السكنى لا اصل السكنى فنوى الكامل المفهوم من الاطلاق
 اي نوى النوع الكامل من نوعي جنس المساكنة فلا يلزم ح عموم المقتضى ولذلك
 اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث
 ان نية الثلث باطل لان المصداق اي الطلاق الذي ثبت من المتكلم انشاء
 امر شرعي لا لغوي اي لان دلاله انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
 الاقتضاء لا بطريق اللفظ فيكون ثابتا اقتضاء لا لغة فلا تصح نية الثلث
 بخلاف طلقني نفسك فانه تصح نية الثلث لان معناه افعلي الطلاق فتبوء
 المصداق وهو الطلاق في المستقبل بطريق اللفظ لا بطريق الاقتضاء كما في الماضي

فعل

والحال فيكون أي ذلك المصدر على تقدير أن يكون المعنى افعلى الطلاق كما ملفوظ
فإذا كان كما ملفوظ وهو ليس باسم عام بل هو اسم جنس أي اسم فرد لا يدل على
العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت
ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كما يأتي في الفصل
المذكور فيه عدم دلالة الأمر على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول
الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو
المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وأعلم الله قد وقعت في باب الطلاق عبارة
متشابهة صحت عند أبي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلق
نفسك دون البعض منها مثل أنت طالق وطلقتك وإذا صرح بالمصدر
مثل أنت طالق طلاقاً وطلقتك طلاقاً صحت نية الثلث اتفاقاً فإن قيل ثبت
البيونة في أنت باين أمر شرعي أيضاً فينبغي أن لا يصح نية الثلث هذا إشكال
على بطلان نية الثلث في أنت طالق وتقريره أنكم قلتم إن الطلاق الذي
ثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا لقوي فيكون ثابتاً اقتضاء ولا يصح
فيه نية الثلث فذلك البيونة التي ثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا لقوي
فتكون ثابتة اقتضاء فينبغي أن لا يصح فيها نية الثلث أيضاً قلنا نعم لكن
البيونة على نوعين فيصح نية أحدهما جواب عن الإشكال وتقريره أن اسمها
أن البيونة ثابتة بطريق الاقتضاء أيضاً لكن البيونة من حيث هي البيونة
قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى
الغليظة وهي القاطعة لحل المحلثة بأن لا تبقى المرأة محلاً للنكاح في حقه
فإن كان لفظ البيونة موضوعاً لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتراكاً بينهما لفظاً والآن كان جنسهما فصح نية الثلث في أنت باين

١٤٠
بأن ليست مبنية على عموم المقتضى بل على أنها ارادة احد معني المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز والبيّنونة الخفيفة هي التي
يمكن رفعها والغليظة هي التي لا يمكن رفعها واذا تقرر هذا فنقول ان نية
الثالث لا تصح في انت طالق لا على وجه العموم اذ لا عموم للمقتضى ولا
دلالة له على الافراد اصلا ولا انه ثابت ضرورة ولا حاجة الى اثبات جميع
افراده ان كان تحتها افراد لكفاية ثبوت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل
المتيقن كالواحد الداخل تحت الثالث ولا على وجه المجاز من حيث انه الثالث
واحد اعتباري لان نية المجاز لا تصح الا في اللفظ كنية التخصيص والمقتضى
معنى لا لفظ ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه اى في الطلاق بين
افراده الا بالعدد فاذا كان الاختلاف بين افراد بحسب العدد لا بحسب
النوع لا تصح نية الثالث فيه باعتبار انها ارادة احد نوعي الجنس كما
لا تصح باعتبار العموم والمجاز ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى المحذوف
وجه الاتصال ظاهر لان كل واحد منها ما يتوقف صحته الكلام عليه
وهو اى المحذوف ما يفتقر اثباته المنطوق بخلاف المقتضى فانه لا يفتقر اثباته
المنطوق في المحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم
والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وايضاد لالة اللفظ على المحذوف من دلالة اللفظ على اللفظ ودلالة على
المقتضى من دلالة على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وايضا
ان المقصود في المحذوف المعاني المقتضية التي تستفاد من المقدمات وفي
المقتضى المعاني الضرورية المطلقة فاذا تحقق الفرق بينهما لا يصح اعطاء
حكم احدهما الاخر كما فعله البعض بناء على اشتباه المحذوف بالمقتضى عليه

وعدم معرفته الفرق بينهما فإنه يؤدي إلى الغلط في كثير من الأحكام ومثل
المحذوف بقوله نحو أسئل القرية أي أهلها فإثباته أي الأهل المحذوف
يغير الكلام بنقل النسبة أي نسبة السؤال من القرية إليه أي إلى الأهل
فالمفعول حقيقة أي المسئول الحقيقي هو الأهل دون الأهل القرية فيكون أي المحذوف
كالأهل مثلا ثابتا لفظة لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيجري فيه العموم والخصوص
كما ذكر آنفا **فصل** اعلم أن بعض الناس يعني الشافعية يقولون بمفهوم المخالفة
لفظة حيث قسموا دلالة اللفظ أو لا إلى المنطوق والمفهوم ثم المفهوم إلى مفهوم
الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أي غير المذكور موافقا للمنطوق أي المذكور
في الحكم إثباتا ونفيا وإلى مفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت في المنطوق أي يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم
إثباتا ونفيا وشرطه أي شرط مفهوم المخالفة عند علم أن لا يظهر أولويته
أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته أي مساواة
وإما المسكوت عنه أي آياه أي المنطوق في الحكم الثابت له حتى لو ظهر أحدهما كان
الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس
سواء كان الثبوت بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة
المساواة أو كان ثبوت بدلالة النص في صورة الأولوية والمساواة أيضا إذا
كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد والقياس
إذا توقفت ولا يخرج أي المنطوق مخرج العادة نحو وربما يبيكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفهن بكونهن في حجورهم إخراجا
للكلام مخرج العادة فإنها جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف
المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون أي المنطوق لسؤال أو حادثة كما أنه

انه عليه السلام سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة للكوة مثلا فقال بناء
 على السؤال او وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا
 لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم او علم المتكلم بأنه عطف على سؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكاة
 في الابل السائمة فقال بناء على عدم علمه به ان في الابل السائمة زكاة لا يدل
 ايضا على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم ولما ذكر شرايط مفهوم المخالفة شرع
 في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء باسمه سواء كان
 اسم جنس او اسم علم ويسمونه بمفهوم اللقب يدل على نفى الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الشيء عند البعض لانه لا انصار وهم عارفون باللغة فهموا من قوله
 صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الفسل من المنى عدم وجوب الفسل بالاكسال
 وهو ان يجمع الرجل امراته وينزل المنى وعندنا لا يدل اي تخصيص الشيء
 باسمه لا يدل عندنا على نفى الحكم عما عداه والا اي ان دل على نفى الحكم عما عداه
 يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوها اي يلزم الايمان
 في كل من القولين لا في الاول يدل على ان غير محمد ليس وهو كذب وكفر والثاني
 يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى ولا جماع
 العلماء على جواز التعليل يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفى المجمع عليه
 وهو تعليل النص واثبت حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان
 الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله
 فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس
 اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وانما فهموا اي الانصار ذلك لعدم وجوب
 الفسل بالاكسال من اللام وهي للاستفراق بمعنى ان جميع افراد غل الجناية

ناشئة من وجود المبنى بقريته ورودا الحديث في غل الحنابة والاجماع على
وجوب الغل من الحيض والتفاس وقوله غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللال للاستفراقة كان معناه ان جميع
افراد غسل الحنابة من وجود المبنى فلا يجب الغل بالتقاء المختاتين بل الماء
فاجاب عن هذا الاشكال بان الغل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء المختا
تين دليل الانزال والانزال امر حفي فيدور حكم الغل مع دليل الانزال وهو التقاء
المختاتين كما يدور حكم الرخصة في الافطار مع دليل المثقة وهو التفرد منه
اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف اي نقض شيوعه وتقليل اشترا
كه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله ذلك الوصف وعلى غيره وهو يقيد
بالوصف ليقتر على الدلالة على ماله ذلك الوصف دون غيره وهو اي التخصيص
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله نع من فتياتكم المؤمنات حضن حل النكاح بالفتيات المؤمنات
فيانزح عنه عدم حمل النكاح الامة الكتابية واستدل على دلاله التخصيص
بالوصف على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول قوله
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا من
نفي الحكم عما عداه والتبادر من امارات الحقيقة وعلامات اللغة فيكون ذلك
النفي مدلول لا حقيقيا ومعنى لغويا ولهذا اي للتبادر المذكور يتقبحه
العقلاء والاستقبح لهذه التبادر انما هو لاجل انه يفهم منه ان
الانسان الغير الطويل يطير وجوابه ان الاستقبح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال والمثال المجزئ لا يصح القاعدة الكلية الثاني قوله
ولتكثير الفائدة لان حمل النص على اثبات الحكم للمذكور ونفيه عن غيره

غيره أكثر فائدة من اثباته للمذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجع المصير إليه
 لكونه ملائما لغرض العقل وجوابه ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل
 بالنقل الثالث قوله ولأنه لو لم يكن فيه أي في التخصيص بالوصف تلك الفا
 ية أي الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكره أي الوصف ترجيحاً من غير
 مرجع لثبوت الحكم فيما عداه على هذا التقدير أيضاً فتخصيص الحكم بالموصوف
 يكون ترجيحاً بلا مرجع جداً لأن التقدير عدم الفوائد الأخر قطعاً واللازم
 وهو الترجيح من غير مرجع باطل والمزوم وهو انتفاء الدلالة على نفى الحكم
 عن الغير مثله لأنه لا يقيم تخصيص أحاد البلفاء من غير فائدة مرجحة
 فضلاً عن التخصيص في كلام الله ورسوله وجوابه ان كون ذكره ترجيحاً من غير
 مرجع ممنوع لأن الفائدة المرجحة في التخصيص بالوصف لا تنحصر فيما ذكر
 من نفى الحكم عن الغير الرابع قوله ولأن مثل هذا الكلام أي المشتمل على تعليق
 الحكم بالشئ المذكور صفته يدل على علية هذا الوصف للحكم نحو في الأهل
 السائمة زكوة فيقتضي عدم أي عدم الحكم عند عدمه أي عدم ذلك الو
 صف جازاً لا انتفاء المعول بانتفاء العلة قطعاً وجوابه ما يذكره المصنف فيها
 بعد من أن عدم ذلك الوصف على تقدير علية لا يدل على عدم الحكم عند
 عدمه لأن الحكم يثبت بعلة شتى ولا يلزم من انتفاء علة انتفاء العلة
 حتى يدل على انتفاء المعول مطلقاً بل عند انتفاء تلك العلة يجوز ان تثبت
 علة أخرى فيثبت الحكم بها جداً وعندنا تخصيص الشئ بالوصف لا يدل على
 نفى الحكم عما عداه واستدل على ذلك بقوله لأن موجبات التخصيص لا تنحصر
 فيما ذكر أي فيما ذكره القائلون بمفهوم المخالفة من ان لا يخرج مخرج العادة ولا
 يكون لسؤال ولا لحادثة ولا لعلم المتكلم بان التامع مجهول هذا الحكم المخصوص

وان يدل على نفى الحكم عما عداه لانها اشياء كثيرة غير مخصوصة ولا مضبوطة خصوصا
في كلام الله وكلام رسوله فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة منها فوايد كثيرة يعجز عن
دركها فهم العقلاء فاذا لم تكن مخصوصة ولا مضبوطة فكما يكون موجب التخصيص
ما ذكر فكذلك يكون غيره نحو اجسام الطويل القريض العميق متخير فان موجب
التخصيص بهذا الوصف ههنا هو التعريف للجسم والاشارة الى عليته الوصف
للتخير لا غير فانه لا دلالة على نفى الحكم عما عداه مع تحقق الموجبات المذكورة
ههنا فانه لو دل على نفى الحكم عما عداه يلزم ان لا يكون الجسم الذي لا يوجد فيه
هذا الوصف متخيلا وهو محال لان كل جسم متخير وكالمذبح او الذم عطف على قوله نحو
الجسم اي نحو الجسم ونحو المذبح او الذم وموجب التخصيص هناك هو المذبح
او الذم لا لانه لا دلالة في وصف الشيء للمذبح او الذم على نفى الحكم عما عداه
مع ان الموجبات المذكورة متحققة والتاكيد نحو امس الدابر لا يعود فليس
هنا شيء غير التاكيد موجب التخصيص بالوصف فلا يدل على نفى الحكم عما عداه
مع ان الموجبات المذكورة موجودة هنا او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض فلا يوجد الجرم بان كل الموجبات منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما
يوجب وصف الدابة بكونها في الارض هو بيان ان القصد من لفظ دابة الى الجنس
دون الفرد لان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والواحدة فاذا شفع بما هو من
خواص الجنس دون الفرد يدل على ان القصد به الى الجنس دون الفرد ولا دلالة
هناك على نفى الحكم عما عداه مع تحقق الاشياء المذكورة وقوله فام يوجد
الجرم الخ تفريع على جميع الامثلة المذكورة لوجود التخصيص بالوصف مع عدم
الدلالة على نفى الحكم عما عداه وتحقيق الامور المذكورة فقام على ما سبق تقريره
ان موجبات التخصيص وفوايد اشياء كثيرة غير مخصوصة فلا يحصل الجرم

الجزم بانتفاء جميع الموجهات سوي نفى الحكم عما عداه حتى يحصل
 دلالة التخصيص هناك على نفى الحكم عما عداه ويلزم ان يحمل عليه لعدم
 تحقق شيء من الموجبات مما سواه والحاصل ان دلالة عليه مشروطة بالجزم
 بان لا موجب للتخصيص سوا ذلك والشرط منتف دايمًا لان فوائد الوصف
 غير محصورة فيلزم انتفاء المشروط دايمًا فانما يحمل على نفى الحكم عما عداه
 اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى وهذا منتف وكذلك ولان اقصى
 درجاة اى الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر من عدم الحكم عند
 عدم العلة اى الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى هذا اشارة الى الجواب عن
 الدليل الرابع كما ذكرنا وعطف على قوله لان موجبات التخصيص لا تنحصر
 فيما ذكر ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة
 فيكون عدم الحكم عديمًا اصلًا غير مستفاد من النص لا حكمًا شرعيًا مدلولًا
 للنص لا انه علة لعدمه اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند
 عدم الوصف ونظيره اى نظير الخلاف بين الشافعي وبيننا في دلالة
 التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه وعدم دلالة عليه قوله تعالى
 من قبيلكم المؤمنات هذا لا ينبغي تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافاً
 له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة بالنظر الى الحكم المقصود وهو بيان
 جواز نكاح المؤمن لان العادة في نكاحه ان تكون منكوحته منصفة بالايها
 وايضاً يحتمل ان يكون اثر التخصيص كراهة نكاح الامة الكتابية دون
 حرمة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بدلالة التخصيص بالوصف
 على نفى الحكم عما عداه وهما مسألة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا
 امة ولدت ثلاثين بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر

فَصَاعِدًا فَقَالَ الْمَوْلَى الْأَكْبَرُ أَيُّ الْوُلَدِ الْأَكْبَرُ مِنِّي فَإِنَّهُ نَفَى الْأَخِيرِينَ وَقَوْلُهُ لَا ت
هَذَا أَيُّ كَوْنِهِ نَفِيًّا لِلْأَخِيرِينَ لَيْسَ بِتَخْصِيصٍ أَيْ لَا جُلُّ كَوْنِ التَّخْصِيصِ إِلَّا
عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ دَلِيلٌ عَلَى قَوْلِهِ لَا يَلْزَمُ بِعَنْ نَفْيِ الْأَخِيرِينَ لَيْسَ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ
دَالٌّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ بَلْ لَأَنَّ السَّكُوتَ عَنْ بَيَانِ كَوْنِ الْوُلَدِ مِنَ الْأَخِيرِينَ
مِنْهُ وَدَعْوَتُهُ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهَا مِنْهُ بَيَانًا بِأَنَّهَا
لَيْسَ مِنْهُ وَإِذَا هِيَ أَيْضًا أَمَّا أَنْتَفَى نَسَبُهَا مِنْهُ لِعَدَمِ شَرْطِ ثَبُوتِ نَسَبِهَا وَهُوَ
الدَّعْوَةُ لِأَنَّهَا لَا تَوْجِدُ إِلَّا لِأَنَّهُ نَفَى نَسَبُهَا بَلْ لِأَنَّهُ سَكَتَ عَنْهَا وَأَمَّا
قَالَ فِي بَطْنٍ مُخْتَلَفَةٍ فَإِنَّهَا الْوُلَدُ ثَلَاثَةٌ فِي بَطْنٍ وَاحِدٍ فَقَالَ الْوَاحِدُ مِنِّي
يُثَبِّتُ نَسَبَ الْجَمِيعِ لِأَنَّ دَعْوَةَ الْوَاحِدِ دَعْوَةٌ لِلْكُلِّ لَا يَقَالُ لِحَاجَةٍ إِلَى الْبَيَانِ
فَأَنَّهَا أَيُّ الْأَمَّةِ صَارَتْ بِالْأَوَّلِ أَيْ بِالْوُلَدِ الْأَوَّلِ أَمْ وَلَدٌ يُثَبِّتُ نَسَبَ الْأَخِيرِينَ
بِلَا دَعْوَةٍ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ أَيْ إِنَّمَا يَكُونُ نَصِيرًا لِلْأَمَّةِ بِالْأَوَّلِ أَمْ وَلَدٌ يُثَبِّتُ نَسَبَ
الْأَخِيرِينَ بِلَا دَعْوَةٍ إِنْ لَوْ كَانَتْ دَعْوَةُ الْأَكْبَرِ قَبْلَ وَلَادَةِ الْأَخِيرِينَ أَمَّا هَهُنَا فَلَا
فَإِنَّ دَعْوَةَ الْأَكْبَرِ فِي مَسْئَلَتِنَا مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ وَلَادَةِ الْأَخِيرِينَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا خَيْرًا
وَلَدِي أَمْ الْوَلَدُ بِلَهَا وَلَدًا الْأَمَّةُ فَيَحْتَاجُ لثَبُوتِ نَسَبِهَا إِلَى الدَّعْوَةِ وَلَا يَلْزَمُ
إِذَا قَالَ الشُّهُودُ لَا نَعْلَمُ لَهُ وَارِثًا فِي أَرْضٍ كَذَا أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ كَلِمَةُ الشَّهَادَةِ
عِنْدَهَا فَهَذَا أَيُّ عَدَمِ قَبُولِ الشَّهَادَةِ عِنْدَهَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ التَّخْصِيصَ
دَالٌّ عَلَى قُلْنَا مِنْ نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ فَيُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ لَهُ
وَإِذَا فِي غَيْرِ تِلْكَ الْأَرْضِ وَعَدَمِ قَبُولِ شَهَادَتِهِمْ عِنْدَهَا بِنَاءً عَلَى هَذَا
الْمَعْنَى وَقَوْلُهُ لِأَنَّ الشَّاهِدَ مَا ذَكَرَ مَا لِحَاجَةٍ إِلَيْهِ يَعْنِي فِي أَرْضٍ كَذَا جَاءَ شَبْهَةٌ
وَبِهَا أَيُّ الشَّبْهَةِ تَرَدُّ الشَّهَادَةُ دَلِيلٌ عَلَى قَوْلِهِ وَلَا يَلْزَمُ وَنَحْنُ لَا نُنْفِي الشَّبْهَةَ
فِيهَا نَحْنُ فِيهِ أَيُّ فِي التَّخْصِيصِ يَعْنِي لَا نُنْفِي كَوْنَ التَّخْصِيصِ شَبْهَةً فِي نَفْيِ الْحُكْمِ

الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى القول بالدلالة
 على نفى الحكم عما عداه وقال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة
 سكوت في غير موضع الحاجة اي في موضع عدم الحاجة لان ذكر المكان غير واجب
 على الشهود وهو هنا اي ذكر المكان المذكور وهو ارض كذا يحتمل الاحتراز
 عن المجازفة فان الشهود ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فهم ادهم
 بنفى علمهم بالوارث في ارض كذا نفى وجود الوارث فيها لانه لو كان مو
 جودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا
 عدم الوارث بتلك الارض دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة **ومنه** اي
 مفهوم المخالفة التعليق بالشرط يوجب اي التعليق بالشرط العدم اي عدم
 الحكم عند عدمه اي عدم الشرط عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطية
 فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفايه اي فان الشرط الشيء ما يتوقف عليه
 تحققه ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفايه
 وعندنا العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
 الاصل حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بناء على عدم العلة
 للحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم كما ذكر في التخصيص بالوصف
 ومن ثمرات الخلاف في دلالة عدم الوصف والشرط على عدم الحكم عند الشافعي
 وعدم دلالة لنته عليه عندنا انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدليا لا يثبت
 الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف والشرط عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة
 زكوة ولو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤخذ زكوتها لا يجب الزكوة في الابل
 الائمة بذلك لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصل
 ويثبت عنده وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله

فمع فتحه بر رغبة مؤمنة فالتعديدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الي كفارة
اليهم يصح عنده ولا يصح عندنا والحكم المعدوم عند عدم الشرط يصح
تعديته عنده ولا يصح عندنا لانه ليس بحكم شرعي حتى يصح تعديه
بالقياس لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالو
ضوء والا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلوة ويقال للمعلق به وهو ما
يترتب عليه الحكم ولا يتوقف كدخول الدار والا يلزم من انتفاء دخول
الدار انتفاء الطلاق مثلا والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم من انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط لا بالمعنى الثاني جواب عن الاستدلال المذكور
على ان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط عند الشافعي
وحاصله اننا لانهم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم
كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاؤه انتفاء
المعلق عليه وهو ظاهر فان انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بطريق
التخير بعد التعليق والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع
فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية اي من لم يملك زيادة في المال بقدر
بها على نكاح الحر فليستكم مملوكة من الاماء المؤمنات علق جواز نكاح الامة
بعدم القدمة على نكاح الحر وهو يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول
الحر اي عند استطاعت نكاح الحر عنده ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا
بطريق المفهوم من مخصص القول تع واحل لكم ما وراي ذلكم ويجوز عندنا بهذه
الاية ولا يكون عدم الجواز مخصصا له على ما هو مذهب الشافعي في ان
المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام لان مفهوم هذه الآية لا يدل
على نفى الجواز لانه مبني على عدم العلة ولاننا نسخاله على ما هو مذهبنا

ههنا في المتراخي انه نسخ لا صحيح تخصيص لانه الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لاعد ما اصليا وهذا العدم اي عدم الجواز ليس حكما شرعيا عندنا بل هو عدم
اصلي وهذا اي هذا الخلاف بناء على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد اي الحكم
بتقدير معين وهو الشرط المذكور واعدمه اي الحكم على غيره من التقادير
فيكون له اي للتعليق تأثير في العدم اي عدم الحكم كما يكون له تأثير في وجوده
فوجود الشرط وعدمه علة لوجود الحكم وعلمه ونحن نعتبره اي المشروط
معه اي مع الشرط فان الشرط وجزاء كلام واحد واجب الحكم على تقدير وهو
سألت عن غيره فالشرط بدون الشرط مثل انت في انت طالق فكما ان المبتداء
ليس كلاما واحدا مثلا ولا يوجب حكما اصلا فكذا المشروط ليس كلاما
وحده ولا يفيد شيئا جذا بل مجموع الشرط والمشروط كلاما واحدا ولا يوجب
الحكم على جميع التقادير كما زعمه فضلا عن كون مجرد المشروط بدون الشرط
كلاما يوجب الحكم على جميعها ومنه ههنا هو الاولي والاخرى ما فيه من
الموافقة لما صرح به النجاة من ان كل المجازاة تدل على سببية الثاني فيكون
مدلولها ارتباط الثاني بالاول ويكون كل واحد من الشرط وجزاء جزء
الكلام بمنزلة المبتداء والخبر لان يكون الشرط قيد للجزاء كما زعمه الشافعي
وهو مذهب السكاكي وهو مخالف لكلام سائر النجاة على ما صرحوا فعلى هذا اي
على هذا الاصل وهو ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرناه
معه المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان فقد سببا عنده
لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لانه المشروط بدون الشرط
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه

على غيره من التقادير فصارت طالق سببا للحكم وتأثير التعليق إنما هو في تأخير الحكم لا في منع السببية ثم فرغ قوله فابطل أي الشافعي تعليق الطلاق و
العناق بالملك على قوله المعلق بالشرط أن عقد سببا عند وإنما ابطاله لأن
وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند
الشافعي رحمه الله فإذا علق الطلاق أو العناق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب فيبطل التعليق لأنه تعليق لما لا ملك وهو باطل وقوله
وجوز تعجيل النذر المعلق أي المندور المالى المعلق بان قال الله تعالى إن أنصت
بعشرة دراهم أن فعلت كذا معطوف على قوله فابطل وتفرع له على ما فرغ عليه
وإنما جوز على تعجيل النذر المعلق لأن التعجيل بعد وجود السبب قبل
وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب
وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عند فيجوز التعجيل وكفارة
اليمين عطف على قوله النذر المعلق وتفرع له على ما فرغ عليه أي وجوز
تعجيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يعق رقبة أو يطعم عشرة مساكين
أو يكسوهم قبل أن يحنث وهو الشرط لوجود السبب وهو اليمين بناء على
هذا الأصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في
تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السبب فيثبت نفس الوجوب لثبوت
السبب وهو اليمين ولا يثبت وجوب الاداء إلا عند ثبوت الشرط وهو الحنث
لأن الواجب المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ففي
الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن
بأن يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب ادائه فإن نفس الوجوب بالشرا ووجوب
الاداء بالمطالبة بخلاف الواجب البدني فإنه لا يحتمل الفصل بين نفس

نفس الوجوب ووجوب الاداء ففي الكفار البدنية لا ينفك احدهما عن الآخر فلا
 يثبت نفس الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون
 تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول
 فان في الواجب المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على ثبوت السبب افاد صحة
 تعجيل الاداء قبل ثبوت الشرط وفي الواجب البدني ما لم يثبت نفس الوجوب
 لعدم ثبوت السبب قبل الشرط افاد عدم صحة الاداء وعندنا لا ينعقد اي
 المعلق بالشرط سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
 و قبل وجود الشرط ليس اي المعلق كذلك اي طريقا الى الحكم على ما ههنا من
 الاصل وهو اننا نعتبر المشروط مع الشرط لا بدون الشرط لانه بدون الشرط بمنزلة
 جزء السبب وجزء السبب لا يكون سببا فلا ينعقد سببا للحكم الا عند وجود
 الشرط و اذا لم ينعقد سببا عندنا قبل وجود الشرط فيختلف الحكم في مسائل
 المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان الملك متحقق عند وجود
 السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب
 لا يجوز بالاتفاق لعدم ثبوت الحكم فضلا عن تعجيله والسبب انما ينعقد سببا
 عند وجود الشرط في باب النذر المعلق على ان اليمين ان عقدت للبر فكيف
 تكون سببا للكفارة بل سببها احدث عندنا والكفارة انما تجب على تقدير
 احدث فلا تكون اليمين مفضيا الى الكفارة لامتناع افضاء الشيء اما لا يتحقق
 الا عند عدم ذلك الشيء بل هي شرط لها و احدث سبب لكونه مفضيا اليها
 من حيث انه جنابة وهتك لكتها لا توجد بدونها فتكون شرطا و فرقه اي
 فرق الشافعي بين المالي والبدني اي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
 في المالية نفس الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء

بإخلاف البدنية غير صحيح إذا مال غير مقصود في حقوق الله تعالى بخلاف حقوق العباد
فإن المال هو المقصود فيها إذ به يتففع الإنسان ويندفع الخسران وإنما المقصود
في حقوق الله هو الأداة لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو
فعل مباشر العبد بإخلاف هو نفس نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى فإلّا لا يكون
مقصوداً في ذلك بل الله يتأذى بها العاجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق
المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الأداة وإن تعلق وجوب الأداة
بالشرط يمنع تمام السببية وانعقادها فيها جميعاً فإن قيل ينبغي أن لا يجوز
النسيئة في المالية أيضاً قلنا إنما جازت النسيئة في المالية لحصول ما هو المقصود
وهو الثقة ومخالفة هوى النفس بإخلافه في البدنية مما جعل الشافعي التعليق
بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فإنه لا يمنع السبب عن الانعقاد
إنما يوجب الحكم فقط أشار إلى الفرق بقوله وتبين الفرق على مذهبي
الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فإن هذا بين أن التأجيل وشرط الخيار
دخلا على الحكم أمّا الأجل فظاهر لأن التأجيل إنما دخل على الثمن لا على البيع
فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك
عن الثبوت إذ لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وأما خيار الشرط فلأن
البيع لا يحتمل الخطأ في الشرط لأنه من الاستثنائات فيصير بالشرط قماراً وهو
وهو حرام يخص ولا وجه لثبوت خيار الشرط لوجود المنافي وإنما ثبت الخيار
أي خيار الشرط بإخلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
على مجرد الحكم وهو الملك بأن ينقصد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود
بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه فيدخل
على الحكم لا على السبب فدخوله على الحكم دون السبب وهو البيع أسهل من

من دخوله عليها لان دخوله على الحكم فقط تقليل للخطر ودخوله عليها جميعا
تكثر له فانه دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع
للسبب ثابت به ولا شك ان هذا تكثر للخطر جدا واما الطلاق والعناق
فيحتملان الخطر اي الشرط لانهما من الاسقطات دون الاثبات فيعمل
بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب ليلا يلزم تأخير الحكم عن سببه
وتخلفه عنه وان يحتمل الشيء على كماله وكما لالتعليق ان يدخل على السبب
ولا مانع عن دخوله على السبب هنا ولا ضرورة في الاقتصار على دخوله على مجرد
الحكم وحمله على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر لكونه من الاثبات
فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض فيثبت شرط الخيار على خلاف القياس لدفع
الظن ضرورة فيقتصر على دخوله على مجرد الحكم لاندفاع الضرورة به ولا حاجة
الى دخوله على السبب جدا **الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما مباحث
الكتاب في افادته للحكم الشرعي اي في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي
من الوجوب والحرمه وغيرها وذلك مباحث الاسم والتميز اللفظ المفيد للظاهر
ان الفهم للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقام اللفظ المفيد لمطلق
الحكم ولا يتبين من ان يكون مطلق الحكم المتحقق في ضمن الحكم الشرعي اي اللفظ
المفيد للحكم مطلقا سواء كان حكما شرعيا او غيره اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
بالنظر الى نفس ذلك اللفظ لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر
الشارع فانه بالنظر الى عارض كونه خبر الشارع لا يحتمل الكذب او انشاء ان
لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تع والوالدات يرضعن اولادهن أكد من الانشاء
لانه ادل على الوجوب منه لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
نظرا الى ظاهر صورة الخبر وان لم يلزم كذبه بالنظر الى كونه مجازا عن الامر والمأمور به

ان لم يوجد في الامر لا يلزم كذبه فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى
لفظ الاخبار مجازا فيجعل الاثبات مجازا عن الامر والنهي مجازا عن النهي فيفيد
الحكم الشرعي بابلغ وجهه واما الانشاء فهو ما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام
كثيرة فالمعتبر من اقسامه اي من اقسام الانشاء هنا اي في بحث افادة الحكم
الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وانما
قال هنا لان المعنى في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثته في الامر قول القائل
استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعدنفة عاليا ففعل واحترز بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي والمراد بقوله افعل ما
يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل فيتناول غير الثلاثي
ايضا والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر عاد صريح اللفظ دون الكناية لانه
اراد الاسم دون المسمى اي لفظ الامر وهو امر حقيقة في هذا القول المخصوص
اتفاقا اي حقيقة في صفة افعل استعلاء بالاتفاق مجازا عن الفعل اي يطلق على
الفعل مجازا عند الجمهور وعند البعض حقيقة اي يطلق على الفعل عند البعض
حقيقة كما يطلق على القول حقيقة حتى يكون مشتركا بينهما واذا كان الامر
حقيقة في الفعل عند البعض فيما يدل على انه اي الامر للايجاب اي فالادلة التي
تدل على كون الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم اي
تدل تلك الادلة على ان فعله عليه السلام ايضا للايجاب لان فعله امر حقيقة
وكل امر للايجاب فاحاصل انه اذا نقل على النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا
او طبعيا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه
اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا
وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار

المختار والبعض المخالفين. مقامان أحدهما الأصل وهو أن الفعل امر والثاني متفرع
 عليه وهو أن فعل النبي وم لا يجاب فهم احتجوا على الأصل بقوله تعالى وما امر
 فرعون برشيده أي فعله لأنه الموصوف بالرشد حقيقة لأن الرشد خلاف الفتي
 وقد يستعمل مجازاً في معنى الصواب فم يوصف به القول واحتجوا على الفرع بقوله
 عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق
 فقصدناهم رغبة فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه
 للالإيجاب ولما احتج الخصم على كل من الأصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان
 كل منهما مع الإشارة إلى الجواب عن احتجاجة واحتجاج على بطلان الأصل من
 وجهين وقوله قلنا ليس حقيقة في الفعل إبطال للأصل وقوله لأن الاشتراك
 خلاف الأصل احتجاج على بطلانه بالوجه الأول يعني أن الأمر حقيقة في القول
 المخصوص بمعنى أنه موضوع له بخصوصه اتفاقاً فلو كان حقيقة في الفعل أيضاً
 يلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل لإخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الأبدليل والمجاز
 وإن كان خلاف الأصل إلا أنه راجع على الاشتراك لكونه أكثر وقوله ولأنه إذا قل
 ولم يقل فعل يصح نفيه احتجاج على بطلانه بالوجه الثاني يعني أن الأمر لو كان
 حقيقة في الفعل لما صح نفي الأمر عن الفعل لأن امتناع النفي من لوازم
 الحقيقة واللزام باطل للقطع بأن من فعل فعلاً ولم يصدر عنه صيغة
 أفعال يصح عرفاً ولغة أنه لم يأمر والدليل الأول أعم من الثاني لأن
 الأمر باعتبار الأول يعنى الأمر الذي هو مصدر والأمر الذي هو اسم
 فيدل على أن الأمر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم
 بمعنى الثابت على أن الأمر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل
 بالفتح أعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل وأما الثاني

فانما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح
ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسرة وقوله و
تسميته اي تسمية الفعل امر كما في قوله تع وما فرعون برشيده مجاز جواب عن
احتجاج الخصم وهذا المجاز من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب وارا
دة المسبب اذا الفعل يجب به اي بالامر وما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة
في الفعل بحثا لغويا رتبا يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة ام الشيوع في الا
ستعمال سلمه فقال سلمه ان الله اي الامر حقيقة في الفعل واشتغل بها هو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل الفرع او لا والفرع ثابت نيا
والدليل ثالثا اما الاول فلقوله لكن الدلائل اي الدلائل التي تدل على كون الامر
للايجاب انما تدل على ان القول اي الامر القولي للايجاب لا الفعل اي ولا تدل على
ان الامر الفعلي للايجاب لان المراد بتلك الدلائل هو القول اجماعا دون الفعل
واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلقوله واللفظ كاف للمقصود اي الامر
القولي كاف للمقصود وهو الايجاب اي كاف للدلالة عليه ولا حاجة الى الامر
الفعلي على ان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الالحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب
مضمر الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع
اتحاد الدال اعني الاشتراك والى هذا اشار بقوله والترادف خلاف الاصل
صل واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب
خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظ لكن المقصود واضح
واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلقوله وايجاب فعله اي
جعل النبي عليه السلام فعله واجب الاتباع استفيد من قوله صلوا وهو

وهو صفة الامر لا من نفس الفعل المفهوم من قوله كما رايتموني اصلي والاما
احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فالموجب هو
القول لا غير وقوله على انه الكرم على الاصحاب صوم الوصال وخلع الثعال مع
انه فعل معارضة لتسليم بقوله صلوا كما رايتموني اصلي بما روى ابو سعيد
الخريري رضي الله عنه بينهما رسول الله عليه السلام يصلي باصحابه اذا خلع
فعلية فوضعها على ياره فلما راي ذلك القوم القوانع اهلهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القايكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال وم ان جبرئيل
اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان راي في فعلية قدرا
فليمسحه وليصل فيهما وما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم
عن ذلك وقال انكم مثلي يطعمني ربي ويقيني ولو كان الفعل موجبا لما انكر
عليهم ولما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما
هو المدلول الحقيقي لمسماه اي لصفة افعل فقال وموجبه التوقف عند ابن
سريج يعني اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان
موجب الامر التوقف حتى يتبين المراد من الامر عند الاستعمال لانه استعمال
في معان مختلفة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عند موضوع
بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط
او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا وهي اي تلك المعاني المختلفة
سنة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكايتهم

والتأديب كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك والارشاد كقوله تع واشهدوا
والاباحة كقولوا والتهديد كقولوا ما تشيتم والامتنان كقولوا مآثر
زككم الله والاكرام كقولوا دخلوها بسلام آمين والتعجيز كقولوا بسورة
والتسخير كقولوا فردة والاهانة كقولوا انتك انت العزيز الكريم و
التسوية كقولوا صبروا ولا تصبروا والدعاء كقولوا اللهم اغفر لي والتمني كقولوا
الا ياء يها الليل طويل الا انجلي والاحتقار كقولوا القواما انتم ما تقولون والكلوب
كقولوا فيكون قلنا يعني في ابطال دليل التوقف لو وجب التوقف هنا اي
في الامر لو وجب في النهي لاستعماله في معان مختلفة ايضا وهي التحريم كقوله
تع لا تاكلوا الربوا والكرهية كالنهي عن الصلوة في الارض المفصولة والتزير
كقولوا تمنن تستكثر والتحقير كقولوا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقولوا
ولا تحبب الله عافلا والياس كقولوا تعذر واوالارشاد كقولوا
تسألوا عن اشياء والشفقة كقولوا النهي عن اتخاذ الدواب كراستي و
المشي في نعل واحد فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى ان يتبين المراد مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا وقوله ولا ان النهي امر بالانتهاء
عطف على قوله لاستعماله في معان اي لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكلف النفس عن الفعل فلا يبقى الفرق
بين قولك افعل ولا تفعل لكون موجبهما واحدا وهو التوقف والفرق بينهما
بدلتي الثبوت جدا ثم ابطال كون الاحتمال موجبا للتوقف بوجهين وقوله
وهذا الاحتمال يبطل الحقايق ابطال له بالوجه الاقل يعني ان هذا الاحتمال
باطل لانه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات بان

١٥٠
بان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر
وهو عين مذهب السوفطائية النافين حقايق الاشياء او بطلان حقايق
الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او حصرها وبها
او اشتراك وقوله وايضا لم ندع انه محكم ابطاله بالوجه الثاني يعني ان
الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي
ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر
في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحتمل
عليه حتى يوجد صارف عنه وموجب للتوقف لعدم ظهور البعض فيحتمل
عليه بل يجب التوقف حتى يتبين المراد وعند العامة اي اكثر العلماء موجبه
اي موجب الامر واحد اذ الغرض من وضع الكلام هو الافهام وهو الاصل
والاشتراك خلاف الاصل ومحل بالافهام فلا يتركب الا عند قيام الدليل
وقوله وهو الاباحه عند بعضهم اشاره الى اختلاف الفايدين بان موجبه
واحد في تعيين ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعضهم يعني بعض
اصحاب مالك هو الاباحه اذهبي الا في لان الامر لطلب وجود الفعل و
ادناه ابا حننه والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود
وادناه الندب اي قال بعضهم يعني قال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء
وعامة المعتزلة هو الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من رجحان
جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحه وكون
المنع عن الترك امرا لا يدل على الرجحان في الوجوب والوجوب عند اكثرهم
اي قال اكثر العلماء هو الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ثابت من وجه دون وجه ولما كان هذا اي اثبات الواحد الذي

هو موجب الامر اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصن و تمسك بالنص ودلالة
الاجماع اما النص فآيات منها ما في قوله لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي اى مخالفة الامر ترك المأمور به فسوق
الآية للتخدير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة
او العذاب اذا لمعنى للتخدير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذا لا محذور
في ترك غير الواجب ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في قوله لهم لمؤمن ومؤمنة
جميع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي قوله من امرهم لله وسوله جميع للتعليم
والمراد من القضاء والامر الحكم والقول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الحقيقة
سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على
ان المصدر بمعنى اسم الفاعل والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرها شيئا
يمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارها
في جميع او امرها بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذ جاءك رجل
فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ومنها قوله تع ما منعك
ان لا تسجد ^{اذا امر الله} اى ما منعك ان تسجد على زيادة لا للتأكيد والاستفهام للتو
ببخ والانكار وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للذي يجب يستحق تاركه
الذم والآفله ان يقول انك ما التزمتني السجود فعلى م اللوم والانكار
فاللوم على تركه بوجوب الوجوب فيكون ح مطلق الامر للوجوب وهو الممتنع

المتعنى ومنها قوله نع انما قولنا الشئى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
 اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الابداع وسهولة على الله وكمال
 قدرته تمثيلا للغائب اى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اى امر المطاع للمطيع
 فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
 آله وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا
 بالعلم والامارة والقدرة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله نع قد اجري
 سنته فى تكوين الاشياء ان يكون الشئ بهذه الكلمة وان لم يمنع تكونها بغيرها
 والمعنى يقول له احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الالزامى القائم
 بذات الله نع لا الكلام اللفظى المركب من الحروف والاصوات لانه حادث و
 قيام الاحداث بذات الله نع مستحيل وانما تعلق خطاب التكوين بالمعدوم لانه
 لا يتوقف على الفهم على انه يثمل على اعظم الفوائد وهو الوجود فجاز تعلقه
 به جذا والى هذا الاختلاف اشار بقوله وهذا اى لفظ كن حقيقة لا مجاز
 عن سرعة الابداع والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي ذهب الى مذهب
 المجاز وفخر الاسلام الى مذهب الحقيقة فيكون الوجود اى وجود المأمور به
 على المذاهب اى سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة مراد بهذا الامر يعنى
 امر كن اما على مذهب المجاز فلا تبهل الامر قرينة ونظير الابداع ومثل
 سرعة الابداع بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلم يكن الوجود
 مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم اجماع واما على مذهب الحقيقة
 فظاهر لان معناه يقول احدث فحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق
 الوجود عقيب الامر فيجب ان يكون الوجود مراد بامر كن مطلقا اى سواء جعل
 هذا الكلام حقيقة او مجازا جذا فكذا اى فكما التكوين كل امر من الله نع اى من

او امر التكليف في كون الوجود مراد منه ايضا يعني فكما يكون الوجود مراد بامر كن
فكذلك يكون مراد بجميع او امر الله التكليفية لانها كلها من قبيل امر كن لانه معناه
اي معنى كل امر منها كن فاعلا لهذا الفعل يعني الفعل المأمور به فمعنى قوله صل وزك
كن فاعلا للصلوة وكن فاعلا للزكوة وعلى هذا القياس فيثبت ان كل امر منها امر بالكون
اي الوجود فيجب ان يتكون ذلك الفعل المأمور به ويحدث ان هذا اي كون الوجود مراد
من امر التكليف كما من امر التكوين لعدم الاختيار اي بوجبا عدم اختيار العبد في
الاتيان بالفعل المأمور به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر التكوين وحيث يبطل
قاعدة التكليف فلا بد فيه ان يكون للمأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا
لمشيئة الله وما تشاؤون الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت اي
كون الوجود مراد من امر التكليف كما من امر التكوين بل نقل الشرع لزوم الوجود لامر
التكليف الى لزوم الوجوب له ويثبت الوجوب لانه اي الوجوب مفضى الى الوجود
نظرا الى العقل والديانة فصار لازما امر التكليف هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود
والفرق بين امر التكوين وامر التكليف على تقدير اجتماعهما في كون المراد منهما الوجود
ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو
الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة هذا وحاصله ان المقصود
من الاول نفس الوجود ومن الثاني الوجود على صفة والامر ان يحسب الحقيقة
واحد وبحسب الاعتبار مختلف فان الكلام الازلي واحد بالذات فباعتبار تعلقه
بنفس الوجود من غير نظر الى صفة يسمى امر التكوين وباعتبار تعلقه بالوجود نظرا
الى صفة يسمى امر التكليف ومنها قوله تعالى اف عصيت امري اي تركت موجه دال
على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص بالحقة الوعيد والوعيد على الترك دليل
الوجود وترتب الوعيد على نفس مخالفة الامر المطلق يعلم منه ان الوعيد على

على ترك المأمور به فالوعيد على تركه دليل الوجوب قطعا ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
وترتب الذم على نفس مخالفة الامر المطلق يعلم منه ان الذم على ترك الما
مور به وهو دليل الوجوب وغيرها من النصوص الدالة على ان الامر المطلق الوجوب
وقوله والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزا يطلب بهذا اللفظ اشارة الى التمسك
بدلالة الاجماع اي واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب
فلان اهل العرف واللفظ اتفقوا على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل
العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبر وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **مسألة** وكذا بعد الخطر لما قلنا يعني اختلف القائلون
بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد خطر ذلك الشئ وتحريمه فالتحريم
انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الخطر
وغيره بل تدل على ان كل واحد منها للوجوب وقيل للندب كما في واتقوا
من فضل الله اي اطلبوا الرزق يعني كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعية وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعية فساد
بشيء وان لم تشته وقيل للاباحة كما في فاصطادوا اي كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال قلنا ثبت ذلك بالقرينة يعني ان المثال الجزي كالآيتين المذكورتين
لا يصح القاعدة الكلية مثل كون موجب الامر الواجب التحريم
هو الندب او الاباحة لجواز ان ثبت الندب والاباحة في الآيتين
بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للبعد
فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض فيلزم ان يكون

المنفعة مفرقة حيث يستحق بتركه الزم والعقاب **مسألة** وإذا
أريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز
الفعل لا إطلاق اسم الكل على الجزئ لأن الإباحة مبنية للوجوب
لاجزئية يعني أن صفة الأمر حقيقة في الوجوب فإذا أريد بها الإباحة
أو الندب فهي من قبيل الاستعارة لتكون مجازاً أم من قبيل إطلاق اسم
الكل على الجزئ لتكون حقيقة قاصرة على ما هو اصطلاح فخر الإسلام فإن
اللفظ أن استعمل في عين ما وضع له حقيقة كاملة عنده وإن استعمل
في جزء ما وضع له حقيقة قاصرة وإن استعمل في غير ما وضع له أي في معنى
خارج عما وضع لأن الغير إنما يحتمل عند على المعنى الخارج لا على الجزئ بناء
على أن الجزئ عنده ليس عيناً ولا غير انفجار فذهب البعض إلى أنها
استعارة بجامع جواز الفعل لأن الثلاثة تشترك في جواز الفعل إلا
أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيها مع جواز الترك على التساوي
في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الإباحة والندب مقيد
بجواز الترك فلا يجمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءاً
له لا امتناع تحقق الكل بدون الجزئ فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع
الإباحة أو الندب والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على
الأخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالمحاصل أن ليس الندب أو
الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس بل
الثلاث أنواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع
الترك والإباحة بجوازه على التساوي والندب بجوازه مرجوحاً ولهذا
قال فخر الإسلام أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه

كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف
 الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انها من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
 ولذا قال والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء وقرره على وجه
 يندفع عنه الاعتراض السابق وهو ان لا يكون الندب والاباحة جزءا للوجوب
 لمباينتهما له وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل
 على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
 للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
 انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو
 بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك او
 امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
 ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع
 امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
 استعمال اسم الكل في الجزء فيكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في
 جزءها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك
 بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة
 والى هذا اشار بقوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزءها اي جزء
 الندب والاباحة لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن ثبت ذاي
 جواز الترك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب وهذا
 اي ما ذكرنا من الخلاف في دلالة الامر على الاباحة والندب بانها بطريق اسم
 اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل اي
 الامر واريده بالاباحة او الندب اما اذا استعمل اي الامر في الوجوب وهو

عدم المخرج في الفعل مع المخرج في الترك لكن عدم الوجوب أي ثم ارتفع الوجوب
بالنسخ وارتفعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئيين جميعا وأن يكون
بارتفاع أحدهما حتى يبقى الندب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون أي الأمر
مجازا في الندب أو الإباحة لأن هذه أي دلالة الأمر على الندب أو الإباحة
دلالة الكل على الجزء وهي لا تكون مجازا والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له ولم يوجد أي المجاز أو لفظ أريد به غير ما وضع له ههنا لأن الأمر
أريد به الوجوب وهو ليس غي ما وضع له بل عينه فيكون دلالة الأمر
على الندب أو الإباحة دلالة الكل على الجزء لا مجازا كما أن دلالة
الإنسان على كل واحد من الحيوان والناطق إذا أريد به الحيوان الناطق
تكون دلالة الكل على الجزء لا مجازا وإنما تكون مجازا إذا أريد به
الحيوان فقط أو الناطق فقط وإنما قال عند الشافعي رحمه الله لأنه
إذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أو الإباحة عندنا لا يرى أن قطع
الثوب كان واجبا بالأمر في شرايع من قبلنا إذا أصابته نجاسة ثم نسخ
الوجوب في زمان الرسول عليه السلام ولم يبق القطع مستحبا ولا
مباحا والحاصل أن الوجوب إذا ارتفع بالنسخ لا يدل الأمر على الإباحة
وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عندنا وعند الشافعي يدل لأن
دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا يدل
ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزئيه فيبقى
دليل الجواز سائما عن المعارض هذا عند الإطلاق وعند قيام الدليل
فلا نزاع وجواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام
المخرج ودلالة الأمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها

لها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي **فصل** الاختلاف في إن
 الأمر المقتد بقريضة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك
 وإنما الخلاف في الأمر المطلق أي المجرّد عن قريضة العموم والتكرار أو
 الخصوص والمرة ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في
 الأفراد والتكرار في الأزمان أي شمول الفعل أفرادها ووقوعه مرة بعد
 أخرى ذلك بإيقاع أفراد متماثلة في أوقات متعددة وإلى هذا المذهب
 الأول أشار بقوله الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار أما
 العموم فللدلالة على مصدر معرف باللام لأن الضرب مختص من اطلب
 منك الضرب على **انشاء الطلب دون الاخبار عنه والضرب اسم** قصد
 جنس يفيد العموم والتكرار وجوابه أن الضرب مختص من اطلب منك
 ضربا أو فعل ضربا والتكرار في موضع الأثبات يختص وأما التكرار فلا
 الأقرب بن الحابس فهم التكرار من الأمر بالجمع حين سأل العامة هذا
 أم لا بد وحديثه ما روي أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال أيها
 الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الأقرع بن الحابس العامة
 هذا أم لا بد يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت
 ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لوجبت كل عام وتكرر الوجوب على ما
 هو المتعارف من الأمر وإلى هذا أشار بقوله وسؤال السائل في الجمع العا
 هذا أم لا بد يعني فهم أن الأمر بالجمع يوجب التكرار لكن علم أن لا يخرج
 في الدين وإن في حمل الأمر بالجمع على ما يوجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل
 عليه فآل جوابه أن لا يتم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره
 الجمع بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكاة حيث تكرر بكمرة

الاوليات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راي الجمع متعلقا بالوقت وهو
متكرر وبالسبب اعني البيت على ما يفيد اضافة الجمع الى البيت في قوله
تعاخي البيت وهو ليس بمتكرر و الى هذا الجواب اشار بقوله قلنا اعتبره
بساير العبادات الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا وجب
العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان
مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل ضربه قليلا او كثيرا مرة او
مرارا وذلك لما مر من سؤال الاقرع بن الحارث ومن كونه مختصا من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا والنية في الانبيات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفت بدلالة القرنية فيفيد العموم و الى هذا المذهب الثاني اشار بقوله
وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا من الكمال والاختصار غير
ان المصدر نكرة في موضع الانبيات فيخص على احتمال العموم و وحتم الضمير
في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار ولا يوجبه الا اذا كان متعلقا بشرط
او مقتدا بثبوت وصف و الى هذا المذهب الثالث اشار بقوله وعند بعض
علمائنا لا يحتمل التكرار الا اذا كان متعلقا بشرط او مخصوصا بوصف قوله
نع وان كنتم جنبا فاطهروا واقموا الصلوة لدنوك الشمس قيد الامر بالصلوة
بتحقق وصف دنوك الشمس قلنا في جوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
انما يلزم لتجدد السبب المقتضي لتجدد المبتبب لا مطلق الامر المطلق او
المعلق بشرط او المقتد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان
وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود
المسبب الرابع مذهب عامة العلماء الخفية وهو ان الامر لا يحتمل

يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل
 الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت فاشتري اللحم لا يقتضي الا
 اشتري اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والخصوص والتكرار من دليل
 فارجي لتكرار السبب مثلا وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
 لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
 اعني المجموع من حيث هو مجموع وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية والى
 هذا المذهب الرابع اشار بقوله وعند عامة علمائنا لا يحتملها اي
 العموم والتكرار صلا اي لا مطلقا ولا مقيا بشرط او وصف لان المصدر
 مفرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد عطف على الواحد
 الحقيقي لانه واحد من حيث المجموع وذا اي مجموع الافراد محتمل لا يثبت
 الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض لان اسم الجنس
 لا يحتمل العدد ففي طلق نفسك يوجب الثالث على الاول اي على المذهب
 الاول ويحتمل الاثنين والثالث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على
 الواحد وتصح نية الثالث لا الاثنين لان الثالث مجموع افراد الطلاق فتكون
 واحدا اعتباريا ولا تصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة
 لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة اعني طلق نفسك بيانا
 لثمة الاختلافات بين المذهب الاول ومذهب الشافعي ومذهب عامة
 علمائنا ولم يذكروا الثمة الاختلاف بين مذهب عامة علمائنا ومذهب
 بعض علمائنا مسئلة ولهذا اورد المصنف هذه مسئلة وهي قوله وفي
 ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على الثالث اي على
 المذهب الثالث وهو مذهب بعض علمائنا لا عندنا اي لا على مذهب

عامّة علمائنا وهو المذهب الرابع وإنما قال ينبغي لأنه لا رواية عن بعض
علمائنا في هذه المسئلة لكن يجب أن يثبت التكرار عندهم بناء على أصلهم
وهو أن الأمر يوجب التكرار إذا كان معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف
وقد علق الأمر ههنا بالشرط فيوجب التكرار وقوله تقطعوا أيديهما
يعني قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافتراء
فيراد الواحد فأم يدل على اليسار فإن المعنى الذي سرق والذي سرقته
واحدة ولا يحتمل العدد ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو
مجموع السرقات والآلة لتوقف قطع السارق على آخر الجواهر إذ لا يعلم تحقق
جميع سرقاته إلا عند آخر حيوانه وهو باطل بالإجماع فتعين ما هو المتيقن
اعني السرقة الواحدة حقيقة ثم الواجب بالسرقة الواحدة قطع اليد الواحدة
بالإجماع فالمعنى الذي سرق والذي سرقته سرقة واحدة يقطع من كل منهما
يد واحدة وهي اليمنى بدليل الإجماع والسنة قولاً وفعلًا وقراءة ابن مسعود
أيما منهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً أصلاً ولا يمكن تكرار القطع بتكرار السرقة
لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار المحل بتكرار الزنا فإن المحل باق وهو
البدن فإذا كان بينهما فرق بفوات المحل وبقيائه لا يجوز قياس السرقة
في تكرار القطع على الزنا ولا قياس الزنا في عدم تكرار المحل على السرقة
وأن كان بينهما اشتراك في كونهما مصدرًا دل عليه اسم الفاعل فإن الزنا
في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مثلاً اسم
فاعل دل على مصدره وهو الزنا كما أن السارق في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما مثلاً اسم فاعل دل على مصدره وهو السرقة فيكون بينهما
اشتراك جدًا لكن الافتراق المذكور بينهما مانع عن حمل كل منهما على الآخر

خبر في حكمه ثم اعلم انهم قد عوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لم يحتمل العدد
 مسئلة عدم قطع يسار الارق في الكثرة الثانية لكن كلام القوم صريح في ابتناء
 هذه المسئلة على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو الارق لا يحتمل العدد
 وكلام المصنف ظاهر في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه الارق وهو اقطعوا
 لا يحتمل العدد فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع بالشرقة
 الايد واحدة وقطع اليه من مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله
 النقص وانما عدل المصنف عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالتارق مثلا عام
 وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
 بالجمع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد اليسار
 مثلا لا وحده بالنسبة لمجموع افراده حتى يلزم ما هو الممتنع وهو
 قيام الواحد الحقيقي بالجمع على تقدير عدم عموم المصدر عند
 عموم اسم الفاعل فاذا كان المراد ذلك دون هذا فلا وجه للعدل عن تقرير
 عموم هذا **فصل** الايتان بالما مود به نوعان اداى اي تسليم عين الثابت
 باللام وقضاء اي تسليم مثل الواجب به اي باللام يعنى الاداء والقضاء
 من اقسام المامور به موقتا كان او هميا موقتا والمراد بالثابت باللام ما
 علم ثبوته باللام لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب كالوقت وح
 يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
 من العبد بالتسليم او غيره فلا يمكن اداؤه عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين
 ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته باللام لفعل الصلوة
 في وقتها وايتناء ربع العشر **المحصل** الحاصل ان العينية والمثلية بالقبيل
 الى ما علم ثبوته باللام لا ما ثبت بالسبب وهذا لان الاول فعل من افعال

البحار موجود في الخارج بخلاف الثاني فإنه نفس الوجوب وهو أنه كان
ثابتاً في الدقة لكنه ليس له وجود في الخارج لعدم كونه فعلاً من أفعال البحار
رجل هو معنى شرعي له وجود شرعاً خارجاً كما لا يتصور العينية والمثلية
الآ بالنظر إلى الأول فذلك لا يتصور تسليم العين أو المثل الآ بالنظر إليه
والثابت بالامر اعم من أن يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة
أو بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل
في الأفعال والأعراض إيجابها والاتيان بها فالعبادة كانت حقاً لله تعالى العبد
فالعبد يؤدّيها ويسلمها وقال في تفسير الاداء الثابت بالامر دون الواجب
به ليستم اداء النوفل والى هذا أشار بقوله وإلحاقاً في الأول الثابت كمثل
النفل واعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبني على كون المتروك مضموناً والنفل
لا يضمن بالترك ما لم يشرع فيه وأما إذا شُرّع فيه فافسده فقد صار بالشرع
واجباً فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعمّ الفرض ايضاً ويطلق كل منهما أي
من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشيء إلى ما يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تع فاذا قضيت من
سلكم أي أدّيتهم فاذا قضيت الصلوة وكقولك أدّيت الدين ونويت اداء
ظهر الأمر وأما بحسب اللفظ فقد ذكرنا أن القضاء حقيقة في تسليم
العين والمثل لأن معناه الإسقاط والالتزام والأحكام وإن الاداء مجاز
في تسليم المثل لأن معناه التادية وهو ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما الزمه وذلك بتسليم العين دون المثل والقضاء بسبب
جديده عند البعض يعني لاختلافه في أن القضاء بمثل غير معقول يكون
بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب

بسبب جديد اي نص مبني على معاني النص الوارد بوجوب الاداء لان
القربة عرفت في وقتها اي لان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا
لا قياسا فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر يقامه بالقياس كما
في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة
في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبيرات عقب الصلوات في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة
مثل الا بنص اذا دخل للرأي في مقادير العبادات وهيئتها وانما المماثلة
بينها وعند عامة اصحابنا اي جمهورهم كالفاضي ابي زيد والامام السمخسي
وفخر الاسلام القضاء يجب بما اوجب الاداء اي بالدليل الذي اوجب الاداء
لان اي الفعل لما اوجب في وقته بسببه اي دليله الذي يدل عليه لا يسقط
اي وجوبه بخروج الوقت وله مثل من عنده اي والحال ان للفعل مثلا من عند
المكلف يصرفه الي ما عليه اي الي وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك
الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترار بقوله وله مثل عن الجمعة
وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فمافات الا بشرف الوقت يعني اقتصر الفوات
على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادات مقدورا
مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
اخر وبماثلة في الهيئات والاذكار حسنا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وادلم
بماثله في اقرار الفضيلة وقد فات اي شرف الوقت غير مضمون الا
بالأثم يعني الفايء يقابل بالمثل في الحسن والضمان في خلافه لكن قد تحقق
العجز عن مقابلة شرف الوقت بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت فانه

لم يشرع للعبادة وقتان وقد انتفتت المقابلة بالضمان في غير العهد بقوله عليه
السلام رفع عن ابي الحطاب والسيان وثبتت مقابلة بتحقيق الاثم بالنص
والاجماع على تأخير تارك الواجب تاخير عن وقته ان كان اي فوات شرف
الوقت عامدا لقوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة الاحديت وتماه او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقتها المقدر لها بشرعها ناسيا استدلال
بالاية والاحاديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن فواته
عهدا بل عندرا وباجمالة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص
الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت مالم يقارن الاداء والاستقاط من له الحق والعجز لا يصلح
مسقطا ولا عجزا في حق اصل العبادة ولا اداء من المكلف ولا استقاط من له
الحق فيثبت احكام في الصوم والصلوة بالنص واذا ثبت في الصوم والصلوة
نفا وهو معقول اي معقول المعنى لما ثبت في غيرها كالمندوبات والاداء
عتكاف قياسا عليها اجماع ان كلامنا بعبادة وجبت بسببها ولما كان
ههنا ان يقال ما ذكرتم من الحجة على ثبوت وجوب القضاء بدليل الاداء
حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة
وجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدئ لا بدليل الاداء اجاب عنه بقوله وما ذكرنا من النص لاعلام ان
ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت لا
للايجاب ابتداء يعني لان النص لا يجاب القضاء ابتداء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا اخرج الواجب عن

عن الوقت بعدد القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنع والاع
 عتكاف ثابت بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
 في الكل بالسبب السابق فإن قيل لو قال الله تعالى ان اعتكف رمضان او
 اعتكف هذا الشهر مثير الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء
 الاعتكاف شهر امتثالا بصوم مبتدئ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان
 اخر مكفيا بصومه خلا للزفر في رواية عنه فعلى هذا الاصل اي على ان
 القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي
 ان يجوز في رمضان اخر يعني لو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر ههنا
 لكان ان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر مكفيا بصومه لان رمضان الآخر
 مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه ومستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه
 صحيحا ولما لم يحرم علم ان القضاء بسبب جديد هو التفويت وهو سبب
 مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به فلا يجوز قضاؤه في
 رمضان اخر من غير ان ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهر فصام رمضان ناويا له
 لا يجوز لانه لا يكون آتيا بما اوجب عليه بنذره بصومه في رمضان قلنا
 القضاء ههنا اي في الاعتكاف المنذور في رمضان يجب بما اوجب الاداء اي
 النذر وهو اي النذر يقتضي هو ما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم
 المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت اما
 الاول وهو اقضاء الصوم المخصوص بالاعتكاف فلا شرايط الصوم في
 الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم واجاب شي
 اجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون تمام التزام
 بالنذر واما الثاني وسقوط الصوم المخصوص بالاعتكاف في رمضان

الأقل بعارض شرف الوقت فلان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضيته
الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم
المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أدركت فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت
الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام سائر الأيام فاذا فات هذا أي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن
دركه إلا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال إلى
رمضان الآخر عاد إلى الأصل أي إلى الكمال الذي هو الأصل موجب
لصوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فكان الاعتكاف هو وجوبه مع شرف
الوقت أو لا ثم بقائه بعد فوات شرف الوقت وسقوطه لتحقيق العجز عن
النسب مثله بدون وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت مضمونا
بأصله وإطلاقه مقتضيا لصوم مقصود مخصوص به بمنزلة صلاة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن أدراك شرف الوقت لخروجه فبقي
أصل الصلاة مضمونا بشرائطها فاذا عاد إلى الأصل فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت بأن يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص بأحوط من وجوبه
مع شرف الوقت بأن يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه
أحوط قوله إذا سقط له أي سقط شرف الوقت يجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت يعني أن ما ثبت
بشرف الوقت من الفضيلة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالتقصان الثاني
والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب الصوم المخصوص بأولي
باحتمال السقوط والعود إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن

يقترب بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوة عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه
وجب كاملا فلا يتأدي ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واجابها اولى من نفيها وزيادتها خير
من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط شر الوقت
وفضيلته وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص فهو
كثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط شر
الوقت وفضيلته امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني ويجب
سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاقل فلأن خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان واجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلأن
الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يشبهه
خوف الموت من سقوط شر الوقت وفضيلته فالولي ان يثبت ما يشبهه خوف
الموت وشئ آخر من سقوط النقصان مع تحققها جميعا لانه قوة السبب
وكثرته ادعى الى وجود السبب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف
الذي شرع كالجماعة فيما شئت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر
في رمضان والتراويح او قاصوان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او
شبيهه بالقضاء كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته
الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه احد خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فانه اي فعله حال كونه لاحقا لجميع

صلوته اداء باعتبار الوقت اي باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات
ما التزمه من الاداء مع الامام لانه يقضي ما انعقل له احرام الامام من
المتابعة له والمشاركة معه بمثل متعلق بقوله يقضي اي بمثل ما انعقد
له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلفا لامام حقيقة الا انه لما كان الغريمه
في حقه الاداء مع الامام لكونه مقندا يا وقد فاته ذلك بعد جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فكانه اي فصار كأنه خلف الامام
لما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء
لاقضاء شبيها بالاداء وانما قلنا في الموضوعين بعد فراغه لانه لو كان قبل
فراغ الامام ففعله وان كان اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار
فوات ما التزمه من الاداء الا ان فعله قابل للتغير بالغير لان صلوته
تابعة لصلوة الامام وصلوته قابلة للتغير فكذلك صلوته وليس في فعله
شبهه بالقضاء لانه انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد وظاهر عبارة
المص ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائريين النفي والاثبات
فلزم ان يكون الشبهه بالقضاء قسميه منهما وقد جعله قسما لهما وذلك لان
احصول كلامه هو ان الاداء اما كامل ان ادتي بالوصف الذي شرع او قاصر
ان لم يؤد به ولا يخفى انه لا واسطة بينهما بهذا الاعتبار لكونه دائريا
بين النفي والاثبات فيقتضي ان يكون الشبهه بالقضاء قسميه منهما فلا بد
من التاويل والصرف عن الظاهر بان المراد هو ان الاداء اما محض وهو كامل
او قاصر واما شبيهه بالقضاء فيكون المنقسم الى الكامل والقاصر هو الاداء
المحض لا مطلق الاداء كما يكون المنقسم الى المحض والشبهه بالقضاء
هو مطلق الاداء دون الاداء المحض فلا يلزم ان يكون الشبهه بالقضاء

بالقضاء قسمين من الكامل والقاصر بل هو قسم لهما لكونه قسمين لما ينقسم إليهما
 والمحل لصلان في العبارة اختصارا على ما ذكرنا ومحصله ان الأمرين على
 ما سبق اما اداء وهو تسليم عين الثابت بالامور وقضاء وهو تسليم مثل الواجب
 بالامور ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض ان كان
 فيصير اربعة اقسام ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
 الى قسمين لانه الاداء المحض ان كان مستحبا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء
 كامل والافقار والقضاء المحض اما ان يفعل فيه المماثلة فقضاء بمثل
 معقول واما ان لا يفعل فقضاء بمثل غير معقول فهذه الاعتبار يصير ستة اقسام
 ثم كل من الستة اما ان يكون حقوق الله تعالى وحقوق العباد فيصير الاقسام اثني
 عشر قسمها ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو
 الاداء الكامل وكلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها بالانفراد
 وهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ
 المصنف إشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلاة الميسوق حال كونه منفردا
 الشبيه بالقضاء فعل اللاحق وفي تمثيل القاصر بالمثلين تنبيه على انه
 قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل الميسوق و
 يلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا
 كان كاملا فعلى هذا اي على ما ذكرنا من الاداء الشبيه بالقضاء اذا اقتضى
 المسافر بمثله في الوقت اذ لو اقتضى به خارج الوقت لم يتغير بحال من
 الاقامة والسفر ثم اقام يدخل مصره للوضوء او بنيت الاقامة في غير مصره
 وقد فرغ اقامته حال من ثم اقام والمعنى ان دخول مصره او بنيت الاقامة
 يكون مع حصول فراع الامام يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء ولا يبنى اربعا

ثم سبقه الحديث صح

لأن القضاء لا يتغير بالأقامة ولا بالسفر وإن لم يفرغ أي إمامه يتم أربعاً
ولا يبي ركنين لأن الأقامة اعترضت على الأداء فصار فرضه أربعاً
أو كان هذا مسافراً أي المسافر الذي أقدم به مسافراً مثله في صلاة الظهر
في الوقت مبوقاً أي مقيداً بما صلى الإمام ركعة فلما تم صلاة الإمام
نوي المقدمي الأقامة فإنه يتم أربعاً لأن نية الأقامة اعترضت على قدر
ما كان مبوقاً به وهو مؤدق لهذا القدي من كل الوجوه لأن الوقت باق ولم
يلتزم أداء هذا القدي مع الإمام حتى يكون قايضاً له بخلاف اللاحق فإنه
التم أداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون قايضاً في حق المقدار الذي سبق
الحديث ولم يؤدعه مع الإمام والقضاء كما عرفت لا يتغير أصلاً لأنه مبني
على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لأن فضائيه وانحلاف لا يفارق الأصل
أو تكلم أي المسافر المبوق بعد فراغ الإمام أو قبله ونوي الأقامة يتم أربعاً
لأنه أداء حيث وجب الاستيناف والمشافف مؤدق من كل الوجوه فيتنفّر
بالأقامة لأن نية الأقامة اعترضت على الأداء فيتم أربعاً إذا الأداء يتغير
بالأقامة والسفر ولهذا أي ولاجل هذا الفرق بين اللاحق والمبوق وهو
أن الأول خلف الإمام حكماً دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للمسهو إذا
سهوا في القدي الذي لم يصله مع الإمام كالمقدمي إذا سهوا لا يسجد للمسهو
بخلاف المبوق فإنه منفرد بالقدي الذي كان مبوقاً به فيقرأ ويسجد
للمسهو وأما القضاء وهو تسليم مثل الواجب بالأمر فأمّا مثل معقول كالصلاة
للصلاة وأمّا مثل غير معقول والمنقسم إلى القضاء بمثل معقول وغير معقول
هو القضاء المحض والمنقسم إلى القضاء المحض والشبه بالأداء هو القفاء
المطلق كالقدية للصوم والآثاب النفقة للبحر يشير إلى قول عامة المتأ

١٦١
المناخرين من اصحاب امامنا ابي حنيفة رحمه الله وهو رواية عن محمد حيث
قالوا ان الحج يقع عن المباشرة وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري
في العبادة البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج
الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور من جهة الانفاق
عن الامر وظاهر المنع وهو قول بعضهم واختيار شمس الايمنة انه يقع
عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة
الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وكل ما
لا يعقل له مثل قرينة لا يقضي الا ينص كالوقوف بعرفة ورعي البهار
والاضحية وتبشيرات التشريق فان كونها قرينة مخصوص برمان اي فان
تكبيرات التشريق على صفة الجهر لم تعرف قرينة الا في هذا الوقت لان
الاصل في الذكر الاخفاء قال الله تعالى اذ كررتك في نفسك تضرعا وخيفة
ودون الجهر ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة لان ابطال
الاصل باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه ولا يعقل له مثل لا يوجد
له نص اي لان قضاء الوصف اما مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة
الاركان او يقضي نفس الركن بصفة التعديل او وحده وكل منهما باطل اما
الاول فلان فيه ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصل
وقلب المعقول واما الثاني فلان الوصف لا يقوم وحده بنفسه ولا يعقل
له مثل لا يوجد له نص فلم يبق الا الائم وكذا صفة الجود الفائتة
في الدنيا هم المؤداة في الزكوة اي لا تقضي صفة الجود اذا دني الزئوف
في الزكوة لان الوصف اذا قضى مع الاصل يلزم ابطال الاصل وهو باطل
واذا قضى وحده فهو باطل ايضا لانه لا يقوم وحده بنفسه ولا يعقل له

مثل ولا يوجد له نص على ما ذكرنا فقام ببق الاثم فان قيل هذا اعتراض
على قوله وكل ما يعقل له مثل قرينة لا يقضي الا بنص فقام اوجبهتم الفدية
في الصلوة قياسا يعني فقام اوجبهتم على شيخ الفايه الفدية اذا فانت الصلوة
له قياسا على الصوم والفدية ليست بمثل معقول للصلوة ولم يوجد
النص بوجوب الفدية عند فوات الصلوة للشيخ الفايه وانما وجد النص
بوجوب الفدية عند فوات الصوم له ووجوب الفدية حكم لا يدل على
بالقياس وينبغي ان لا يقاس عليه غيره والتصدق اي ولم اوجب ثم التصديق
بالعين او القيمة في الاضحية فانها ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم
اذ الاراقة لم تعرف قرينة في غير ايام النحر والتصدق بالعين او القيمة لم يعرف
انه مثل الاراقة ام لا ولم يوجد نص في واحد منهما قلنا يحتمل اي وجوب
الفدية او النص في الصوم التعليل بالعجز وقلنا بالوجوب احتياطيا فيكون
آتيا بالمنسوب او الواجب ونرجو القبول اي ما اوجبهنا الفدية في الصلوة
وما قطعنا بحوازها ولكن امرنا بها احتياطيا لاقياسا لان المؤثر فيها ايجاب
الفدية في الصوم كالعجز مثلا هو معنى معقول لكن مشكوك لا معلوم
اذ لا نقف عليه لقصور عقولنا عن دركه فاذا كان مشكوكا فكما يحتمل النص
الوارد في الايجاب الفدية في الصوم التعليل به فكذلك يحتمل عدم التعليل
وعلى تقدير احتمال التعليل يكون الفدية في الصلوة واجبة بالقياس
الصحيح على الصوم لان الصلوة نظير الصوم في كونها عبادة بدنية مخفة
لا تتعلق بوجوبها ولا لادائها بالمال كما في الزكاة والجمع بل الصلوة اهم
من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها في نفسها تعظيما لله تعالى والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس فاذا اوجب تدارك الصوم بالفدية عند

١٢٤
عند العجز فالصلوة أولى به وعلى تقدير احتمال عدم التعليل بكونه يكون الفدية
في الصلوة حنة مندوبة تمحوسية ولما كان الاحتمال الثاني معارضاً للاحتمال
الأول لا يجب العمل به أي بالاحتمال الأول وهو احتمال التعليل ولا نقول
بوجوب الفدية بناء عليه فتمالك احتياطاً لا قياساً ولا دلالة حتى يرد
الاعتراض والحاصل أن الأتيان بالفدية في الصلوة أمّا انبيان بالواجب
وأمّا انبيان بالمندوب ونحو القبول من سعة رحمة الله وكبره له تعالى
هذا الحمد رحمه الله في الزيادة حيث قال في فدية الصلوة تجزيه انشاء الله
حقاً وهذا استحسان منه ومن ههنا الكشف سرو هو أن لنا حكماً متردداً بين
الوجوب والندب ووجهها الاستحسان غير الأدلة الأربعة وفي الأضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام السابق أي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما
ذكرنا البناء على احتمال التعليل على سبيل الاحتياط لا بطريق الحكم
بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأن الأصل في العبادات
المالية التصدق بالعين أي لأن الأضحية عبادة مالية ثبت قرينة
بالكتاب ولما السنة والأصل في العبادات المالية التصديق بالعين بخالفه
لهوى النفس بترك المحبوب ألا أنه أي التصديق بالعين نقل في الأضحية
شرعاً إلى الأراقه أي إلى أراقه الدم تطيباً للطعام بازالة ما اشتمل عليه
مال الصدقة من أو سبخ الذنوب والآثام وتحقيقاً لضيافة الله تعالى
أدباً لأراقه ينتقل الحبث إلى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير ويحتمل أن يكون
الأصل في الأضحية نفس التضحية والأراقه من غير اعتبار معنى التصديق
فيكون تعليل وجوب التصديق بالعين في الأضحية بكون الأصل في العبادات

المالية التصديق بالعين تعليلاً مظهرنا لا مقطوعاً لكونه معارضاً باحتمال
ان يكون نفس التصحية والاراقة اصلاً من غير اعتبار معنى التصديق بالعين
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظهر الذي هو ان الاصل في العبادات التصديق
بالعين في الوقت اي في وقت الاصححة ولم نقل بجواز التصديق بعين الشاة
او قيمتها في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتصححة والاراقة في معرض النص
وهذان القيدان اعني قوله في الوقت وقوله في معرض النص كل منهما متعلق بقوله
لم نعمل بهذا التعليل المظهر وعملاً به اي بهذا التعليل المظهر بعد الوقت
واوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتصححة او بقيمتها ان استهلك
الشاة المعينة او لم يهلك شيئاً احتياطاً في باب العبادات واخذنا بالمحتمل
لاعمل بالقياس فيما يعقل معناه فلهذا اشارة الى قوله وعملاً به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى الوجوب من التصديق بالعين او القيمة الى
التصححة لانه اي التصديق بالعين لما احتمل جهة اصله ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلاً وقد قدر على المثل مجيء ايام النحر
واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما مثل غير معتول كما اذا درك
الامام في العيد كبر في ركوعه اي كبر بالتكبيرات الزوائد في ركوعه فانه وان فاء
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع
شبهه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل لان
استواء اعالي البدن موجود في حال القيام والقعود الا انه اي الركوع ليس
بقيام حقيقة لوجود الانحناء والاعوجاج فيه لعدم الاستواء في النصف
الاعلى من البدن فيكون اي قضاء تكبيرات الزوائد في الركوع شبيهاً بالاداء
وحقوق العباد ايضاً اي كحقوق الله تنقسم الى هذا الوجه الصواب ان

١٢٢
يقول على هذا الوجه لأن قوله إلى هذا الوجه يقتضي أن يكون هذا الوجه
قسما من حقوق العباد وظاهره أنه ليس كذلك إلا أن يقال إن الذي يجيء بمعنى
على فالإداء الكامل كتردين الحق في الغصب والبيع أي وتسليم عين الحق
في البيع والصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطفها بتبنا وماء
باردا لأن الرد يقتضي سابقة الأخذ فيصح في الغصب لكونه مناسبا
دون البيع لعدم سابقة الأخذ ولا رد من تقدير مناسبه حتى يصح المعنى
وفي التمثيل بالأمثلة الأربعة إشارة إلى أن الإداء الكامل قد يكون تسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة كترد المفصوب وتسليم البيع على الوصف
الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب
اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذا كل منهما ثابت في الذمة
عند عقد الصرف والسلم وهو أي الثابت في الذمة وصف لا يحتمل التسليم
فكان ينبغي أن يكون تسليمهما قضاء إذا العين المؤدي وهذا بدل المسلم
فيه غير العين الدين وهو الثمن إلا أن الشارع جعل العين المؤدي عين
ذلك العين الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم
فيه قبل القبض وهو في ما حرام بالحديث ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم
بناء على أن الاستدلال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن
الديون إنما يوجب بامثالها التي جعلها الشارع عينها ضرورة أن الدين وصف
ثابت في الذمة والعين المؤدي مغاير له بحسب الحقيقة إلا أن الشارع
جعله عين الواجب لما ذكره المحاصل أن العين الماخوذ في تعريف الإداء
أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو بحسب اعتبار الشارع والممتنع
في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وامتناع ذلك لا يوجب امتناع

تسليم العين بحسب اعتبار الشارع فيه حتى لا يكون تسليم العين فيه اداء
ولا قضاء لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام حتى يوجب امتناعه
امتناعه فاذا تحقق تسليم العين بحسب اعتبار الشارع يكون تسليم
العين في الدين اداء كاملا ولا يجوز ان يكون اداء قاصرا لانه اداء ما عليه
اصلا ووصفا فكان اداء كاملا فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة اي
بحسب اعتبار الشارع وغيره في الجملة اي بحسب الحقيقة والمؤدى في
القرض مثل الحق بالجملة لا عينه في الجملة لانه لم يجعله الشرع عين
الثابت في الدية لعدم الضرورة فيكون قضاء اداء وهذا هو الفرق بين
الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان نادية القرض قرض مثل
معقول ونادية الدين اداء كامل والقاض كره المصوب والمبيع مشغولا
بجناية او دين حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي
حنيفة رضي الله عنه وعند هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم يعني
اذا غصب عبدك فارغافرة مشغولا بجناية يستحق بهارقبته او طرفه
او بدين بان استهلك في يده مال ان وتعلق الضمان برقبته او بغيره
حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية
رية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لو روده على
عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه
ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بجناية فقتل بملك
الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري
لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لا يدا المثلث الت عن المبيع بسبب كانت
اذا التها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتبه

تهين او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندها هذا اي
 الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل استند العيب لا يمنع تمام
 التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم
 العيب لحلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
 والحاصل ان مني هو ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده
 فيمنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندها فلا يمنع تمام التسليم ففي لفظ
 هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون
الدين وفي البيع دون المقصوب وكاداء الزيو فجمع زيف بمعنى التزيف
 وهو ما يرد به بيت المال ويرجع فيما بين التجار فلو وجب على المديون دهرهم
 جيا دفا دتي ريو فاف هو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث
 فوات صفة الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون
 المقبوض زيو فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطلب
 المديون بالحياء احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يده
 بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشئ ما لم يتر من انه
 لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف
 منفردا لا متناع قيامه بنفسه والى هذا اشار بقوله اذ لم يعلم به
اي يكون المقبوض زيو فاف صاحب الحق حتى لو هلك عند بطل حقه
اصلا لما مرو ينبغي ان يجعل هذا قيد للتمكن من رد المقبوض لا
 لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة لان الاداء قاصر
 سواء علم به او لم يعلم ولا توقف له على علم العلم بخلاف التمكن من
 رده فان له توقفا عليه حتى لو علم به لا يتمكن منه والاداء الذي يشبهه

القضاء كما اذا اامهر اباها اي كما اذا تزوج الرجل امرأته على عبد له
هو ابو المرأة وعنف الاب لتملك المهر بنفس العقد فاستحق اي
العبد بقضاء القاضي فبطل ملكها وعنفه حتى وجبت قيمته
للزوجة على الزوج لانه ستمى مالا وعجز عن تسليمه ولم يقض بها اي
بقيمة العبد القاضي حتى ملكه ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو
ذلك فمن حيث انّه عين حقها اداى اي لزم على الزوج تسليم العبد
الى المرأة فهذه التسليم اداى من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الله
استحقته بالتسمية فلا يملك منعه نفع على كونه اداى يعنى اذا طلبت
المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها
بل يجبر على تسليمه لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح
ومن حيث ان تبدل المملك يوجب تبدل العين اي المجموع المركب
من الشئ ومن وصف مما لو كينه قضاء اي وهذا التسليم قضاء اي
تسليمه بالقضاء من حيث ان تبدل المملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته
بالتسمية ليعينه اما دليل السنة فقد روى ان رسول الله عليه
وسلم دخل على بريدة فانت بريدة بتم والقدر كان يغلى باللحم فقال
صلى الله عليه وسلم لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم
تصدق علينا وانت لا تأكل الصدقة يا رسول الله فقال صلى الله عليه
وسلم هي لك صدقة ولنا هديّة ~~فجعل~~ فقد جعل تبدل المملك موجبا
لتبدل العين حكما مع ان العين اي الذات واحد واما دليل المعقول
فلان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مما لو كينه

كَيْتَبُهُ لَأَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْكُمُ الشَّرْعُ بِحُرْمَتِ التَّصَرُّفِ فِيهِ عَلَى بَعْضِ الْمَلَائِكِينَ
 وَبِحِلَّةٍ لِبَعْضِ الْأَخْرَاءِ نَمَا هُوَ الشَّيْءُ مَعَ وَصْفِ الْمَلُوكِيَّةِ لَا بِحُرْمَةِ ذَاتِ
 الشَّيْءِ فَقَطْ وَالْكُلُّ يَتَبَدَّلُ بِبَعْضِ الْأَجْزَاءِ وَقَدْ ارَادَ بِالْعَيْنِ
 هَهُنَا عَلَى مَا فَسَّرْنَا هَذَا الْجَمْعُ لِأَنَّ الْعَيْنَ الَّتِي تَعْلُقُ بِهِ حَاكِمُ الشَّرْعِ
 هَذَا الْجَمْعُ لَا بِحُرْمَةِ الذَّاتِ حَتَّى لَوْ تَعْلُقُ حَاكِمُ الشَّرْعِ بِذَاتِ الشَّيْءِ لَا يَتَغَيَّرُ
أَصْلًا لِحَاكِمِ الْخَنْزِيرِ فَإِنَّهُ حَرَامٌ لِعَيْنِهِ فَلَا يَعْتَقُ أَيُّ الْعَبْدِ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ
إِلَيْهَا أَيُّ الْمَرْأَةِ وَيَمْلِكُ الزَّوْجُ اعْتِقَاقَهُ وَبَيْعَهُ قَبْلَهُ أَيُّ بَيْعِ الْعَبْدِ
قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَيْهَا هَذَا تَفْرِيعٌ عَلَى شَبْهِ الْقَضَاءِ يَعْنِي فَلْيَكُنْ هَذَا التَّسْلِيمُ
شَبِيهَا بِالْقَضَاءِ لَا يَعْتَقُ الْعَبْدُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى الزَّوْجَةِ وَيَمْلِكُ الزَّوْجُ
التَّصَرُّفَ فِي الْعَبْدِ بِالْإِعْتِقَاقِ وَالْكِتَابَةِ وَالْهَبَةِ وَالبَيْعِ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى
الزَّوْجَةِ لَا تَهْتَفِئَتْ شَرْعِيَّةٌ صَادَفَتْ مَلِكَ نَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ
قَضَى الْقَاضِي بِقِيَمَتِهِ أَيُّ بِقِيَمَةِ الْعَبْدِ عَلَيْهِ أَيُّ عَلَى الزَّوْجِ لَا يَعُودُ
حَقُّهَا أَيُّ حَقِّ الْمَرْأَةِ فِيهِ أَيُّ فِي الْعَبْدِ هَذَا التَّفْرِيعُ عَلَى كَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ
الْمُسْتَقْبَلِ لِأَعْيُنِهِ حَكْمًا يَعْنِي كَوَقْفِ الْقَاضِي فِي الصُّورَةِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى الزَّوْجِ
بِقِيَمَةِ الْعَبْدِ لِلزَّوْجَةِ ثُمَّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْعَبْدَ ثَانِيًا لَا يَعُودُ حَقُّ الْمَرْأَةِ
فِي الْعَيْنِ فَلَا يَجِبُ الزَّوْجُ عَلَى التَّسْلِيمِ وَلَا الزَّوْجَةُ عَلَى الْقَبُولِ لِأَنَّ حَقَّهَا
قَدْ انْتَقَلَ مِنَ الْعَيْنِ إِلَى الْقِيَمَةِ بِالْقَضَاءِ وَمِنْ الْأَدَاءِ الْقَاضِي مَا إِذَا اطْعَمَ الْمَقْصُودَ
 الْمَالِكُ جَاهِلًا فَصَلَّ هَذَا الْمَثَالُ عَنِ الْأَمْثَلَةِ السَّابِقَةِ وَآخَرُهُ عَنْ ذِكْرِ الْأَدَاءِ
 الَّذِي يَشْبَهُ الْقَضَاءَ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَإِنْ كَانَ الْمُنَاسِبُ تَقْدِيمَهُ
 وَوَجْهَهُ أَنَّ قُصُورَ الْأَدَاءِ فِي الْأَمْثَلَةِ السَّابِقَةِ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ الْمَالِكِ
 وَفِي هَذَا الْمَثَالِ مِنْ جِهَتِهِ لَتَصَرُّفِهِ بِأَنْتِلَافِهِ يَعْنِي لَوْ غَضِبَ طَعَامًا فَقَدَّمَهُ إِلَى

مالكة وإباحة اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو
 اداء قاصير براء به القاصب عن الضمان لما سجد كرو عن الشافعي رحمه
 الله لا يبرأ عن الضمان لانه اي القاصب ما مور بالاداء ولم يوجد
 لا بالتعزير وقد وجد والتعزير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا
 ورثها ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله يعني انها
 قلنا ان ما وجد منه تعزير لما جرت به العادة من ان الانسان
 ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم
 المانع المحسنى او الشرعى والحاصل انه وان وجد صورة الاداء
 بتسليم عين حقه الا انه باطل معنى الاداء وهو اتصال حوالى المالك
 اليه نفي الغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة لانه اوصل
 الى يد المالك اصلا وصفا بحيث صار متمكنا من التصرف
 فيه وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف جواب عما قيل انه اذا زال
 يد مطلقه لجميع التصرفات وما عدا الايدى باحة والحق القاصر
 لا ينوب عن الكامل وحاصل الجواب انه على تقدير ثبوت القصور
 فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيف عن الجبار وبالحكم لا يعذر
 جواب عما قيل ان جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور ومحصل الجواب
 ان الجهل عار ونقص فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على القاصب
 من الرد الى المالك كما اذا غصب عبد فقال للمالك اعترف هذا العبد
 وهو جاهل بانه عبد يعترف العبد ويبرأ القاصب والعادة المخالفة
 للديانة لغو هذا جواب عن قوله ورثها ياكل الانسان يعني ان ما ذكر من
 العادة التجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة

ولا يبرأ به عن الضمان
 وكذا اي والدليل الثاني
 انه يبرأ عن الضمان
 انه اي ما وجد منه
 اداء حقيقة صح

الكاملة الداعية الي ان يجب لآخيه المسلم ما يجب لنفسه فتكون لغوا
 لا تبطل الاداء والقضاء بمثل معقولا ما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر
 كالقيمة اذا انقطع المثل ولا مثل له لان التحق في الصورة قد فات للعجز
 فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم
 القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط و
 هو قاصر اي مثل قاصر وعندهما لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل
 له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذ انبأت انه لم يسر الى القتل بحكم النص
 وهو قوله تعالى ويجرح قصاص بعد قوله ان النفس بالنفس وقوله
 فاعندوا عليه بمثل ما اعندي عليكم فاذا افضى اليه اي الى القتل بان
 قتله متعمدا يدخل موجه اي موجب القتل يعني موجه الشرعي واثره
 الثابت به شرعا وهو الخطر القصاص في موجب القتل وسقط حكم القطع
 في نفسه وصار قتلا اذ القتل اتم موجب القتل القطع اي اثر الثابت به
 حسا وهو اذهاب الحياة في محله بدليل ان حكمه حكم السراية فصار اي
 القطع ثم القتل جنابة واحدا كما لو قتله بضربات اي بمنزلة ما اذا قتله
 بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل ان الافضاء الى القتل جعل
 بمنزلة السراية اليه ومحل هذا الخلاف انما هو ما اذا كان القاطع والقاتل
 شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء واما اذا كان القتل بعد البرء
 يكون القطع والقتل جنابتين بالاتفاق سواء كان القاطع والقاتل شخصا
 واحدا متعمدا او خاطيا او شخصين متعمدين او خاطئين او احدهما متعمدا
 والاخر خاطيا وكذا اذا كان قبل البرء يكون القطع والقتل جنابتين ايضا اذا كان
 واحد من القطع والقتل عمدا والاخر خطأ سواء كان القاطع والقاتل شخصا

واحد أو شخصين وكذا إذا كان متعمدين وأما إذا كان القاطع والقاتل غاطيين
فجناية واحدة بالاتفاق وحكم العمد والخطأ معلوم في موضعه قلنا هذا أي
ما ذكر من أن يكون القتل ثم أثر القتل فالتحدي الجنايتان فيحد موجبهما إنما
هو من حيث المعنى أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا أي فلا اتحاد أصلا
لا في الفعل ولا في جزاء الفعل لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعددان فتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وهذا الجواب عن قوله إذا قتل
أثم أثر القتل في ماله وأما قوله وإنما يدخل أي ضمان الجنايات في ضمان الدليل
في جزاء المحل أي فيها هو جزاء المحل كما يدخل ريش الموصضة في دية الشعر لأنه
الدية جزاء المحل فهو جواب عن قوله يدخل موجبه في موجب القتل وقوله
والقتل قد يمحوا أثر القطع من حيث أن المحل يفوت به ولا تمام بدونه المحل
كما يتم قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيت ثم جعل القتل ما حيا أثر الجرح جازما
عن قوله إذا قتل أثم موجب القتل وقوله إنما لا يجب أي القصاص بذلك
الضربات إذا قصاص فيها جواب عن قوله كما لو قتله بضربات فلا يقاس
عليه لوجود الفارق وإذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة عند
أبي حنيفة لأنه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقصاص أي بقضاء القاصي
وعند أبي يوسف يجب قيمة يوم الغصب لأنه لما انقطع المثل المثل النقص
بما لا مثل له والخلف إنما يجب بالسبب الذي وجب به الأصل وهو الغصب
فيعتبر قيمة يوم الغصب وعند محمد يجب قيمة يوم الانقطاع لأن المهر
إلى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة أي يوم كان
موجودا في أيها الناس فائقطع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس ضمن
بأمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص

١٢٧
القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص
واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص مئة على القاتل
بان سلم نفسه وعلى القاتل اي المقتول بان لم يهد رحمه بالكلية وما لا يعقل
له مثل لا يقضى الا بنصر قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها
ههنا اي ذكرها في حقوق العباد ليفرغ عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال
المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على محل الخلاف وهو ان يضمن بالمال المتقوم
عند الشافعي فانها لا تضمن بمثلها من المنافع اتفاقا لانها غير متقومة
اذ لا تقوم بلاحراز ولا احرار بلبقاء ولا بقاء للاعراض يعني ان منافع
المقصوب عند الشافعي تضمن بالفصب بان يمسك العيان المقصوبة مدة
ولا يستعملها وبالاعتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار
مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير
باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والا ذخار لوقت الحاجة
فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقومة فلا تكون مثلا
للمال المتقوم فلا تقضى الا بنصر ولا نص والحاصل ان المنافع اموال
متقومة عند الشافعي رحمه الله اما حقيقة فلا لان المال خلق لمصلحة
الادبي والمنافع كذلك خلقت لمصلحة الادبي فتكون اموال متقومة
حقيقة واما حكما فلا انها اموال متقومة شرعا حتى صحت مهر او ضمانت
في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع واما عرض فلا لان الاسواق تقوم
بالمنافع ولا عيان ولذلك تضمن بالمال المتقوم عنده واما عند ابي حنيفة
على ما ذكر فليست اموال متقومة بل لامالية فيها اصلا لكونها اعراضا
ولذلك لا تضمن عنده فان قيل ان لم يكن المنافع متقومة فليفرد العقد

أي عقد الإجارة عليها قلنا إنما يرد عقد الإجارة عليها بأقامة العين
مقامها فإن قيل هي أي النافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد
النكاح لأن ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز إلا به أي بالمال المتقوم
لقوله تعالى أن يتنصوا بأموالكم ويجوز أي ابتغاء البضع بمنفعة
الإجارة فتكون منفعة الإجارة في عقد النكاح مالا متقوماً وإذا كانت
المنافع في العقد متقومة فتكون في نفسها كذلك أي متقومة لأن ما
ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوماً وقوله ولأن
تقومها ليس لاحتياج العقد إليه أي التي تقومها دليل آخر على قوله
فتكون في نفسها كذلك ثم استدل على هذا الدليل الآخر بقوله لأن
العقد قد يصح بدون أي بدون تقومها لاحتياج العقد إليه
لما صح العقد بدونه أصلاً واللازم باطل والمأزوم مثله وقوله
كما تخلف مثال للعقد الذي يصح بدون تقوم المنافع فإن منافع البضع
غير متقومة حال الخروج عن عقد النكاح كما تخلف وإن كانت متقومة
حال الدخول في عقد النكاح ومع أنها غير متقومة حال الخروج عن العقد
يصح مقابلة مال في عقد الخلع فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقوم
المنافع فتقومها في العقد في ليس لضرورة صحة العقد بل لكونها
متقومة في نفسها قبل ورود العقد وأما حاصل أن ثبوت تقومها في
العقد يدل على كونها متقومة في نفسها قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضى هذا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود
العقد متقوماً يعني لأن لم لا يجوز أن يصير ما ليس بمتقوم في
نفسه متقوماً بعد ورود العقد بسبب الرضى الذي به يتم العقد

١٢٨
العقد ملتبساً بخلاف القياس إذا القياس كما عدم تقومها في العقد
ولو بالرضى لانه لا تقوم بلا احرار لكن ثبت تقومها في العقد بسبب الرضى
على خلاف القياس فلا يقاس عليه تفريع على ثبوت تقوم المنافع في العقد
بالرضى على خلاف القياس اي لا يصح اثبات تقوم المنافع في الغصب بالقياس
على تقومها في العقد ولا اثبات مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم
بالقياس على مقابلهته في العقد اما الاول فلان احكام الله في الاصل ثبت
بالنص على خلاف القياس لا لتفاء الاحراز فلا يصالح مقيساً عليه والى هذا
اشار بقوله لهذا اي لكون تقوم المنافع في العقد ثابتاً على خلاف القياس
واما الثاني فلو جود الفارق وهو الرضى والى هذا اشار بقوله وللغار قايضا
وهو الرضى فانه اي للرضى تأثير في ايجاب المال مقابلاً لغير المال اي في مقا
بلة ما ليس بمال كما في الصالح عن دم العمد ولا يضمن الشاهد بعفو الولي
القصاص اذا قضى القاضي به اي بالعفو ثم رجع اي الشاهد هذا تفريع اخر
على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمننا
ولا اي ولا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل
لم يفوتوا ولي القتل شيئاً الا استيفاء القصاص واستيفاءه معنى لا يعقل
له مثل والمال ليس مثلاً بصورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
المعنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على
بدن بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابتلى به حياة للمقتول
وبقاء لذكروه وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدم بالكلية والقضاء الثبته بالاداء

كالقيمة أي كسليم القيمة فيما إذا المهر عبد غير عيني أي فيما إذا تزوج رجل
امرأة علي عبد غير معيني وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية
ثوب أو دابة وهذه التسمية غير صحيحة لكون المسمى مجهولا من حيث
الجنس فإن الثياب اجناس مختلفة لاختلاف أصولها من القطن والكتان
والابرشيم وكذا الدابة لأنها تقع على الخيل والبغل والحمار وغيرهما وإنما
صحت تسمية العبد المجهول الوصف فإذا الحيوان ثبت ديننا في الذمة
كالابل في الذمة والفرقة في الجنين والجهالة في الوصف تتحمل في النكاح
لكونه عقدا يبنى على المسامحة والمساهلة وإن لم تتحمل في البيع بخلاف
الجهالة في الجنس فإنها لا تتحمل أصلا فإنها أي القيمة تعني تسليم قيمة
العبد قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكن يشبهه الأداء
لأنه لما كان الأصل وهو العبد مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز
عن أداء الأصل وتسلمه فوجب القيمة فكانت أي القيمة أصل لما كان
أي الأصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو أي الأصل وهو العبد
فتخير بين أي بين العبد وبين القيمة وإتيها أدتي بجبر أي المرأة على القول
يعني أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو
كما لو مهر عبد بعينه وبالنظر إلى الثاني يجب القيمة كما لو مهر عبد غير
فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشيئين فتخير الزوج إذا تسليم عليه
لا على المرأة فإتيها أدتي بجبر المرأة على القول ولما اتجه أن يقال بمجرد
العجز عن الأصل لا يتحقق أصالة البدل جريانه في جميع صور القضاء
فإنه لا يكون إلا عند تعذر الأداء تدارك دفعه بقوله وأيضا الواجب
من الأصل وهو العبد الوسط وإذا أي الوسط يتوقف على القيمة فصار

رت أي القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر بمقدار ما على العبد من وجه لتوقف معرفة
 الواجب عليها حتى كان العبد خلف عنه فقضاءاتها أي قضاء القيمة يشبه
 الأداء **فصل** من قضايا الشرع وقواعده أنه لا بد للمأمور به من الحسن لأن
 الشارع حكيم لا يأمر بالقيح سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله قال في البرهان
 وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل
 العبادات كان الأمر دليلا ومعرفة ما ثبت حسنه في العقل وموجب ما لم يعرف
 به أي بالعقل ومسئلة الحسن والقيح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن
 معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه
 فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه
 أو لغيره ونحو ذلك اعلم أن كل واحد من الحسن والقيح على ما ذكر العلماء يطلق
 على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا له نحو الحلو حسن
 والمرقبيح والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان نحو العلم حسن والجهل
 قبيح والثالث كون الشيء متعلقا بالمدح عاجلا والثواب عاجلا وكونه متعلق
 بالذم عاجلا والعقاب اجلا نحو الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وهما بالمعنيين
 الأولين يثبتان بالعقل اتفاقا والخلاف انما هو في المعنى الثالث وهما بالمعنى
 الثالث عند الأشعرية لا يثبتان إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين بمعنى أن
 كل واحد من هذين الأمرين مستقل في إفادته لا بمعنى أنه لا بد من تحققها
 ليثبت هذا أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذاتيهما الفعل ولا للشيء من صفاته
 حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقيح
 وثنائيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق
 الثواب أو العقاب على ما لا اختياري للفاعل فيه ومع ذلك يجوز كونه متعلق

الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا يبيع بالنسيئة الى الله تعالى كل
افعاله حنة واقعة على نهب القواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فلا يبيع من الله تعالى ان
يثيب العبد او يعاقبه على ما لا اختيار له فيه وما كان الحسن والقبح
بالمعنى الثالث عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه اشار
الى تعريفها بقولنا الحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب
او الاباحية او الندب والقبح ما نهى عنه سواء كان النهي للتحريم او
الكرهية وعند المعتزلة الافعال حنة وقبيحة لذواتها ووصفة
من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع والقبح الكذب
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا
ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وما كان عند المعتزلة لكل من الحسن
والقبح تفسير ان اشار الى ذلك بقوله وعند المعتزلة الحسن ما يحمده
على فعله شرعا او عقلا والقبح ما يذم على فعله كذلك هذا هو
التفسير الاول لهما والتفسير الثاني لهما ما اشار اليه بقوله وبالتفسير
الاخر الحسن ما للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح ما ليس له اى
للقادر العالم بحاله ذلك اى ان يفعله واحترز بالقادر اى الذى انشاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل عن المضطر وبالعلم عن المجنون لان مالهما
ان يفعله قد لا يكون حنا في نفسه بل قبحا فلو لم يقيد بهذين
القيدين لانتقض تعريف الحسن منعا وتعريف القبح جمعا والحسن

١٧٠
والحن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح والتفسير الاول مختص بالواجب
وجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنقيص مثلاً فالمباح واسطة
سطة بين الحن والقيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا
واسطة لان الحن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقيح
يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم كما يشملها بالتفسير الاول فالقيح
بكل التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه كراهة التحريم فيكون التفسير
ان للقيح متساويين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة
الا ان يراد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك
وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له فانه يدخل في القبيح لان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله وان من شأن العاقل
ان لا يفعل ما يأتى حق بتركه المذموم لكن لم يكن كلاً تفصيل القبيح متساويين
بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه فعند الاشعرى لا يثبتان
اي الحن والقيح الا بالامر والنهي اي باسم الشارع ونهيه وهذا
الحكم كما ذكر مبني على اصليين ولهذا ذكر المصنف في هذا المقام دليلين لهم
على هذا المطلوب اما الاول فقوله لانها ليس الذات الفعل اولصفة له
والا ياتزم قيام العرض بالعرض تقريره ان كل واحد من الحن والقيح
مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطئ
بالاحسنه او قبحه ثم هو وجودي لان نقيضه لاحسن او لا قبيح وهو
عدمي والاما صدق على المعدوم انه ليس بحن او قبيح ضرورة ان
الوجودي يقتضي محلاً موجوداً فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون
عرضاً ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائماً به لا مستناعاً ان يوصف

الشيء بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وضعفه
ظاهر من وجوه الاقل انه ان اريد بالقيام ما هو المصطلح عند الفلاسفة
وهو اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتاً ويسمى حالاً
فيما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع
كما تصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد ما هو المصطلح عند المتكلمين
وهو كون الشيء تابعاً للشيء في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز
ان يكون الحسن او القبح صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون تابعاً له في التحيز
بل تابعاً للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم
لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود
فيكون حصته منه موجودة وعلى معلوم فيكون حصته منه معدومة
كالامتنع فانه صادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالحكمة عددية
الاحسن مثلاً موقوفة على وجودية الحسن بدليل ان اللاحسن وجود
واللاوجود عددي فلو اثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبت
به لزوم الدور الثالث انه باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بغير
ما ذكرتم من الدليل فان كان اتصاف الفعل بالحسن الثاني مثلاً مثلاً
مستلزم لقيام العرض بالعرض وكان الملزوم باطلاً لطلان لازم
ان لا يكون الحسن ذاتياً له بل شرعياً فيكون اتصافه بالامكان الوجودي
مستلزم لقيام العرض بالعرض ويكون الملزوم باطلاً لطلان اللازم فيلزم
ان لا يكون الامكان ذاتياً له ايضاً والجزء باطل وكذا الشرط الرابع انه مشتر
اللزام لان الحسن الشرعي ايضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف
الفعل به قيام العرض بالعرض واما الثاني ولان فاعل القبيح ان لم يمتل

يتمكن من تركه وفعله اضطراري وان كان لم يتوقف على مرجح كذا اتفاقا
 وان توقف يجب عند اي عند المرجح لا يثبت ضناه مرجحانا ما ولا يلا يترجح
 المرجح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراري او لا
 صطري و الاتفاق لا يوصفان بها اي بالاحسن والقبيل اتفاقا تقريره
 على ما ذكره المحققون ان فعله بعد غير اختياره لانه ان كان لازم
 الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتيب فاصح ان اضطراري وان كان
 جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه
 بان يقال ان كان لازم ما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم تسلسل
 وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الاحوال
 من غير تحدد المر من الفاعل فهو اتفاق والاضطراري والاتفاق لا يوصفان
 بالاحسن والقبيل عقلا بالاتفاق اي بين الاشاعرة والمعتزلة واعتراض علي
 هذا الدليل بوجهه وهذا الوجه مع اجوبتها المذكورة في التلويح فراجع
 والمصنف منع عليه مني تحقيقه على اربع مقدمات مذكورة في التوضيح
 فراجع وانما خصص المصنف في الدليل الثاني الاثبات بفعل القبيح حيث
 قال فاعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كاحسن الله تعالى رد اعلي
 المعتزلة حيث اهتم لما قالوا بالاحسن والقبيح العقليين قالوا خلق القبيح
 قبيح فنبوا خلق ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى الله تعالى
 حتى نفى بعضهم كالنظام ومن تبعه قدرته فعليه فكان ذلك الاصل
 مع قطع النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم افعالهم دليل الله على تلك
 النسبة فقرر المصنف من طرف الاشعرى دليله بفاعل القبيح لمزيد اهتمام
 بنسبة خلقه ايضا اليه مع وقصد ابطال ذلك الاصل وهذا القدر

الى ص

يكفي وجهها في ذلك التخصيص وبإجماله لما أثبت بهذا الدليل أن العبد
يحبون في فعل القبايح ثبت أن المؤثر فيه هو الله تعالى قلنا توقفه على
مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن الاختياره تأثير في فعله أيضا
أي كما أن لخلق الله تعالى تأثير فيه وإنما قال أيضا ليعلم أن اختياره
ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر التام وأعلم أن مذهب الاشاعرة
الحبر وهو أن المؤثر في فعل العبد هو خلق الله تعالى فقط ومذهب المعتزلة
القدر وهو أن المؤثر في فعل العبد هو اختيار العبد فقط والطائفة
الأولى نظروا إلى السبب الحقيقي فقط فحكموا بالحبر وهو غير صحيح صحيح
مطلقا والثانية نظروا إلى السبب الظاهري فقط فحكموا بالقدر وهو
أيضا غير صحيح مطلقا أما الأول فلأن السبب الظاهري للفعل هو
قدرة العبد واختياره وتأثير فيه أيضا وأما الثاني فلأن الفعل لم يحصل
بالسبب الظاهري فقط فالمنهج الحق كما ذهب إليه المحققون
من أهل السنة أن لا حبر ولا قدر بل امر بين امرين وهم التوسط بين الحبر
والقدر أعني أن المؤثر في فعل العبد بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
لا الأول فقط ليكون حبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف أورد
على ذلك المذهب الحق دليلين في التوضيح وقد ذكر حاصليهما في التلويح
فراجعهما فلما أبطل دليل الأشعري على كون الحق والقيح شرعيين فقط
رجع إلى إقامة الدليل على كونهما عقليين أيضا كما هو مذهبنا ومذهب
المعتزلة وإلى بيان الخلاف بيننا وبينهم فقال وعند بعض أصحابنا و
المعتزلة حسن بعض أفعال العباد وفيها يكونان لذات الفعل وصفة
له ويعرفان عقلا أيضا يعني يكون ذات الفعل وصفته بحيث يحمد

محمد فاعلمه او يذم ويتاب او يعاقب اخلافا بحسن والقيح كما يعر فان شرعا
 بلا خلاف يعر فان عقلا واعلم ان المصنف تمسك على كون حرم بعض الافعال
 وقبحه عقليا بوجهين احدهما اشار اليه بقوله لان وجوب تصديقه
 النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور الا كان واجبا
 فيكون حسنا عقلا وقد فصل هذا الوجه في التوضيح وحاصله ان تصديق
 قول اخبارات النبي صلى الله عليه وسلم واجب عقلا فهو حسن عقلا اما
 الصفري فلا انه لو كان هو شرعا لتوقف على نصر آخر بوجوب تصديقه فالنصر
 الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان
 بالنصر الاول لزم الدور وان كان بالنصر ثالث لزم الدور اما الكبري فلا ان
 الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا اذ الواجب العقلي ما يحمد على فعله
 ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فيلزم من ذلك
 اي من كون التصديق واجبا عقلا وحسنا عقلا ان يكون ترك التصديق حراما عقلا
 فيكون قبيحا عقلا لان الحرام العقلي اخص من القبيح العقلي فكما ان الواجب
 العقلي يستلزم الحسن العقلي فكذلك الحرام العقلي يستلزم القبيح العقلي
 لان الاخص يستلزم الاعم وثانيمهما اشار اليه بقوله وايضا وجوب
 تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا
 يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا وحاصله ان وجوب تصديق
 النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على حرمة كذبه وحرمة كذبه عقلية اما الاول
 فلا انه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه واما الثاني فلا انه لو كانت شرعية لتو
 قفت على نصر آخر وهو ايضا موقوف على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك النص
 فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم

فيجوز ان يذم على تركه
 ولا يذم عقلا منهم

القبیح العقلي كما ترى فيلزم من ذلك اي من كون كذب حراما عقلا وقيما عقلا كون
صدقه واجبا عقلا وحسنا عقلا والوجه الاول يدل صريحا على الوجوب و
الحسن العقليين والتزاما على الحرمة والقبیح العقليين والثاني يدل صريحا
على الحرمة والقبیح العقليين والتزاما على الوجوب والحسن العقليين لان
الشيء اذا كان واجبا عقلا وحسنا عقلا يكون تركه حراما عقلا وقيما عقلا والآن
حراما عقلا وقيما عقلا يكون تركه واجبا عقلا وحسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبیح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظر صريح بالاشياء
ما ليس فيه اختلاف بيننا وبين المعتزلة من الحسن والقبیح العقليين اراد
ان يذكر ما فيه اختلاف بيننا وبينهم وهو امر ان احدهما ان العقل عندهم
حاكم مطلق بالحسن والقبیح على الله تعالى وعلى العباد اما الاول فلان الاصل
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبیح ضرورة واما الثاني فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك
وعندنا الحاكم بالحسن والقبیح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد كلها على ما امر جاعل بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة بطواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر
ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل موجب للعلم بالحسن
والقبیح بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم بالنتيجة ويوجبه بواسطة
ترتيب المقدمات على ما تقر عندهم من استناد بعض الحوادث الي غير الباري

١٧٢
ري تع وهذا المعنى النسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل آخر كحركة المفتاح فإن الفاعل يوجد بها بتوسط حركة اليد وحاصلها أن
العقل يولد العلم بالحسن والقيح بتوسط العلم بالوجوب والحكمة
وعندنا العقل ليس موجبا للعلم بالحسن والقيح أصلا بل هو آلة لمعرفة
بعض من ذلك فأنه وأن أوقفه الله تعالى بعض ما حكم بحسنه أو
بقبحه بطريق جر العادة بانه فع خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد
الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا لكنه
لم يوقفه على كثير منه الابعد تبليغ الرسل فإن معرفته موقوفة
على تبليغهم هذا وأما موريه في صفة الحسن نوعان حسن معنى في نفسه
وحسن معنى في غيره وأعلم أن الفعل إنما يحسن أو يقبح أما العينه وأما
لشيء آخر ثم ذلك الشيء الآخر الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب
أن يكون بالآخره حسنا لعيته أو قبيحا لعيته اذ لو توقف حسن
كل شيء أو قبحه على حسن شيء آخر أو قبحه لزم التسلسل بمعنى وجود
أشياء غير متناهية نظرا إلى نفس الأشياء ومعنى ترتيب أمور
غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن أو القبح وهو أي الشيء الآخر
أما جزو الحسن أو القبح أو خارج وأجزاء ما صادق على الكل
كالعبادة تصدق على الصلوة فأنها جزءها إذا الصلوة عبادة مع
خصوصية وأما غير صادق كالسجود لا يصدق على الصلوة وكذا
الخارج أما صادق على الحسن أو القبح كأعلى كلمة الله فإن الجهاد
حسن له وهو خارج عن مفهومه وصادق عليه وأما غير صادق
كالصلوة فإن الوضوء حسن لها وهي خارجة عن مفهومه وغير صادقة

عليه فيكون كل من الحسن والقبح منقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون
حسنا او قبيحا لعينه على ما ذكرنا في الاول والثاني اما ان يكون حسنا او قبيحا
لجزئيه او لامر خارج عنه وكل من اجزاء و الخارج اما محمول او غير محمول وما
يسبق من ان الحسن او القبح لذاته او لصفته من صفاته انما هو في بعض
الاحوال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول وامثلة
القبح سنأتي في فصل النبي انشاء الله تعالى والحسن لمعنى في نفسه يطلق
على الحسن لعينه تغليبيا باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنهاباعتبار
الاجزاء والآ لا يصح في الحسن لعينه ان يقال انه حسن لمعنى في نفسه
اذ ليس ذات الشيء معنى فيه والفرق بين اجزاء الصادق والخارج الصادق
بعد اشتراكهما في الصدف ان اجزاء ما يتوقف عليه المفهوم اي مفهوم امر
او القبح بخلاف الخارج فانه ما لا يتوقف عليه المفهوم كالعبادة واعلاد
كلمة الله فان العبادة ما يتوقف عليه مفهوم الصلوة وهو العبادة المختصة
بالخصوصية المعلومة بخلاف اعلاد كلمة الله فانه ما لا يتوقف عليه مفهوم
الجهاد وهو القتل والضرب والنهب مع الكفارة اما الاول اي الامور المحسنة
لمعنى في نفسه فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالصيديق فانه لا يحتمل
السقوط اصلا لا في حال الاختيار ولا في حال الاضطرار بل التكليف به
ثابت مطلقا ولا رخصة في تركه اصلا واما ان يقبل الاقرار باللسان فانه
يسقط حال الاكراه والاضطرار والصيديق هو الاصل والاقرار ملحق بكلامه
اي الاقرار دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته
اي ايمانه الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو الدال على
الباطن ولا كذلك سائر الافعال اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال

١٧٤
السؤال فهو ان يقال لم جعل الاقرار الذي هو فعل اللسان دالا في الايمان
ولم يجعل غيره مما من افعال سائر الاركان دالا فيه واما الجواب فهو
ان يقال ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
فعل الروح فعمل فعل شيء من الجسد ايضا دالا فيه تحقيقا لكمال اتصاف
الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في
الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر
واعلم انه ذهب بعض العلماء الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان
ولا شرط له بل هو شرط لاجزاء احكام الدنيا حتى ان من وجد له التصديق
دون الاقرار مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله كما في احكام الدنيا وبعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان الا انه جزؤه شائبة العرضية والتبعية
في حال الاختيار يعتبر جهة التحريم حتى ان من لم يوجد منه الاقرار مع
تمكنه منه لا يكون مؤمنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من وجد له التصديق ولم يتمكن من الاقرار والى
هذا المذهب اشار بقوله فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مؤمنا اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادق و
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته في حال الاضطرار وتمت كان
المذهبين المذكورة في التلويح فراجعوه وكالصلوة فانها تسقط بالعدو
عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكاة
والصوم والجمع يشبهه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وفهم
النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة
اي الزكاة والجمع اذا العبادة حق لله تعالى خاصة وان استحقا الاحسان والزيارة

نظرا الى الفقر والشرف والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير
والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانتا مرجلا لها
فكانها بحبولة على المعصية بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى
هذا المعنى يصير اقبالها على المعاصي وميلها الى الشهوات اضطرابا
لا اختياريا فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط اى فسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتناء بفصارت
تعبلا محض الله تعالى اى فصار كل من الزكوة والصوم والجمع حسنا لمعنى
فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة لله تعالى بمنزلة الصلوة
والحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لحزبه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالامور به كالزكوة ونحوها فاذا اى ها وان لم يكن
حسنا لعينه او لحزبه لكنه يكون حسنا لكونه اتيانا بالامور به فيكون
من قسم الحسن لمعنى فى نفسه فيصح تقسيم هذا القسم الى نحو الزكوة
جدا واعلم ان اعلى درجة الحسن فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم
فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلوة
التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه
الحسن لغيره ثم فى الزكوة والصوم والجمع فانها مع احتمال سقوطها
وعدم ركعيتها تشبه الحسن لغيره ثم المتصف بالحسن هو الافعال
المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر
الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة الامور بهما ومنها ما
يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى هو ذلك الغير لانفس الفعل

الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكوة والصوم والجمع فكل منها على ما
 ذكر حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره فإذا الزكوة في نفسها
 تنقيص للمال وإنما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم
 في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالها من النعم وإنما
 يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
 اعداء الانسان زجر الها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات
 والجمع في نفسه قطع للمرافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة
 التفكر للتجارة وزيارت البلدان قالاماكن وإنما يحسن بواسطة حسن
 زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه وضافته اليه ففيه
 تعظيم له وقد سبق ان هذه الوسايط قد ارتفعت وسقطت عن
 درجة الاعتبار فصار كل من الافعال حسنا لمعنى في نفسه من غير
 واسطة وتعبدا محضاً لله تعالى حتى شرط فيه الاهلية الكاملة
 فان العبادات يشترط فيها الاهلية الكاملة حتى لا تحجب على الصبي
 بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية انشاء الله تعالى وأما الثاني
 اي الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به والمراد
 بانفصاله عنه ان لا يتأدى بالاثيان به بل يفتقر الى اثيان به على حدة
 كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة فان اداء الجمعة منفصل
 عن السعي ولا يتأدى بالاثيان به بل يحتاج الى اثيان به على حدة والوضوء
 حسن للصلوة وهي منفصلة عنه وليس اي الوضوء قربة مقصودة
 حيث يسقط بسقوطها اي بسقوط الصلوة فلا يحتاج اي الوضوء
 في كونه وسيلة اليها اي الى الصلوة الى النية لان الصلوة إنما تفتقر

الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته واما قائم بالما موريه كالجهاد
فانه حسن لا علة وكلمة الله وصلوة الحنارة فانها حسنة لقضاء
حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض
حق الميت يسقط عن الباقيين فالغيران وهما اعلا كلمة الله وقضاء
حق الميت امران حسنان حاصلان بنفس المامور بهما اي الجهاد و
الصلوة لا ينفصلان عنهما وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل و
اما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبها على ان المراد
بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل عن المامور به وغير المنفصل عنه وانما
لم يقل اما قائم بنفسه واما قائم بالمامور به لما فيه من ايها قيام الاعمال
بنفسها والاعراض لا تقوم بنفسها وان كان المراد بالقائم بنفسه ما لا
يتبادر بالاعتيان بالمامور به بل يقتصر الى انبان به على حدة كما اشير اليه
انفا لا ما لا يحتاج في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر كما ذكر
في الكلام لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه ولما كان المقصود
يتبادر بعين المامور به كان هذا الضرب اي الضرب الثاني وهو ان يكون الغير
قائما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به
تنبها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه يعني ان المامور به الحسن
لغيره لا شك انه يغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له
بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى
في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلا كلمة الله
فهو تشبيه بالحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي الخالي من الدلالة

لله على الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يتناول الضرب الاول اي ما لا يحتمل السقوط
 من القسم الاول اي من الحسن لمعنى في نفسه ويصرف عنه اي عن الضرب الاول
 ان دل الدليل الي غيره مما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى
 في نفسه كالصلاة والزكاة والحسن لمعنى في غيره كالجهاد والصلوة دل الدليل
 على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها تشبهه بالحسن لغيره وفي
 الجهاد على كونه حسنا لغيره لانه كمال الامر يعني الامر المطلق اذا المطلق ينصرف
 الى الكمال وكل كمال الامر هو الامر المطلق بان يكون للايجاب والذي يكون
 للندب او الاباحة فهو ناقص في كونه امرا يقتضي كمال صفة المأمور به اي
 كمال حسنه وهو ان يكون حسنه لمعنى في نفسه ولا يقبل السقوط بحال
 وانما يقتضي كمال الامر الذي هو الايجاب كمال الحسن لان ايجاب الله
 شيئا يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ويكون ايجابه
 محصلا لفعله وما نعاين تركه يدل على كمال العناية بوجود ذلك الشيء المأمور به
 وكمال العناية بوجوده يدل على كمال حسنه وهو الحسن لمعنى في نفسه مع عدم
 احتمال السقوط وكونه اي المأمور به عبادة يوجب ذلك اي كمال صفاته
 ايضا اي كما يقتضيه كمال الامر والفرق بين مقتضى الامر وموجبه هو ان
 المقتضى مقتضى معنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر
 لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة
 كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به ولما ذكرنا الامر
 المطلق يتناول الضرب الاول فترجع عليه هذه المسئلة اعني قوله فقال الشافعي
 رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي
 فلا يجوز ظهر غير المعذور اذ لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة

فإذا ادعى الظهر لم ينتقض بالجمعة يعني أنه لم يؤمر بإقامة الجمعة علينا
بل له الخيار بينها وبين الظهر فإذا ادعى أحدهما أن دفع الآخر قلنا لما كان
الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الأصل هو الظهر لكننا أمرنا
بإقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق
في هذا أي في الأمر بإقامة الجمعة مقام الظهر في الوقت بين المعتبرين
غيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه أي عن المعتبرين رخصة
فإذا أتى بالعزيمة صار لغير المعتبرين فانتقض الظهر وأصل أن الخلاف
هنا في أمرين أحدهما أن غير المعتبرين إذا ادعى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عند الشافعي ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في
هذا اليوم الجمعة عندنا وأدلى لنا في المتن مذكور وهو أن
يكون الواجب قضاء الظهر لا الجمعة وثانيهما أن المعتبرين إذا ادعى
الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعندنا لا ينتقض وعندنا ينتقض
لأن الأمر بالسعي بعم المعتبرين وغيره بالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة
مقام الظهر الذي هو أصل لكن هذا ساقط من المعتبرين بطريق آخر
فإذا حضر الجمعة صار لغير المعتبرين فانتقض الظهر **فصل** في بيان
مبحث جواز التكليف ووقوعه وعدمه ومباحث القدرة وقوتها
رابعها وأعلم أن التكليف ما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز
عند غير الأشعرية خلافا للأشعرية أي جائز عندنا أما عدم جوازه
عند غيرهم فلو جهل الأول ما أشار إليه بقوله لأنه لا يليق من الحكم
أي لأن التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصوله ما لا
يمكن حصوله سفيه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح

والقبح العقليين والثاني ما اشار اليه بقوله ولقوله تع لا يكلف الله
 الا وسعها الي غير ذلك من الايات اي ولان التكليف بما لا يطاق
 مما اخبر الله تع بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها وما جعل عليكم الدين من حرج وكل ما اخبر الله بعدم و
 وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو اي كذبه ^{والاول لم يثبت تصريح} ^{وامكان المحال} ^{محال صم}
 الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصليين احدهما على ما سب
 كره المص ان لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعا ابتداء
 وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل
 لا معه لان التكليف على ما اشير اليه انفا استدعاء الفعل وهو مقدم
 على الفعل اذ لا يتصور الفعل الا في الزمان المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطاع
 فيكون التكليف بالفعل على كلا الوجهين تكليفهما لا يطاق لكن فيه اي في جعل
 منشاء قول الاشعري بجواز التكليف بما لا يطاق ونسبته اليه هذين الا
 صليين على ما قيل نظرا لمنشأه عدم قوله بالحسن والقبح العقليين وانه
 لا يتبع من الله تع شيء كما ان منشاء عدم جوازه عند غيره بناء على
 الوجهين المذكورين انفا هو القول بالحسن والقبح العقليين وانه يتبع
من الله شيء وهو اي التكليف بما لا يطاق غير واقع في الممتنع لذاته انفا
واقع عند اي عند الاشعري في غيره اي في غير الممتنع لذاته يعني ان ما لا يطاق
 اما ان يكون متنع لذاته كعدم القدم وقلب الحقائق والاجماع منعقد
 على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة
 به وكيف يقع التعريف به ولا يقبل القديم العدم ولا الحقائق الانقلاب اصلا
 مثلا واما ان يكون متنع لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه

عن المكلف لا انتفاء شرط او وجود مانع فاجب ظهور على ان التكليف به غير واقع
خلافا للاشعري ولا نزاع بين الجمهور ولا شعري في وقوع التكليف بما علم الله
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة بالطاعة والكفار بالايمان
فما ان فصار حاصل النزاع ان مثل ما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك هل هو
من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق اما لا فعند
الاشعري هو من قبيل ما لا يطاق كما بان ابي جهل ومحال لاستلزامه المحال
وهو انقلاب علم الله تع جها لا او وقوع الكذب في اخباره على تقدير وقوعه
وقد كلف به ابو جهل ولا شك ان الامر بايمان ابي جهل يدل على وقوع التكليف
بما لا يطاق وعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه
باختياره وان لم يخلق الله تع الفعل عقيب قصد ولا معنى لتأثير قدرة العبد
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الحبر والقدر والعبد قد
ص اختياري فالمراد من تكليف الفعل مطلقا تكليف القصد اليه باختياره فالتكليف
بايمان ابي جهل يراد به التكليف بالقصد اليه باختياره والتكليف بالفعل مبني على
قدرته على القصد اليه باختياره فانه سببه الموصوف صل اليه غالبا وعدم
قدرة العبد على ايجاد الفعل لا يوجب عدم قدرته على سببه حتى يكون التكليف بالفعل
تكليف بالمحال بل هو التكليف بالممكن قطعا والى مذهب الجمهور اشار بقوله
وعندنا ليس هذا اي التكليف بمثل ايمان ابي جهل بتكليف بما لا يطاق بل بما يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تأثير في افعاله بالمعنى المذكور انفاً وتوسطاً بين الحبر والقدر
فاجابوا عن دليل الاشعري بان علمه تع بعدم ايمان ابي جهل مثلاً لا يخرج به
عن الامكان بمعنى كونه معدوماً لا ابي جهل ومختاراً له وكونه تعلقاً بقدرة بالقصد اليه
باختياره صحيحاً وان الله تع لا يحدد عقيب قصد حتى يلزم انقلاب علمه

علمه تع جهلا او وقوع الكذب في ان الله تعالى في الازل
بكل شيء انه يكون فيلزم الوجوب او لا يكون فيلزم الامتناع لكن الوجوب او
الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور
للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته او يخبر
بنذلك فيعلم ان له اختيارا في الايمان وعدمه او يخبر بهذا فالتكليف ليس
الذي يطاق والى هذا الجواب اشار بقوله على ان علمه تعالى انه لا يؤمن
باختياره لا يخرج من حيث الامكان يعني بالمعنى المذكور وانما فسر الامكان
بذلك المعنى لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد في الجواب لانه لا نزاع
للاشعري في البقاء عليه بل نزاعه في البقاء على الامكان بالمعنى المذكور لا غير
وان علمه تع بعدم ايمانه يخرج من حيث هذا الامكان عند وان لم يخرج
عن حيث الامكان الذاتي لكن هذا لا يوجب ان لا يخرج من الامكان بالمعنى
المذكور فلا يكون ممكنا بغير الامكان الذاتي فالتكليف به تكليف بما لا يطاق
وقد عرفت الجواب عنه قطعا هذا وعند لا تأثير لها اي لقدرة العبد
في افعاله بل هو مجبور يعني لو كان التكليف بما لا يوجد في قدرة العبد تكليفا
بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكليف تكليف
بما لا يطاق على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تأثير لقدرة
اصلا وقد عرفت ما فيه اذا الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم وهو
ثابت بالاجماع ثم عند عدم جوازه ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله يعني ان عدم
جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تع ما هو اصلح
لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون

التكليف بما لا يطاق متمنعاً وعندنا بمنتهى على أنه لا يليق بالحكمة والفضل
أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك ويستحقوا العذاب
وما يليق بالحكمة والفضل سفيه وترك احسان الى من يستحقه وهو يبيع
لا يجوز صدره عن الله تعالى ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا للنفس
الوجوب يعني نفس وجوب الواجب لانفس وجوب ادايته وسباني
الفرق بين النفس الوجوب ووجوب الاداء لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء فح لا يحتاج الى القدرة لعدم احتياجه الى ما يحتاج اليها وهو وجوب
الاداء فانها شرطه فيحتاج اليها بل هو اي نفس الوجوب ثابت بالسبب
والاهلية على ما يأتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميترة فما
الممكنة اذ في ما يمكن به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج غالباً قال
في التوضيح وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الجمع من قبيل القدرة
الممكنة يعني لا دخالها في تلك القدرة بناء على جعلها فيها فانه يتمكن بها
من اداء الجمع من غير حرج غالباً وهذا لا ينافي في التمكن من ادايته بدونها نادراً
كما للنباء والاولياء وبدون الراحلة كثير اوما يتمكن منه بدونها
فلا يكون في الغالب الا حرج عظيم والفرق بين الغالب والكثير ان الكثير
اعم والغالب اخصر مطلقاً والنادر مبين لهما وهي اي القدرة الممكنة
شروط الاداء كل واجب اي لوجوب اداء كل واجب فضلاً عن الله تعالى
بدنياً كان اي ذلك الواجب او مالياً لانه القدرة الحقيقية المؤثرة التي
يتمنع التكليف بدونها لعدم الفعل بدونها هي ما يكون عند مباشرة
الفعل فاشترط القدرة الممكنة التي هي سلامة الالات والاسباب قبل

قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى وهذه فلهذا أي فلهذا القدرة الممكنة
شروط الوجوب إذا وكل واجب يجب التيمم مع العجز أي لم يجب الوضوء
على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين بل وجب التيمم عليه والصلوة
أي وكذلك يجب الصلوة قائما على العاجز عنها بل وجبت أي الصلوة قاعدا
أو موميا معه أي مع العجز عن الصلوة قائما وتسقط الزكاة إذا هلك
المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا يعني أن ابن التبريد إذا كان له مال في بيته
 وحال عليه الحول وجب عليه أداء الزكاة وإذا هلك النصاب قبل البلوغ
 إليه يسقط الواجب إجماعا فعلى هذا أي على أن القدرة الممكنة شرط لو
 وجب أداء كل واجب قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار
أهلا للصلوة في العجز والآخر من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم
القدرة قلنا إنما تشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الغرض منها
فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الأداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسيماه عليه السلام كاف للقضاء كسئلته الخلف بمسئ
السماه مائة تنعقد اليه لا مكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام
فامكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على أن القدرة
التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقد وجد حيز
ههنا فاما القدرة الحقيقية وهي القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأييد
 فاذها مقارنة للفعل بالزمان وأن كانت مقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
 إليها يعني سلمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف للقضاء بل لا بد من وجودها
 فوجودها حاصل ههنا لحصول سلامة الآلات والأسباب التي هي
 شرط للوجوب متقدمة والقدرة الحقيقية لا تشترط للوجوب لأنها

مقارنة للفعل فاشتراطها يوجب تقدمها عليه بالزمان وهو محال لأنه يستلزم
تخلف المعلول عن العلة النامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب الاعلى
وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم حاصله منع المقدمة
المطوية في دليل زفر رحمه الله القائلة بأن ما لا يجب ادائه لا يجب قضاؤه
والمذكور صفري الدليل وهو قوله لأنه لا يجب الاداء والمطوى كبراه
وترتيب الدليل هكذا لأنه لا يجب عليه اداء الصلوة وكل ما لا يجب
ادائه لا يجب قضاؤه وسند هذا المنع هو وجوب قضاء صوم المسافر
والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الوجوب اذا التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا
اي فلائنه لا يشترط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب لا يشترط اي بقاءها
ايضا للقضاء فلهذا اي فلائنه لا يشترط بقاءها للقضاء اذا ملك الزاد
والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لأن الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط وقوله لأن الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا الفرغ البادليل
على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءها بقاء وجوب الحج والظاهر
انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب ويمكن كونهما من
قبيل الاسباب بناء على انهما من متماتها فان السبب للحج البيت ولا يتم بسببه
في حق الوجوب الا بهما وهذا الكلام اعني قوله ولا يشترط بقاء هذه القدرة
الحج ابتداء كلام لا جواب اخر عن دليل زفر لأنه لا خلاف ان عدم اشتراط
بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب مسألة لا خلاف فيها الزفر يعني ان القضاء
انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو ليس بمشروط ببقاء القدرة
الممكنة لأن الافتقار الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء لا التمكن

١٨٢
التمكن من الاداء فانه مستغنى عن بقائها بل يكفي فيه مجرد امكانها وتوقعها
واذا كان الوجوب باقيا بدون هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرط القضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم من التكليف
بالقضاء تكليف ما ليس في الواسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء
التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا
بنصر جديد والميسرة ما يوجب السير على الاداء اي يسر قدرة العبد على
اداء الواجب والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة لان تعلق لفظه على يوجب او باليسر لا يجوز اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان اليسر على العبد لا على الاداء وفي تعلقها بالقدرة
المقدرة نوع خفاء فالقدرة الميسرة كرامة من الله تع في الدرجة الثانية
من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر العبادات المالية التي ادائها
اشق على النفس عند العامة وذلك كالتما في الزكاة فان الاداء ممكن بدون
الاته يصح به اليسر حيث لا ينقص اصل المال بل انما يفوت بعض
التما ويشتد بقاءها اي بقاء القدرة الميسرة ودوامها بقاء الواجب
ودوامه لا ينقل الي الواجب من اليسر الي العسر اي لما كانت القدرة
الميسرة شرط طافيه معنى العلة حيث غيّرت صفة الواجب من العسر الي اليسر
ازجازه ان يجب به مجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاشترط فيه القدرة
الميسرة وواجبته بصفة اليسر اشترط بقاءها ودوامها بقاء الواجب
ودوامه نظر الي معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا تصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر
فانه لم يشترع الا بتلك الصفة بخلاف القدرة الممكنة فانها لما كانت شرطا

مضاليس فيه معنى العلية حيث لم تغير صفة الواجب اصلا لم يشترط
بقاؤها ودوامها بقاء الواجب ودوامه اذ البقاء غير الوجود
وكونها شرط الوجود الواجب لا يلزمه ان تكون شرط البقاء و
دوامه لعدم لزوم البقاء للوجود فان الوجود قد ينفك عن البقاء
ويتحقق بدونه فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يشترط بقاء القدرة الممكنة لبقائه
دون الميسرة اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولا امكان للفعل الا بالقدرة الممكنة فاذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب لئلا ينقلب من اليسر الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب بل سقط بالكلية لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافا للشافعي فان بعد ذلك يبقى الوجوب عند ويلزم الضمان
لتوفيت حق الفقير بالتأخير والاهمال فيؤاخذ بترك الاهتمام والاختيار
التأخير والاهمال واما اذا لم يتمكن من الاداء بان هلك عند تمام الحول
فلا ضمان بالاتفاق بخلاف الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه
في البحر فان في هذه الصورة يجب الزكوة ولا يسقط الوجوب وان التفت
القدرة الميسرة فيلزم الضمان لانه اي الاستهلاك باى وجه كان بعد من
قبل نفسه فيؤاخذ به واما اشترط بقاء القدرة الميسرة نظرا له وقد خرج
بالعدتي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم
بقاءها لبقاء الواجب والنصاب شرط ليس يجب ان يشترط بقاء النصاب
للو وجوب في البعض فلا يجب اي الزكوة بعد هلاك بعضه اي بعض

١٨١
بعض النصاب في الباقي أي فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وحاصله
أنكم إن قلتم بعدم الوجوب عند هلاك جميع النصاب فعليكم القول بعدم
الوجوب في الباقي عند هلاك بعض النصاب وإن قلتم ببقاء الوجوب
في الباقي عند هلاك البعض فعليكم القول ببقاء الوجوب عند هلاك
الجميع لأن هلاك النصاب كما يتحقق بهلاك الكل كذلك يتحقق
بهلاك البعض واشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب في الكل يوجب
اشتراطه لبقائه في البعض فلا فرق بين الكل والبعض في سقوط الوجوب
أو ببقائه فما الوجه لكم في الفرق بينهما بأن لا يجب الزكوة في هلاك الكل
وتجب في الباقي في هلاك البعض قلنا النصاب ما شرط ليس وقولك
والنصاب شرط ليس فاسد لأن الواجب رب ربع العشر ونسبته
إلى كل المقدار سواء كان ابتداء الخمسة من المئتين وابتداء الدرهم من الأربعين
سواء في اليسر بل ربما يكون ابتداء الدرهم من الأربعين أيسر من ابتداء الخمسة
من المائتين وإلى أيهما ينسب الواجب وهو ربع العشر مثلاً فهو في اليسر جلاً
وهذا يدل على أن النصاب ما شرط ليس لتحقيق اليسر في الواجب بدونه عند
نسبته إلى أي مقدار كان بل يصير أي العبد المكلف هو غنياً فيصير أهلاً
للاغناء إذا أهلية لاغناء الفقير عن السؤال بدفع حاجته تتوقف على الغني
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة إلا عن ظهر غني أي لا صادرة عن غني
والظاهر مضمون كافي في ظهور الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القول إذا مال للغني
بمنزلة الظاهر الذي عليه اعتماده وإليه استناده وهذا الحديث إنما هو
لنفي الوجوب فلا يلزم من نفي الوجوب عن الصدقة الصادقة عن غير
ظاهر غني نفي الوجوب عنها حتى يلزم التناقض بينه وبين قوله عليه السلام

افضل الصدقة جهل المقل اي صبر المفتقر لان الجهد هو الصبر على شدة الفقر
والمقل من اقل اي افتقر هو المفتقر لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا
على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منها باعتبار
كونها شوق فان افضل الاعمال احمرها ولا حدة له اي للغني لانه بكثرة المال
وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع
بالنصاب فصار الغني في الشرع من له النصاب والفقير من لا نصاب له وحاصل
الجواب ان في هلاك جميع النصاب فوأة القدرة الميسرة مطلقا فلذا لا تجب
الزكاة ههنا وفي هلاك بعض النصاب ليس فوائدها مطلقا بقاؤها فيما بقي من
النصاب عند هلاك البعض فلذا لا تسقط الزكاة ههنا مع ان الكل ينتفي بانتفاء
البعض وهو لا يوجب انتفائه بانتفاء الجميع حتى يسقط وجوبها في الباقي
كما ان بقاء البعض لا يوجب بقاء الجميع حتى لا يسقط وجوبها في الكل فاذا
تحقق هذا عندك فلا وجه لسؤالك وهو على تقدير ايراده يندفع بذلك
اياك وسؤالك والا فلهذا جوابك وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة
التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور
متفاوتة بعضها اسهل من البعض كتحصيل الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير في
الصورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر نصف صاع
من بر او صاع من شعير او تم فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء السنة من
غير اشتراط اليسر ولقوله نعم فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس الامر بعدم
وجدان المال العجز في العمر لان ذاي كون المراد بعدم وجدان المال العجز في العمر يبطل
اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعد لا يتصور اداء الصوم
فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فالمراد العجز المحال مع احتمال

احتمال القدرة في المستقبل أي فعلم أن المراد بعدم الوجدان العجز في الحال مع احتمال
 أن تحصل القدرة في الاستقبال أي تشترط في الكفارة كما يدل عليه هذا الدليل
 اللذان أحدهما عقلي والآخر نقلي القدرة المقارنة للاداء أي القدرة النامة الحقيقية
 التي تقارن اداء الكفارة ولا تسبقه ولا تأخره كالاستطاعة مع الفعل يعني
 القوة المؤثرة المستجيبة لشرائط التأثير كلها كما ذكر آنفاً وذا أي اشترط القدرة
 النامة الحقيقية المقارنة للاداء دليل ليس فيشرط بقاؤها أي بقاء القدرة
 في باب الكفارة بقاء الواجب حتى أن تحقق القدرة على الاعتناق بأن يملك الرقبة
 أو ثمنها فوجب الاعتناق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتناق لأنها لم تصل
 بالاداء علم أن القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو أي وجودها هو الشرط لأن
 وجوب الكفارة بالقدرة الميمنة وسقوط الاعتناق عند عدم بقاء تلك القدرة
 يدل على اشترط بقائها لبقاء الواجب فيشرط بقاؤها لبقائه جذاً والحاصل
 أنه لا فرق بين الزكوة والكفارة في أن وجوبها بالقدرة الميمنة إلا أن المال
 هنا أي في الكفارة غير عيني أي غير معيني فلا يكون الاستهلاك تعدياً فيكون
 كالهلاك في عدم الضمان وههنا أي في الزكوة هو معيني لأن الواجب جزء من
 النصاب فتعيني أن الواجب من هذا المال فإذا استهلك المال كله استهلك
 الواجب فيكون الاستهلاك تعدياً فلا يكون كالهلاك فيلزم الضمان وأيضا
 أن الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصا به مال آخر قبل الاداء
 بالصوم ولا يعود في الزكوة وبالحيلة لما كان المال معينا في الزكوة وغير معيني
 في الكفارة ثبت الافتراق بينهما يكون الاستهلاك تعدياً ولا لزوم الضمان وعدم
 عود الواجب في الزكوة وعدم كون الاستهلاك تعدياً وعدم لزوم الضمان وعدم
 الواجب في الكفارة بعد ما ثبت الاشتراك بينهما في أن وجوبها بالقدرة

الميسرة فكما ان الافتراق من وجه لا يستلزم الافتراق من كل وجه وكذلك
الاشتراك من وجه لا يستلزم الاشتراك من كل وجه فلا يتجه ان يقال
اذا كان وجوبها بالقدر الميسر ينبغي ان لا يسقط وجوب الكفارة بالمال
اذا استهلك المال كما لا يسقط وجوب الزكاة اذا استهلك المال واذا
عاد الواجب في الكفارة بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء
بالصوم ينبغي ان يعود في الزكاة بعد هلاك المال باصابة مال اخر فانه
على تقدير عوده في الكفارة دون الزكاة يلزم ان لا يكون وجوب الكفارة بالقدر
الميسر لانه انما يتجه ان لو كان المال معيناً في الكفارة ايضاً وثبت الاشتراك
بينهما في هذا كما ثبت في ذلك غاية ما في الباب ان قوله الا ان المال هنا يحتمل
الى الجواب عن هذين الاشكالين فلا يتجه ورود شيء منهما **فصل** في
تقسيم الامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم
الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار امر قائم بنفس
الامور به فلذا جعل التقسيم السابق في الدرجة الاولى وهذا التقسيم في الدرجة
الثانية وهذا الفصل اصل الاحكام الشرعية يبنى عليه ادلة عامة القواعد
الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير الوقت
وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام الامور
نوعان مطلق وموقت المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدد بحيث لا
يكون الانتباه في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت
او لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار وبالمطلق لا يكون كذلك وان
كان واقعاً في وقت لا محالة كصيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء
رمضان اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي

للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقربة وحيث عدت يثبت التراخي لا أن
 الأمر يدل عليه أي وعند الإطلاق عدم القربة يثبت التراخي بضرورة
 عدم قربة الفور لا بدلالة الأمر اختلاف في موجب الا فذهب كثير إلى
 أن حقه الفور لتبادر الفهم اليه والمختار أنه لا يدل على الفور ولا
 على التراخي بل كل منهما بالقربة وهو لا يعنون بالفور مثال وهو المأمور
 عقيب ورود الأمر وبالتراخي لا تبيان به ~~مما~~ متأخر عن ذلك الوقت
 والمصنف اصطاح على أن الأمر بالفور الوجوب في الحال وبالتراخي عدم
 التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال على ما ذكر في التوضيح والفرقة بينهما
 متباينة عند ~~هم~~ والتراخي عند أعم من الفور وغيره وذلك أي اصطلاح
 المصنف على ما ذكر لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بقوله لأن الأمر
 جاء للفور وجاء للتراخي لم كان لمعارض أن يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت
 التراخي إلا بقربة فعند عدمها يثبت الفور بضرورة عدم قربة التراخي لا بد
 دلالة الأمر فدفع هذه المعارضة بأن المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي
 عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال يعني أن الفور أمر دايد وجودي
 فيحتاج إلى القربة أي القربة الوجودية والتراخي أمر زائد عدمي فلا يحتاج
 إلى القربة أي القربة الوجودية بل يكفي القربة العدمية وهي عدم قربة الفور
 فصار ما ذكره في الاستدلال والدفع موافقا لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس
 على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الأمر على أحدهما بل كل منهما
 بالقربة غير أن قربة الفور وجودية لكونه أمرا وجوديا وقربة التراخي عدمية لكونه
 أمرا عدميا حيث فسر المصنف عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وعدم
 احتياجه إلى القربة الوجودية لا بوجوب عدم احتياجه إلى القربة أصلا وأما الموت

فأما أن يتضيّق الوقت عن الواجب وهذا أي الامتناع بما يتضيّق الوقت عنه غير
واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لفرض القضاء لمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت
وأما أن يفضل وقت الصلوة وأما أن يساوي وحينئذ إما أن يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في أن
يفضل أو يساوي حق التقسيم أن يقال الموقوفات إما أن يتضيّق وقتها
أو لا والثاني إما أن يفضل كالصلوة وأما أن يساوي وحينئذ إما أن يكون سببا
كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وأما أن لا يفضل ولا يساوي كالحج وفي
وقت الحج دليل الظرفية ودليل المعيارية وهو مقتضى التشكال ويمكن أن
يقال وجه الحقيقة أن يكون التقسيم الذي ذكرناه من دواوين النفي والاف
سبباً أما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي من الصلوة وهي الهيئة الجامعة
من الأدراك المخصوصة الواقعة في الوقت أي زمانها ما يحيط بالمؤدي
أي بتلك الهيئة ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للأداء أي لأخراج المؤدي
من العدم إلى الوجود إذا أدى بقوت بقوت الوقت ولا يتحقق بدونه لأنه
الصلوة خارج الوقت تسليم مثل الثابت بالامتناع لا تسليم عين الثابت بالامتناع فلا
يكون أداء بل قضاء مع أنه أعني الوقت ليس داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثراً
في وجوده فلا يكون ركناً له ولا سبباً فتعيّن أنه شرط له وسبب للوجوب
أي لوجوب المؤدي على ما سيشرح إليه أي سبب للزوم تلك الهيئة أعني
لزومها مرتّب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر إلى تأثير من الله تعالى
على العباد بربط الأحكام بالأسباب الظاهرة كالملك بالشري على ما سيبيح
الأيما إليه مع أن السبب في الحقيقة نعم الله المترادفة في الأوقات على العباد
فإن اختلاف العبادات إنما هو بحسب اختلاف نعم الله الفايضة على العباد

العباد في الاوقات لكن اقيم المحل اي الاوقات مقام المحال اي التعم في السببية
 للوجوب فصار الوقت سبباً له مجازاً واستدل على سببية الوقت بسببية
 اوجه كل منها اشارة تفيد الظن بالسببية لا القطع بها لقيام احتمال الشرطية
 اي شرطية الوقت للوجوب الا ان المجموع يفيد القطع بالسببية لتزايد رجحان
 المظنون بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع فيرتفع احتمال الشرطية بالنظر
 الى المجموع وان قام بالنظر الى كل منها والى الوجه الاول اشار بقوله لقوله تعالى
اقم الصلوة لعلك تتقون والى الثاني اشار بقوله ولا ضافت الصلوة اليه
 اي الى الوقت مثل قولنا صلوة الفجر و صلوة الظهر وغير ذلك فهذه الاضافات مطلقة
 ومطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل وهو الاختصاص بالسببية والى الثالث
 اشار بقوله ولتغيرها بتغيره صحة وكرهه وفساد اي لتغير الصلوة بتغير
 الوقت حيث يصح في وقتها الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير
 وقتها والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
 باختلاف الظروف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه اشارة للسبب والى الرابع
 اشار بقوله ولتجدد الوجوب بتجدده اي بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن
 لان دوران الشيء مع الشيء اشارة كون المدار علة للدائر والى الخامس اشار بقوله
ولبطالان التقديم عليه اي لبطالان تقديم الصلوة على الوقت هذا ايضا يدل على
 السببية لان تقديم الحكم على السبب باطل وقوله فان التقديم على الشرط صحيح
 دفع لما يقال ان بطلان تقديم الصلوة على الوقت لا يدل على سببية لوجوبها لحوار
 ان يكون شرطاً له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فلجاب بالمنع مستنداً بقوله
 كالزكاة قبل الحول اي بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي الذي هو شرط
 لوجوب الاداء والى السادس اشار بقوله بحقيقته الضمير المنصوب مفعول

عليه

بحقق راجع الي كون الوقت سببا للوجوب وفاعله قوله ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته اي بذاته بل يجعل الله تعالى معنى انه تعالى رتب الاحكام امور
هي اسباب ظاهرة تيسير امره تعالى علينا في العلم بتعلق تلك الاحكام باسبابها
كذلك حيث رتب على الشئ الي غير ذلك من الاحكام المرتب كل منها على شئ
فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الي هذه الامور وتعلقا بها فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام لا بالذات بل يجعل الله تعالى بالمعنى المذكور كالنار في الاحراق
عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا لايجاب
قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد بحسب عليه ذواته وهو
الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الي الحادث فلا يوجد قبله
وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب اشارة الي ما هو المراد بالوجوب الذي
كان الوقت سببا له والضمير راجع الي الوقت يعني ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء والوقت سبب لنفس الوجوب لا الوجوب الاداء
لان سببها اي سبب نفس الوجوب الحقيقي هو الايجاب القديم وهو
رتب الحكم على شئ ظاهر وهو الوقت فكان هذا اي الظاهر سببا لها اي لنفس
الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بايجاب المرتب الحكم
على ذلك الشئ الظاهر فيكون اي لفظ الامر سببا للوجوب الاداء يعني ان
هنا وجوبا ووجوب اداء وجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي هو الطلب المتعلق بالفعل وسببه
ظاهري هو لفظ الامر الدال على ذلك الطلب ووجود الاداء سببه الحقيقي
هو خلق الله تعالى وسببه الظاهري هو قدرة العبد اي قدرته المؤثرة المستمرة

المجمعة لجميع شرائط التأثير على استطاعته الكائنة مع الفعل لا استطاعته
 الكائنة قبل الفعل أي قدرته الممكنة المفسرة بصحة الأسباب وسلامته
 الآلات والوجوب جبري لا اختياري فيه للعبد والوجود اختياري لا جبري فيه
 لله تعالى وما بين الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب السبب حيث
 كان سبب الاقل الوقت كما أسبته ستة وجوه وسبب الثاني الخطاب أراد
 أن يبيّن الفرق بينهما بحسب المفهوم والوجود أيضا ردا على من ذهب إلى نفي
 الفرق بينهما في الواجب البدني بهذا الحسب فقال في تفسيرهما وتمثيلهما للفرق
 بينهما بهذا الحسب والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء أن الأول يعني
 نفس الوجوب هو اشتغال ذمّة المكلف بالشئ والثاني يعني وجوب الاداء هو لزوم
 تفريغ الذمّة عما تعلّق بها فلا بد من سبق حق في زمته فقد ظهر الفرق بينهما بحسب
 المفهوم من هذا الكلام فإذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمّة وثبت الثمن في
 الذمّة نفس الوجوب أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب
 أي على نفس الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغي عليه والنائم والمرضى
 والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب في حقهم لعدم الفهم في المغي عليه و
 النائم وكون خطاب المريض والمسافر بالصوم في أيام آخر ولا بد للقضاء من
 وجوب الاصل أي من وجوب الذي هو الاصل وهو نفس الوجوب لأنها أصل
 وجوب الاداء والقضاء لا يكتفيان عليها ويؤيد تفريع قوله فيكون
 نفس الوجوب ثابتا عليه ويكون سببه أي سبب ثبوت نفس الوجوب
 ههنا شيئا غير الخطاب لأن الخطاب معدوم ههنا على ما ذكره آنفا وهو
 أي ذلك الغير هو الوقت لا غير لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح
 للسببية فان السببية منحمة في الوقت والخطاب أما لانه لا بد من سبب

ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وأما لا انعقاد الإجماع على أن السبب هو
الوقت أو الخطاب فإذا انتفى الخطاب في تلك الصورة تعيّن الوقت
لأن يكون سببا لنفس الوجوب وهو المطلوب فيكون نفس الوجوب
ثابتا بثبوت سببه ولا يلزم من عدم الخطاب عدمه فإن اللازم من عدمه
عدم وجوب الاداء لا عدم نفس الوجوب ثم المراد بالسبب الداعي لا الموجد
المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية فالسبب للوجوب
الصلوة هو الوقت وبواسطة هذا الوجوب يتحقق وجوب اداء الصلوة
ومعنى كون الوقت سببا لوجوبها أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن
توجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة وبالحكمة
أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا إليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه
فلزوم تلك الهيئة مثلا عقيب السبب هو نفس الوجوب ولزوم ايقاع تلك
الهيئة هو وجوب الاداء فقد ظهر مما ذكر إلى هنا الفرق بين السبب والوجود
أيضا حيث تحقق نفس الوجوب بدون وجوب الاداء وهنا وكون الفرق بينهما
عسيرا على بعض لا ينافي كونه يسيرا على آخر فإن الله قد يستر على أحد ما يستر
على آخر لأنه يستر كل عسير كما يستر ما هو اليسير فكل مستر ما خلق له فلما ذكر أن
الوقت سبب لنفسه لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم إذا كان الوقت سببا وليس ذلك أي السبب كله أي
كل الوقت لأنه إن وجبت في الوقت تقدم على السبب وإن لم تجب فيه تأخر
الاداء عن الوقت والبعض سبب يعني لا خفاء في أن الشرط هو الجزء الأول
من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في أي جزء من اجزاء الوقت
أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والاداء

الاداء ولا يعنى بالناخير من اول الوقت واما السبب فليس كل الوقت ان لم يخرج
الفرض عن وقته اذ لو كان هو الكل لزم فقد المسبب على السبب او وجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت
في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل
لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد
الوقت وهو ظاهر وبتلادن اللازم يستلزم بتلادن الملزوم بل هو بعضه

ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخراجا ولا الاخر
والا لما صح التقديم عليه اي ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على
التعيين والاما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت واللازم باطل
بالاجتماع ولا آخر الوقت على التعيين والاما صح الاداء في اول الوقت لا متناع
تقدم الوجوب وهو المسبب على السبب وهو اخر الوقت على التعيين واذا
لم يتعين للسببية شئ من اول الوقت واخره فهو اي البعض الذي هو السبب
هو جزء الذي يتصل به وجوب الاداء ويليه لزوم الشروع فيه بان يقع
لزوم الشروع بعد ذلك الجزء والى هذا اشار بقوله فالجزء الذي اتصل به
الاداء سبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية لعدم المزاحم فانه المعلوم
لا يزاحم الموجود وان لم يتصل به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا
الى الجزء الذي يتصل بالاداء والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقر السببية على احد من الاجزاء موقوف على اتصال الاداء
والموقوف على الاداء تقر السببية لانفس السببية وما يتوقف عليه وجوب الاداء
نفس السببية لا تقر السببية فحينئذ تختلف جهة التوقف فلا دور اصلا ولا
يرد ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف

اتصال

على السببية يلزم الدور والمفهم لأن التوقف فيه بالواسطة فهذا الجزء أي
الذي اتصل به الاداء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمر اري احمر الشمس
قبل الغروب يجب كذلك أي يجب الاداء ناقصا فاذا اعترض عليه الفساد
بالغروب أي بغروب الشمس قبل تمام الاداء لا يفسد لتحقيق الملاءمة
بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وادتي ناقصا بخلاف الفصل
الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لانقصان فيه قطعاً بخلاف ما قبل غروبها فوجب عليه كاملا فاذا فسد با
الطلوع لا يكون مؤذيا كاملا وانما انهي عن الصلوة في هذه الاوقات لان عبادة
الشمس بعد ونها في هذه الاوقات في العبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة
الشمس فلها ورد الذي فان العبادة للشمس انما تكون بعد الطلوع وقبل الغروب
فقبل الطلوع وقت كامل وقبل الغروب ليس كذلك فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا
شرع فيه في الجزء الصحيح أي الكامل ومثلي صلوة العصر الى ان غربت أي الشمس
قبل فراغه منها على ما صرح به في الاسلام ليحقق اعراض الفساد اذ لو حصل الفراغ
مع الغروب لم يكن فساد وحاصل هذا السؤال نفى للملاءمة بين الواجب والمؤدي
في العصر على هذا التقدير ايضا لانه وجب كاملا ولم يؤد كاملا فيكون مثل الفجر
في الفساد مع انه ليس كذلك قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفي الفساد الذي اتصل فيه بالبناء والمراد بالبناء ضد الابتداء يعني ان الصلوة
ابتدئت في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل معدودا
ومعفو الا ان المحل الاحترار عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل
بالفجر لان من شرع في صلوة الفجر ومثليها الى ان طلعت الشمس ينبغي ألا يفسد

ان لا تنفس كما في صلاة العصر اذا شرع فيها في الوقت الكامل ومدتها الى ان
طلعت غربت الشمس فان الشروع فيها كان في الوقت الكامل فالفساد المعترض
ان جعل في العصر معذورا ومعوفا ينبغي ان يجعل في الفجر كذلك لانه الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة في كل الوقت معتدرا مطلقا وان لم يجعل في الفجر معذورا
ومعوفا فلا يجعل في العصر كذلك والجواب ان الفساد بالغروب انما اعترض في العصر
على البعض الناقص في الفساد بالطلوع انما اعترض في الفجر على البعض الكامل فيمكن
في العصر شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالغروب على الكامل ولا
يمكن في الفجر شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل فلما
جعل الفساد معذورا ومعوفا في العصر دون الفجر وقد يجب ان يصح بان العصر يخرج
الى وقت لصلاة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها ثم امر بالفساد الذي يتعدى الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة
في جميع الوقت قبل وقوع البعض الاداء خارج الوقت وقيل هو وقوع بعض الاداء
في الوقت الناقصة في كل منهما ما فيه بل المراد به مشابهة بعض الاداء لعبادة الشمس
لكن لكونه معترضا على الناقص في العصر جعل عذرا ومعوفا وعلى الكامل في الفجر لم يجعل كذلك
والمراد بالاعتراض المقارنة لكن عتبر عنها على التسامح ولو لم يؤد فكل الوقت سبب
في حق القضاء لانه العذر عن الكل اي عن جعل الكل سببا في الاداء الي جعل البعض
سببا فيه كان لضرورة هي لزوم تقدم السبب على السبب او تلحق الاداء
عن الوقت كما ذكرنا فلو انقضت اي هذا الضرورة هنا اي في القضاء فيجعل
السبب كل الوقت في حقه ولو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت
الوجوب في الوقت ولم ياتهم المكلف بالترك فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز
قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة اذ لا نقول انه على

تقد يرفوات الاداء في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقر
عليه حتى يجب القضاء ناقصا لكون السبب ناقصا فيحوز قضاء العصر القاتل
بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة بل يقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا
وايضا انه لما صار دينا في الذمة ثبت بصفه الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكثرة فاذا مضى الوقت خاليا عن الفعل لم
يحلته وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء على ما
صار اهلا في اخر العصر وايضا ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا من
ترجيح الاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء ثبت اخر الوقت وهو
ما اذا تضييق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ ياتم بالتأخير
عن ذلك الوقت واليه اشار بقوله اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان
ياتم بالتترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم وهو
ما يكون الوقت فاضلا على الواجب ويسمي الواجب الموسع ان الوقت ما لم يكن
متعينا شهما والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا يعني ومن حكم هذا القسم
ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عيت هذا الجزء للسببية
ولا قصد بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولي ولذلك لم يتعرض له وذلك لانه في تعيين
الاسباب والشروط من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك واليه اشار بقوله اذ ليس له
وضع الشرايع وانما له اي للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك
للعبد بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدى
الصلاة في اي جزء يريد فتعين فعلا اي يتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كالتحيز
في الكفارات اي كما في حاصل الكفارة فان الواجب احدا الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف نصا ولا قصدا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير

فيصير هو الواجب بالنسبة اليه والاصل ان الواجب في الموضع هو الاداء في جزء
 من الوقت ويتعين بفعله وفي المختار هو احد الامور ويتعين بفعله ومنه اي
 من حكم هذا القسم انه لما كان الوقت متعاضدا فيه غير هذا الواجب فلا بد
 من تعيين النسبة لتمام ما هو المقصود من غيره ولا يسقط التعيين اذا ضاق
 الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
 انما واجب لا تتسع الوقت فان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب
 ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب عنه وقال ولا يسقط التعيين اذا ضاق
 الوقت بهذا الحيثية لان ما ثبت حال كونه حكما اصليا وهو وجوب التعيين
 بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض ونقص العباد بل هو ثابت سواء
 ضاق الوقت او اتسع واما قسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
 ويكون سببا للوجوب فوق الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط
 للاداء ومعيار اليهودي لانه اي الصوم قدر وعرف به اي قدر بالوقت يزاد
 بازدياده وينقص بانقصاصه وعرف به يعني علم مقدار الصوم به كما يعلم مقدار
 الاوزان بالمعيار وسبب الوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان من
 ههنا شرطه فتدل على السببية ونسبة الصوم اليه كقولنا صوم رمضان والاهل
 في الاضافة كمال الاختصاص وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق
 على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت
 لتوقفه على اختيار العبد فاقم الوجوب الذي هو وجود شيء ومفوض الى الوجود
 الحسي مقامه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب وكل من
 هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بعمومها رجحان السببية
 من حكمه انه لا يشترع فيه غيره فلهذا يقع عندنا في يوسف ومحمد رحمهما الله



عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر لان المشرع في هذا اليوم هذا اي صوم رمضان
لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر
وذا لا يجعل غيره مستمرا فيه قلنا لما رخص لمصالح دينه وهو
قضاء دينه اولى وانما لم يشترع للمسافر غيره اذا اتى بالعزيمة وهنالك يات اذا
صام واجبا اخر جواب عن قول الامامية ان المشرع في حق الجميع صوم رمضان
لا غير اي لا نسلم هذا في حق المسافر مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا امره بها نيته
واجبا اخر فلا نسلم هذا ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت اي
رمضان في حقه اي في حق وجوب ادائه وتسليم ما عليه كشعبان اي بمنزلة شعبان
هذا عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه
لما رخص لانه وجوب الاداء ساقط عنه فعلى الدليل الاول وهو قوله فصالح
دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في
واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء
في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة ايام اخر في الله وهو عليه صوم القضاء
ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح دينه ففيما اذا
نوى النفل لمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي وعلى الدليل
الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا اي في مسألة شرع
المسافر في النفل في رمضان روايتان روي ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح
وروي الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقبل يقع
عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل عن النفل على مقتضى رواية
الحسن والاصح يقع عن الفرض على جميع الروايات والى هذا اشار بقوله فالاصح
انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة اي لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نيته

١٨٩
نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم وفي المريض اي المريض
الذي لا يطبق الصوم اذا نوي واجبا اخرج من رمضان لتعلق رخصته بحقيقة
العجز فاذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت اي
الرخصة بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا اي في المسافر وبالمجمل
هذا المريض ليس كالمسافر فيما اذا نوي واجبا اخر فانه يقع عن رمضان في حق هذا
المريض دون المسافر بخلاف المريض الذي يطبق الصوم ويحاف فيه ازدياد المرض
فانه كالمسافر بملا خلاف فيما اذا نوي واجبا اخرج من رمضان وتعلق رخصته
بغير رخصة الله عطف على قوله يقع عند اي يوسف وهذا تفريع اخر على تعيين الوقت
في الصوم ولا تعلق له بالمريض والمسافر لما صار الوقت متعينا له فكل امساك
يقع فيه يكون حقا مستحقا لله تعالى الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كسبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا
هذا يكون جبرا والشرع عاين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا
قربة بدون القصد واعلم ان محل النزاع ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار
رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض وعند غيره لا كما
اذا امسك المريض او المسافر في نهاره ولم يحضره النية لا يكون صوما واقعا
عن الفرض ودليل افرادنا تعلق بفعل المكلف في محل معين كالصوم فانه
فعل يثبت في محل معين وهو البطن والفرج وان كان ذلك الفعل دينيا
ثابتا في الوقت باعتبار ذاته بمعنى يجب ايقاعه لكنه اخذ حكم المعين
المستحق باعتبار وجوده وحكم ذلك المعين كونه واقعا عن المأمور به على اي وصف
وجد سواء وجد على قصد ادائه او على غير قصد ادائه كزاد الوديعة والفصل لانه
يجب على المودع والفاصل ويقع فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن حقه

الضمان على أي وصف وجد سواء وجد على قصد براءة ذمته عن عهد الضمان أو على
غير قصد لها فعلى أي وصف جدي ذلك الفعل الذي الثابت في الذمة باعتبار
ذاته يقع عن المأمور به أيضا أي كالمعنى المستحق باعتبار وجوده سواء وجد على
نية أدائه أو على غيرهما ونظيره من المعاملات فعل الاجير الخاص فإنه يقع عن
الحق المستحق عليه سواء وجد على قصد التبرع أو على قصد غير ذلك أو على قصد
شيء كما إذا استأجر خياط الخياط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه
سواء قصد به التبرع أو أدوا ما وجب عليه بالعقد وتقييد الاجير بالخاص إنما هو لزيادة
مناسبة محل الخلاف والآفا لاجير المشترك أيضا يصلح نظيره فإن الخياطة
الحاصلة للمستأجر في الثوب المعين تكون فعلا واقعا من جهة ما استحق عليه من غير
اشتراط نيته وأنه من جملة ما استحق عليه ونظيره من العبادات المالية الزكاة إذا
ذهب كل الثواب من الفقير بغير نية الزكاة فإنه يخرج عن العبرة والجواب عن دليل
زفران تعيين الوقت للصوم لا يكون استحقاقا لا مساكات العبد عليه لأنه لا يكون جبرا
في صرفها لعدم اختيار العبد في صرفها وكون نفس الامساك اختياريا لا يستلزم كونه
صرفها اختياريا ما لم يقارن النية والقصد فإذا كان جبرا فلا يصلح عبادة وقربة لأنها
الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى ويصرفه عن العادة إلى العبادات باختيار
وبالجملة أن ما يكون صوما واقعا من الفرض هو الامساك بالنية لا غير صحيحا مقيما
كان العبد أو مريضا أو مسافرا فكم لا يكون امساك المريض أو المافر في نهار رمضان
بدون النية صوما واقعا من الفرض فكذلك لا يكون امساك الصحيح المقيم فيه
بدونها صوما واقعا من الفرض وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه أي منافع
العبد وامساكاته على ملكه من غير أن يصير مستحقا لله تعالى عليه لا بد من التعيين
أي لزوم تعيين نية الفرض ليلا يصير جبرا أي ليلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن

١٩١
بان يكون امساكه على قصد القرينة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابي وذلك لان
صفة العبادة ايضا عبادة ولهذا عبادة تختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل
قرينة وعبادة من النية فكذلك لابد لصيرورة القرينة والعبادة فرضا او نفلا
من النية احراز اعم الجبر وتعيين المحل انما يكفي لتمييز القرينة عن العادة لانه في
الجبر عن صفة العبادة واثبات القصد فيها قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين
تعيين جواب بالقول بموجب العلة والتسليم لدليل المعلل مع بقاء المخلاف على ما
يأتي انشاء الله تعني انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم عدم حصول التعيين
باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدر زيد وقلت يا انسان
تعيين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم
الفرض ونويت لمطلق الصوم تعيين هو اي الصوم الفرض للايقاع وطلب الحصول
ولا يضر الخطاء في الوصف بان ينوي النقل وواجبا آخر وهو صحيح مقيم فكما يتعين
في اطلاق النية فكذلك في الخطاء في الصفة لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل
اي الوصف لانه نوي الاصل والوصف والوقت يقبل الاصل دون الوصف لعدم
مشروعية الوصف فيه فيقتصر البطلان على الوصف اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل بالعكس فبقي الاطلاق اي اطلاق اصل الصوم وهو تعيين وقال
اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزئ يفتقر الى النية
فاذا اعدمت في البعض فسد ذاك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفساد اذا فسد الجزء الاول لعدم النية فيه شاع وفسد الكل لا يقال صح
البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع
الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادة احوط ليجرح
عن العهدة بيقين فالنية المعترضة في النهار لا تقبل التقدم يعني ان اقتران

النية بجميع الاجزاء متعذر وياول الاجزاء متعذر وخرج فلا بد من التقديم
عليه بان يعرف في الليل الامساك لله تعالى من الفجر الى الغروب من غير ان يطرأ عليه
عجز عن الترك فيعتبر استلزامه كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها
واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساك
لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر مقدمة
فكذا النية المعترضة في خلال الصوم لا تعتبر مقدمة لانها انما تعتبر مقدمة
اذا انصورت متحققة في الامساك الماضي وعدم هذا يوجب عدم ذلك قلنا
لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة ببعض او لم
حاصله انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المتقدمة في الزمان
المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقدير الاستناد بان ثبت الحكم
في زمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بشيئته في الزمان المتقدم ملك القاصب
للمقصوب فانه ثبت باداء الضمان مستندا الى وقت القصب حتى اذا استولد
القاصب المفضو به فهلك وادى الضمان ثبت النسب من القاصب والى هذا
اشار بقوله وتكون تقديرية لاستندك فان كانت النية المتأخرة المقارنة لبعض
الاجزاء متحققة تقديرية فتعتبر مقارنتها لها تقديرية كما ان النية المتقدمة التي
لا تقارن شيئا من الاجزاء تعتبر مقارنتها لها تقديرية ولا يخفى في انه لما صح الصوم
بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض او لم
جعل النية بالليل افضل لما فيها من الاحتياط والمسايرة الى الامتثال وايضا
اذا كان الاكثر مقارنا بالنية تقديرية لان الاكثر في حكم الكل والطاعة قاصرة في
اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الكل لاكل فيه وترك الاكل
والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه فتكفيها النية التقديرية وكما

١٩١
وكمال لطاعة من المضحوة الكبرى لكثرة مخالفة الهوى بناء على اعتياد الاكل و
الشرب فيها خارج يخرج خلاف العادة لما فيه من المشقة والاحجز الاول من القوم
اذا خلا من النية لم يفسد ولم يشع الفساد حتى لا يعود صحتها باعتبار النية بل كان
موقوفا فان وجد النية في الاكثر يعود صحتها لوجود النية التقديرية فيه وهي
كافية فيه لقصور العبادة والافلا لعدم النية التقديرية على ان يخرج اي الصحة
على الفساد بالكثرة لان للاكثر حكم الكل فيكون البعض الكثير الذي وجد فيه النية
راجحا باعتبار كثرة على البعض القليل الذي لم يوجد فيه النية وهو اي الشافعي
يرجح الفساد على الصحة بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيكون
البعض القليل الراجح عن النية راجحا باعتبار وصف العبادة على البعض الكثير المقارن
للمنية فيفسد ايضا وترجيحنا ترجيح بالذات وترجيحه ترجيح بالوصف والترجيح با
بالذات اولى من الترجيح بالوصف فترجيحنا اولى من ترجيحه والى هذا اشار بقوله وهذا
الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله
تعالى فان قيل في التقديم ضرورة فان مخالفة وقت الصبح متعذر جدا فالتقديم الذي لا يعتد
عليه المنافي كالاتصال وقد سبق بيان وجه هذه الضرورة تفصيلا قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة
كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا
في التاخير ضرورة في غير يوم الشك ايضا كما اذا نسي النية في الليل او نام او اغشى عليه
او اسلم بعد الطلوع او بلغ بعد او ظهرت بعد او غير ذلك وبالحكمة سويتنا بين التقديم
والتاخير في الضرورة والحاجة اصلا لا قدرا وضرورة التاخير وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورت التقديم لكنها كثيرة في نفسها فيصح بناء الاحكام عليها لانها من الاعمال
الاغلب من وجه وان كانت من القليل النادر من وجه لكنها ليست من القليل النادر الذي
لا يبنى عليه الاحكام وهو القليل النادر مطلقا وهو بناء الاحكام على الاعمال الاغلب

مطلقا ومن وجه لا على القليل النادر مطلقا وقوله ولأن صيانة الوقت أي صيانة
فضيلة الوقت الذي لا أدرك له واجبة لأنه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت
وبفواته يفوت الاداء لا إلى خلف في حق فضيلة الوقت حتى أن الاداء مع النقص
أي مع نقصان حلو بعضه من النية تحقيقا أفضل من القضاء بدونه لما فيه
من صيانة فضيلة الوقت الذي لا أدرك له عطف على مضمون الكلام السابق كأنه
قال قلنا إذا نوي الصوم نهارا يصح كما إذا نوي ليلا لأنه لما صح ولا نية صيانة
الوقت وعلى هذا الوجه أي الدليل الثاني لا كفارة أي لا يجب الكفارة إذا افسد
بخلاف الدليل الأول فأنها يجب بناء عليه وهذا لأن الشرع في الاداء كان على الدليل
الأول كاملا وعلى الثاني ناقصا ويروي هذا أي هذا الدليل الثاني عن أبي حنيفة
رحمه الله كما يروي الدليل الأول عنه لأنه أقام هذين الدليلين على صحة الصوم
المتنوي نهارا ومن حكمه أي من حكم هذا القسم الثاني وهو أن يكون الوقت معيارا
للمؤدّي أن الصوم مقدر بكل اليوم لا ببعضه ولا يقدر النفل ببعضه خلافا
للسانعي رحمه الله فإنه إذا نوي النفل من النهار يكون صومه عند من زمان النية
وإن كان بعد الزوال والمختار من مذهبه على ما هو المأثور في الكتب أنه يجوز
النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في أول النهار أيضا ومن هذا
الجنس أي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة
ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه يؤثر في حقه وهو
وهو النفل لا في حق الشاه روع وهو الواجب الآخر كقضاء رمضان مثلا يعني لو
نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث
من جهة أن الوقت معيار لا سبب وإنما السبب هو النذر لأنه من جنس صوم رمضان
في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدي بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدي بنية

بنية واجب آخر لا تفتي وقت المنذور اما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع
 فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الصوم الى ما تفتي له الوقت ولا يؤثر
 فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوي من
الواجب الاخر واما قسم الثالث فالوقت معيار لا سبب اذ السبب شيء اخر
كال كفارات والنذر المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها
 كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من السبب التبييت اي من تبين النية يعني
 من النية في الليل والحاصل ان صوم رمضان والنذر المعين والنفل من مشروعات
 الوقت ومتعيناته لان النفل مشروع اصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان والنذر في
 يوم النذر المعين فتكفي النية الحاصلة في الاكثر وهي النية التقديرية
 الحاصلة في اول النهار ولا تحتاج الى النية الحقيقية الحاصلة في اول النهار وهي النية
 الحاصلة في الليل واما الكفارات والنذور المطلقة والقضاء فليست من مشروعات
 الوقت ومتعيناته بل هي محتملاته وعوارضه فلا تكفي النية التقديرية بل تحتاج الى النية
 الحقيقية فلذا يجب تبين النية هنا لاهلها فاذا تقرر هذا فنقول ان الامساكات
 الغير المقررة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان
 والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك لاجل سائر الواجبات فاذا صادفت
 تلك الامساكات قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته
 انصرف اليه والا فلا فصيح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
 بخلاف سائر الواجبات واما القسم الرابع من الموقت وهو الحج فوقته شكل
 في الزيادة عن الواجب والمساواة له وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى
 سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الطرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء
 وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الحج واحد

كالنهار للصوم والى هذا الوجه اشار بقوله في شبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا جمع واحد وثانيهما بالنسبة الى سني
العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني
كان اداء اتفاق الا قضاء لوقوعه في الوقت الا ان الله عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخير عن العام الاول وهو لا يسع الا جمع واحد فاشبه المعيار من جهة
انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجب موسعا يجوز تاخير
عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الجمع من كل عام مالحا
للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار
للصوم فثبت الاشكال في وقت الجمع والى هذا الوجه اشار بقوله ولان وقته العمر
حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله
يجب مضيقا لا يجوز تاخير عن العام الاول وهو لا يسع الا جمع واحد وعند
محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته وابو يوسف رحمه الله حكم بالتضييق للاحتياط
على ما ينبغي لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني فلا يلزم من كونه
ان يتعين كون وقته العام الاول حتى لا يكون الا تيان به في العام الثاني اداؤه عند
بناء على ان وقته عند العام الاول لا جميع العمر ومحمد رحمه الله حكم بالتوسع لظاهر
الحال في بقاء الانسان وهو ان الاصل في الحيوة البقاء لا لانقطاع التضييق بالكلية
ولهذا يأنى بالتأخير لو مات في العام الثاني فلا يلزم من كلامه ان يتعين كون وقته جميع
العمر حتى لا يأنى عنده بالموت في العام الثاني وبالحيلة ان وقت الجمع يشبه كلام الظرف
والمعيار فثبت الاشكال فيه الا ان الاظهر المراجع في الاعتبار هو المعيارية عند ابي
يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله قال الكرخي هذا اي الخلاف بينهما في جواز التأخير
وعدمه بناء على الخلاف بينهما في ان الام المطلق يوجب الهولام لا وعند محمد رحمه الله

١٩٢
عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مسئلة مبتدئة
فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في العم اذا اجتمع علم ان كل العم وقته لقضاء
الصلوة والصوم وغيرها وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان
يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكه لامقطوعة ولاغالبه حتى اذا ادرك
القابل زال الشك وحصل القطع فقام اي القابل مقام الاول في الاتيان بالحج
فيه بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني وان لم تكن
ايضا مقطوعة لكنها ليست بمشكوكه بل غالبة فاستوت الاتام كلها في كون الحيوة
اليها غالبة لامقطوعة ولا مشكوكه فان قيل ما تعين العام الاول حيث لا يجوز
التاخير الى العام الثاني ينبغي ان لا يشرع فيه النقل قلنا انما عينا احتياطا احترا
عن الفتور يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي وظهر
ذلك في حق الاسم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم يعني وان
التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفا شرعية النقل بخلاف
تعيين رمضان لله عز وجل فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم
جواز النقل جميعا فاذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا
اي لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولا ان افعاله غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون
من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس
واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا والمعيار هو ما يقدر به الشيء كما
لا المكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا في قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام
بحالة حالته يصح اي هذا تطوع عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض
اشفاقا اي ترحمنا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحرم عليه

اي اذا نوي التطوع بحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي
كافية على ان يصرح باطلاق النية وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه وهو مضمي عليه
فلنا الحجر بفوت الاختيار ولاعادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ
الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصور جواب
عن قوله من احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصنع بفعل غيره بدلا
له الام فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** في ان الكفار اهل مخاطبة
بالشرايع ام لا وهذا الفصل مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث
قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لادبها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب بشي من الشرايع التي
هي طاعة الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لا
دعائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه راس
اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضي اي مثبتا بالافتضاء
والتبعية لا بالعبادة والاصل لكن لما كان ذكره ههنا بطريق الاجمال دون التفصيل
وقصد المص الى ذكره بطريق التفصيل وذكره بطريق التفصيل انما كان في اصول
شمس الائمة رحمه الله نقله من اصوله فقال ذكر الامام السرخسي رحمه الله خلاف
في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا اي في حق المؤاخنة في
الاخرة وفي حق وجوب الاداء في الدنيا وانما اعاد الجار في قوله وبالعبادات ليدل على
ان قوله في حق المؤاخنة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة اي ولا خلاف ايضا
في انهم مخاطبون بالعبادات لكن لا مطلقا بل في حق المؤاخنة في الاخرة يعني انهم
يؤاخذون بترك الاعتقاد بوجوب العبادات اتفاقا لقوله نعم ما سلككم في سقر
الاية وتماها قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فان موجب الامر

الامر اعتقاد المزوم والاداء فيؤخذون في الاخرة على ترك الاعتقاد بالمزوم
 العبادات التي تحمل السقوط انفاقا ايضا جذا اما في حق وجوب الاداء في الدنيا
 فكذا اي فكما يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخاة في الاخرة بترك الاعتقاد
 فكذا يخاطبون بها في حق وجوب الاداء في الدنيا اي في حق المؤاخاة في الاخرة
 بترك الاداء عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي وقوله لانه
 نولم يجب لا يؤخذون على تركها دليل اول للفريق الاول على مذهبهم وقوله
 ولان الكفر لا يصح محققا دليل ثان لهم على مذهبهم وقوله ولا يضركونها
 غير معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء على الكفار جواب اشكال وهو
 ان العبادات ما لم تكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء على الكفار
 فائدة وقوله لان يجب عليه اي على الكافر بشرط الايمان كما يجب عليه
 الصلوة بشرط الطهارة وقوله لا عند مشايخ ديارنا اي مشايخ ديار ما وراء النهر
 عطف على قوله عند العراقيين اي لا يخاطبون بالعبادات التي تحمل السقوط
 في حق وجوب الاداء في الدنيا عند عامة مشايخ ما وراء النهر والمذهب
 القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وقوله لقوله عليه السلام
 ادعهم الي شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس
 صلوات الحديث دليل اول للفريق الثاني على مذهبهم ووجه الاستدلال انه يعلم
 من هذا الحديث ان فرضية الصلوات الخمس على امم مختصة بتقدير اجابتهم
 الي الشهادة فيلزم عدم الفرضية على تقدير عدم الاجابة لعدم الدليل على
 الفرضية عند عدم الاجابة عندنا وكون عدم الاجابة دليلا على عدم الفرضية
 عند الشافعي فان عدم الشرط دليل على عدم الحكم عندنا في فصل مفهوما
 المخالفة وقوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له دليل ثان

للفريق الثاني على مذهبهم وقوله وليس في سقوط العبادات عنهم تخفيف بل
تقليظ جواب عن الدليل الثاني للفريق الأول مؤيداً بقوله نظيره إن الطبيب
لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لأنه غير مفيد فكذلك هنا وأما الجواب
عن دليلهم الأول فهو أن المؤاخاة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء
في الدنيا إذ لا نعلم المؤاخاة على ترك العبادات وإنما المؤاخاة على ترك الاعتقاد
بوجوب العبادات وقد ذكرنا رأي الإمام الشرخسي أن علماءنا لم ينصروا في هذه المسئلة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من ما يؤولهم على هذا الخلاف أي الخلاف بين
العراقيين ومشايع ديار ما وراء النهر في خطاب الكفار بأداء العبادات وعلى الخلاف
بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض بأنهم إذا أصابهم لا يؤمر
بعد الاسلام قضاء صلوات الردة أي الصلوات التي تركوها حال الردة خلافاً للشافعي
ففي رحمه الله فهذه المسئلة تدل على أن الأمر غير محاط بالصلوة عندنا و
مخاطب عند الشافعي والبعض بأنه إذا صلى في الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت
باق فعليه الاداء عندنا خلافاً له أي الشافعي وقوله بناءً على أن الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى من الاداء كانت بناءً عليه أي على الخطاب دليل
لنا على مذهبنا أي فعدم الخطاب بسبب الردة يارزونه عدم صحة الاداء الماضي
في بطلان لك الاداء فإذا أسلم في الوقت وجب أي الاداء عليه ابتداءً وعندنا الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعه على أن الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافاً له
أي من الايمان عندهم يخاطبون بالايमान فقط دون الشرايع عندنا لانتها
غير داخل في الايمان ويخاطبون بها عند لكونها من الايمان عندهم والكل ضعيف
أي كل واحد من الاستدلال المذكورة ضعيف لا يصح بناءً على المذهب عليه لتوجه
الردة اليه فقوله لأنه إنما سقط القضاء عندنا لقوله نعم ان ينتهون يفر

يغفلهم ما قد سلف دليل على ضعف الاستدلال الاول يعني ان سقوط القضاء
 عن المنة وقت اسلامه انما هو لقوله تع ان ينتهوا الآية لا لكونه غير مخاطب
 حال الردة حتى يصح الاستدلال به عليه فلا دلالة في سقوط القضاء
 على كونه غير مخاطب جذا لجواز ان يكون مخاطبا حال الردة وقوله ولان المؤدي
 انما بطل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله دليل على ضعف الاستدلال
 الثاني يعني ان بطلان الاداء انما هو لقوله تع ومن يكفر بالايمان الآية لا لانعدام
 الخطاب بالردة حتى يصح الاستدلال به عليه فلا دلالة في بطلان الاداء على
 انه غير مخاطب بل يجوز ان يكون مخاطبا فاذا اسلم اي فاذا حبط العمل ثم اسلم
 في الوقت يجب اي العمل عليه لا محالة ويلزمه الاداء قطعاً وقوله ولانهم
 مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان دليل
 على ضعف الاستدلال الثالث وهو التفريع المذكور يعني ان عدم كونهم مخاطبين
 بالعبادات ليس لعدم كونها من الايمان والالزام ان لا يكونوا مخاطبين بالعقوبات
 والمعاملات لانها ليست من الايمان كالعبادات والالزام باطل لانهم مخاطبون
 بها مع انها ليست من الايمان وكذلك الملزوم فالقول بانهم مخاطبون بالايمان
 فقط ممنوع لم لا يجوز ان يكونوا مخاطبين ايضا بالعبادات كما كانوا مخاطبين
 بالعقوبات والمعاملات مع اشتراكهما في عدم الكون من الايمان وقوله عندنا
 ليس المراد به انهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي لانهم
 مخاطبون بها اتفاقاً ولما بين فساد الاستدلالات المذكورة شرع في بيان
 الاستدلال الصحيح على المذهب فقال والاستدلال الصحيح على المذهب
 ان من نذر بصوم شهر ثم ارث ثم اسلم لا يجب عليه فاعلم من هذا ان الردة
 تبطل وجوب العبادات والكافر ليس بما مخاطب بوجوب العبادات اداء

فلا يلزمه الاداء في الدنيا ولا يلزمه الاخذ في الآخرة على ترك الاعمال سواء كان
كفره طائفا او اصليا وانما يخاطب بوجوبها اعتقادا فيلزمه الاعتقاد بوجوبها
في الدنيا فيؤخذ في الآخرة على ترك الاعتقاد زيادة على مؤاخذة الكفر **فصل**
واللهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كفه فعل
استعلاء واخلاف في انه حقيقة في التحريم او لكراهة او فيها اشتراك لفظيا او
معنويا كما سبق في الامم ثم المراد باللهي هو الذي متعلقا بافعال المكلفين دون اعتقادهم
وهو اما ان يكون نهيا عن الحسنيات اي عن افعالهم الحسنة والمراد بفعل الحسنة
ماله وجود حسنة فقط كالزنا وشرب الخمر فيقتضي اي النهي عن الحسنيات
القبح لعينه اي لذاته او الجزئية اشار بلفظ الاقضاء الى ان القبح لا يتم متقدما
لللهي بمعنى ان المنهي عنه يكون قبيحا فيزي الله تعالى عنه لان النهي يوجب قبحه
بمعنى انه تعالى ينهاه عنه فيكون قبيحا كما هو راي الاشعرية والحاصل ان النهي عن
الفعل الحسنة يقتضي القبح لعينه ويحمل عند الاطلاق عليه اتفاقا بيننا و
بين الشافعية لا بدليل ان النهي لقبح غيره فانه يحمل عندنا على القبح لغيره اتفاقا ايضا
فهو اي ذلك الغير ان كان وصفا قائما باللهي عنه فكالاول اي فهو بمنزلة القبح
لعينه في ان لا يترتب عليه الاحكام لان كان مجاورا اي وان كان مجاورا منفصلا
عنه فهو ليس بمنزلة كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما ان يكون نهيا
عن الشرعيات اي عن افعالهم الشرعية والمراد بفعل الشرعي ماله وجود شرعي
مع الوجود الحسنة كالصوم والبيع فان الوجود الشرعي للبيع مثلا هو الايجاب
والقبول مع الارتباط الشرعي وهو البيع الشرعي والوجود الحسنة له هو الايجاب
والقبول فقط وهو البيع اللغوي فعند الشافعية رحمه الله هو اي النهي عن الفعل
الشرعي كالاول اي كالنهي عن الفعل الحسنة فكما يقتضي النهي الاول القبح لعينه

١٩٦
لعينه ويجعل عند الاطلاق عليه وبواسطة القرينة على القبح لغيره فكذلك يقتضي
النفي الثاني القبح لعينه ويجعل عند الاطلاق عليه وبواسطة القرينة على القبح
لغيره وعندنا ليس كالأول بل يقتضي القبح لغيره ويجعل عند الاطلاق عليه فيصح
ويشهر باصله الا بدليل ان النفي للقبح لعينه اي وبواسطة القرينة يجعل على القبح
لعينه فلا يصح ولا يشهر باصله بل يكون باطلا اصلا ووصفا وثمره ذلك المخلاف
بيننا وبين الشافعي في النفي عن الفعل الشرعي انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا
فماصله ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نفي عن ذلك الفعل في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع
ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد
بسبب الملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فالشافعي حكم بارتفاع الوضع وجعل المنهى
قيما لعينه ولا يترتب الاحكام عليه ونحن لانحكم بارتفاعه ولم نجعله قبيحا
لعينه ويترتب عليه الاحكام لان بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي تنافيا وشرعية
المنهى عنه تدل على ان قبحه ليس لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا بيننا وبينه سواء
كان فعلا حسيا او فعلا شرعيا والفعل الشرعي المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه
لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجافا فهو اي ذلك الفعل
صحيح باصله مكروه مجاوره وان كان وصفا فهو باطل عند الشافعي رحمه الله فاسد
عندنا اي صحيح باصله لا بوصفه وان لم يدل دليل على ان قبحه لعينه او لغيره فهو
باطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا صحيح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لو صفه هو اي الشافعي رحمه
الله يقول في الاستدلال على ان النفي عن الشرعيات ايضا يقتضي القبح لعينه
لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة

مع نفي الشرع عنه أي عن الفعل الشرعي إذا دلت درجات المشروعة إلا بآية
وقد انتفت أي إلا بآية بالنهي ولأن النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعة
فهذا أن الدليل يدل لأن على ارتفاع المشروعية عن الشرعيات المنهي عنها
فارتفاع المشروعية عنها هو ارتفاع الصحة عنها والنهي عن الفعل الشرعي
يقتضي القبح لعينه كالنهي عن الفعل المحسبي جداً والفعل المنهي عنه باطل مطلقاً
ما لم يدل الدليل على أن قبحه لغيه وقوله قلنا حقيقة النهي توجب كون النهي عنه
ممكناً فينبأ بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن التحصيل عتد دليل الأصحاحنا
على مذهبه وهو أن النهي عنه عن الشرعيات يقتضي الصحة والأمكان وأصل هذا
الدليل ما قاله محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغیر اليمين لا يقع
أن النبي عليه السلام نهي عن صوم يوم النحر أنها ناعيا يتكول فولا يقال للاعمى لا يصوم
وللأدمي لا تطرفان الأبصار من الأعمى والطير أن من الأدمي مما لا يتكول والنهي عنه
لفوق حقيقة أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه
يوجد حتى يكون العبد مبتلياً بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل
فينتاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالنهي
إلى بيت المقدس وحل الأخوات فظهر ما فيها رجمه الشافعي رحمه الله من أن النهي عن
الشرعيات نسخ والمنهي عنه منسوخ فإن ما يكون موجبا لكونه الشيء متصور الوجود
بالحجية المذكورة يناقض ما يكون موجبا لعدم كونه كذلك وقوله فامكانه أما بحسب
المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفردة التي هي
لأجلها حتى لو أوجب يكون النهي عن المحسبيات ولا نزاع فيه فتعين الأول جواباً عما
أورده المخصم على أصحائنا من أن إمكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف في النهي ولا نسلم
احتياجه إلى إمكانه بالمعنى الشرعي وتحقيق هذا الجواب في التوضيح فليطلب هذا وقوله

١٩٧
وقوله ولان الذي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا
فنقول بصحته لا با باحته جواب عن كلام الخصم ايضا وكذا قوله والقبح مقتضي
الذي فلا يثبت اي القبح على وجه يبطل الذي وهو كونه قبحا لعينه في الشرعيات
لانه لو ثبت على هذا الوجه لا يكون المنهني عنه ممكن الوجود شرعا فيكون الذي
باطلا لانه الذي عن المستحيل عيب فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو كونه
قبحا لغير غاية ما في الباب ان الذي يقتضي القبح والمنهني يقتضي الامكان ولانه
من رعاية الامر به وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الامكان
فيكون محافطه على مقتضي اسم مفعول وهو القبح وعلى مقتضي اسم فاعل
وهو الذي بان يكون نهني عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه
وهو بطلان المنهني عنه فانه يارزم اسقاط الذي وجعله لغوا عينا والبعض
يساو ذلك في المعاملات لما قلنا يعني ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات
مذهبا على التفصيل الذي ياتي لاني في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الي
ان الذي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دال على ان الذي بسبب
القبح في المأور فلا يصح الصلوة في الارض المفصولة عنه واقاعدناو
عند الشافعي فهي صحيحة لكن على صفة الكراهة استدلال على عدم صحتها بما
اشترار اليه بقوله لانه اي العبد لم يأت بالمأمور به لانه المنهني عنه لم يؤمر به
اي لانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهني عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به
لتضاد الامر والنهني قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال كل موطن ياتي فانه
ليس بما مور به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهد باتيانا بمعين
لا شتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهني عنه
عرضا ومحصل هذا الجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم

المأمور به فهو محال اذا ما تقي به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تقاير
 المطلق والمقيّد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به والمراه
 فلا يتم ان المقيّد عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به ولما استشعر ان
 يقال انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب الشيء
 بالراي اجاب عنه بقوله والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي الاشتغال على المأمور به
 بالذات والمقيّد عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والزكاح
 الحرام ونحو ذلك وانما قد المأمور به بقوله ذاتا والمقيّد عنه بقوله عرضا لانه
 بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه بالذات او بالعرض او ما يفتقر
 بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس والاول محال لانه انما يحسب عينه فيجب
 ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما يحسب جزئية فهذا الجزء
 القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتها اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق
 الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما
 الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شيئا من اجزائه قبيحا لعينه بل لا بد
 وان يكون جميع اجزائه حسنا والحاصل ان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة
 العدم ووجود المركب يقتضي وجود جميع الاجزاء بخلاف عدمه فانه لا يقتضي
 الى عدم جميع الاجزاء بل يتحقق بعدم بعضها ايضا واما الثاني فان الامر مطلق
 على ما تر يقضيه الحق لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لانه حسن
 لغيره فلا يتأدى به المأمور به امر مطلقا فهذا القسم ممكن بل هو واقع
 كالطهارة بالماء المفصوب لكن لا يتأدى به المأمور به امر مطلقا واما الرابع
 فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقية القسم الثالث وهو المدعى والحاصل
 ان ما عداه متفق على عدم اعتباره لعدم تأدي المأمور به على تقدير الاتيان به وهو

مختلف على اعتباره والمختار اعتباره لتأدي المأمور به على تقدير الاتيان به
 فانه من جزئيات المأمور به وافراده كما ان المأمور به ذاتا وعمضا من جزئ
 ثباته وافراده فعل على هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروبات يقتضي
القبح لعينه عند الادب دليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الادب دليل ان النهي للقبح لعينه او لغيره ان لم يدل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان
دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغيران كان وصفه يبطل عنده ويفسد
عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذا الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن
لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصيل وعندنا اي عند الشافعي
الباطل والفاصل سواء اي هما عبارتان عما يقابل الصحاح بمعنى عدم سقوط
القضاء وعدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن التسمية للشهرات
المطلوبة منه في المعاملات وهذا الخلاف اي الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما
اذ لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره وفيما اذا دل الدليل على ان النهي
لغيره وكان ذلك الغير وصفه حيث كاتل منهما باطلا عنده وفسادا عندنا
بناء على الخلاف بيننا وبينه في الاصل المذكور لانه لما كان الاصل في النهي عنه
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتضرة على ما دل
الدليل على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فانه بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلامر واما عندنا فان
الاصل في النهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لغيره اما اذا

دل الدليل على ان الذي يبيع الوصف اللازم فلا ضرورة في بطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجي واذا لم توجد ضرورة هنا يجري الذي على اصله وهو ان يكون المنة
عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك اي الصحيح الذي نسميه فاسدا كالبيع
بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد والاحد المتعاقدين فيه نفع وقد نفي
النبي عليه السلام عن بيع وشرط والذي راجع الي الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا
مفيدا للمالك لكن بصفة الفساد والحكمة في الشرط امر زايد على البيع لا يتم له لكونه
مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام والربو اعطف على الشرط
وهو الظاهري وكالبيع بالربو وهو الفضل المحال على من القوض والبيع بالخبر فانه
فاسد لكون احد البدلين وهو الخبر المحل للمعولة ثمنا غير متقوم اذا لم يتقوم ما يجب
ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخبر ليس كذلك لوجوب اجتنابها بالنظر فلا
تقوم لها وصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل
لان الصوم نفسه مشروع لكونه اسما كاعلى قصد القرية وقهر النفس بمخالفة هواها
وتحريرها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والذي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه
اي غير داخل في مفهومه وباعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد في الحديث والوقت
معياري للصوم يتقدي به ويتعرف به فكان بمنزلة لازم خارج لكن صحة النذر به اي مع ان
صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه اي الصوم نفسه طاعة والمعصية
غير متصلة به ذكر ابل فعلا لان المعصية انما هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي
في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجاب به علي والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة
معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى لان النذر بالقول لا بالفعل

نفسه

بالفعل والمعصية بالفعل لا بالقول لأن التمييز بين المشروع والمنهي عنه إنما يحصل
 بالقول لا بالفعل وذلك بأن يقول للتعلي صوم غد وكان الغد يوم تحر مثلاً فإذا التزم
 هنا وأرد على الطاعة دون المعصية فلا يلزم أي صوم الايام المنهية بالشروع فيه
 لأن الشروع فعل والفعل معصية وأما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت
 فساد في الوقت وهو سببها وظرفها فوجب نقصانها فلا يتأدى به الكامل لا
 معيارها فلم يوجب فساداً في ضمن بالشروع بخلاف الصوم يشير إلى الفرق بين
 الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون
 الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل
 الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها وأثر هذا
 الفرق إنما يظهر في التفرع حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها
 ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فإنه لو شرع فيه في الايام المنهية
 لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاوراً
 يقتضي كراهته عندنا وعند عطف على قوله ان كان وصفه له وإنما قال عندنا و
 عندنا احتراماً عن مذهب أبي الحسن البصري لأن النهي في العبادات يوجب البطلان
 عندنا مطلقاً وأن دل الدليل على أنه لبيع امر مجاور كالصلوة في الارض المخصصة
 والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وإن دل على
 النهي لعينه أي لذاته أو لحزبه يبطل اتفاقاً عطف على قوله وإن دل على أن النهي
 لغيره كالملاقيع أي كبيع الملاقيع جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة عند
 الأزهرى وأبوهرى وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون
 وهو ما في الارض صلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيع
 فإن الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهي

عن المسحيل لغوا على انه اي الذي مجازا عن النسخ فان النسخ لا اعدام الصحة والمنفعة
والجامع ان المحرمه تثبت بكل منهما الا ان المحرمه بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف المحرمه
بالذي فانها لعدم المحل فاذ كان الركن معدوما في مثل بيع الملاقيح والمضامين فيكون
اي البيع قبيحا لعينه لان بطلانه يلزم منه قبحه لعينه لانها مما تلازمان وتفصيل مسائل
هذا الفصل موقوف على تفصيل الكلام في الجزاء والوصف والمجاور وتفصيل الكلام
فيها مذكور في التوضيح فليطلب ههنا وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح
بغير شهود في البطلان لا في ان الذي فيه لذاته لانه منفي لا مني اذ لا شيء فيه لقوله
عليه السلام لانكاح الا بشهود فانه نفى لتحقيق النكاح الشرعي بدون الشهود
وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من النسب وسقوط الحدة وجوب العدة والمهر
للشبهة اي لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح وما كان
هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى الذي كقولنا فلا يورث ولا ينفق الي جواب
اعتم واتم بقوله ولانه اي النكاح وضع في الشرع للمحل ضرورة بقاء النسل فلا ينفصل
عنه ولو سلم انه منفي مني وبالذي ثبت المحرمه وينفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته
ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها والبيع وضع للملك اي
بخلاف البيع فانه شرع للملك والمحل تابع له فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه لانه
اي البيع قد يشرع في موضع المحرمه وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية واليهود
فاذا انفصل الحل عن البيع لا يبطل البيع فان قيل الذي عن المحميات يقتضي القبح لعينه
والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك
بالغصب واستعلاء الكفار والرخصة اي رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح
ثلثة ايام بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم اشار بقوله ولا يلزم
ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظاهر الظاهر لان

لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه
الى جواب اشكال وهو ان لا نسلم انه اذا ورد النهي عن المحرمات لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا وهو الحرمة والظهار يفيد
حكما شرعيا وهو الكفارة فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في الطلاق الذي
عن المحرمات اذا لم يدل الدليل على انه ليقع المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل
على انه ليقع المجاور وفي الظهار ان بحثنا في ان النهي عنه لا يفيد حكما شرعيا
هو مطلوب عن التيب والظهار حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو
زاجر عن التيب قلنا في الجواب عن السؤال المذكور اننا لا يوجب ذلك بنفسه
بل لانه سبب للولد فهو اي الولد هو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدي منه
اي يتعدي الحرمة من الولد الى الاطراف اي الى اطرافه من الفرع كالابناء والبنات
والاصول كالاباء والامهات ويجاب الحرمة الى الاسباب كالوطئ فاقم ما
هو السبب للولد وهو الوطئ مقام الولد في ايجاب الحرمة كما اقيم السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة فكما ان الولد يوجب حرمة الاستمتاع به وبفرعه واصوله لعدم
جواز الاستمتاع باجزائه يوجب حرمة المصاهرة فكذلك الوطئ ودواعيه
توجب حرمة المصاهرة لكن لا لذاتها بل بتبعية الولد فاذا كان ايجاب الزنا حرمة
المصاهرة لا بذاته بل بتبعية الولد لا يرد السؤال المذكور وانما يرد ان لو كان
بذاته وليس كذلك فان قيل ينبغي ان يثبت الحرمة في الام لانها من الاصول قلنا
نعم لكنه ترك في حقها خاصة لضرورة بقاء النسل كما سقطت حقيقة البعوضة
فحق آدم عليه السلام ثم لم يعثر في السبب كالوطئ مثلا لكونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالتحل والحرمة والي هذا اشار بقوله
وما يعمل بالخلفية يعنى في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف

بالحكمة فاذا كان المعتبر في ايجاب الوطئ حرمة المصاهرة صفة الولد دون صفة الوطئ
فالوطئ بموجب حرمة المصاهرة مطلقا سواء كان حلالا او حراما كما بموجب الولد
حرمة المصاهرة مطلقا سواء حصل بالوطئ المحلل او المحرم والمالك بالفصب
لا يثبت مقصود ابل انما يثبت الملك في المقصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمقصوب منه لئلا يجمع البذل والمبدل في
ملك شخص واحد هذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالفصب ولما اتجه
ان يقال لانم انه لا يجوز اجتماع البذل والمبدل في ملك شخص واحد فانه ضمان
المدبر يصير ملكا للمقصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله
والمدبر يخرج عن ملكه المولي تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الفاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه يعني ان المدبر يخرج عن ملك المقصوب منه لانه لو لم يخرج عن ملكه
لا يدخل الضمان في ملكه فلا بد ان يخرج ملكه حتى يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل
في ملك الفاصب فانه لو دخل في ملكه لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اشار
الى جواب آخر بقوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليه يعني ان الضمان في
الفصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصل في الواجب والمتقوم الا
انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام ملك المقصوب منه في عين المدبر لعدم
دخوله في ملك الفاصب فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده واما في غير المدبر
فلما لم يتعذر انعدام ملكه لدخوله في ملكه جعل بدلا عن العين فصار في مقابلة ثم اشار
الى الجواب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي
غير ثابتة في زعمهم يعني لانم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهي عنه لغيره فان الاجماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المباح وعلى الصيد دليل على ان الذي عنه لغيره وهو
عصمة المملوك اي كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا

اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق
الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن
النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على المباح والصيد
ولما كان في هذا الجواب بالنظر الى قوله وهي غير ثابتة في زعمهم مظنة ان يقال
لانهم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل يعرفون ذلك وانما يحذرون عناد اشار
الى جواب اخر بقوله او هي اي العصمة ثابتة في حق الجميع مادام اي المال محررا
باليد عليه حقيقة او بالدار وقد زال اي الاحراز الذي هو سبب العصمة بعد
استيلائهم واحرازهم بدار الحرب فيسقط الذي عن الاستيلاء في حق الدنيا
لسقوط العصمة بسبب سقوط سببها وهو الاحراز بدار الاسلام فلم يبق الاستيلاء
مختورا والاستيلاء فعل مبتدأ له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولي على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد بالجملة ان
المختور ابتداء الاستيلاء وسبب الملك بقاء الاستيلاء وحرمت الاستيلاء ابتداء
لاننا في سببته للملك بقاء ثم سقوط الذي في حق الدنيا لا يلزم سقوطه في حق الآخرة
حتى يكون مؤثرا بالاستيلاء في الآخرة واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية
فيخرج الى اوره وليس بمنهي عنه لذاته ولا بحزوه بل مجاوره على ما سبق لان السفر
مخرج مديد مباح فلا يكون معصية وانما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرّد
على المولى ان كان المسافر عبدا آبقا وهو مجاور له منفك عنه **فصل** اختلفوا
في الامر والامر هل لهما حكم في الضد ام لا يعني ان الامر بالشئ هل هو امر عن ضده
وبالعكس وفيه اقوال على ما بين في التلويح والمختار عند المص ما اشار اليه بقوله
والصحيح انه ان قوت المقصود بالامر يحرم اي ان ضد المأمور به ان كان مقوتا
للمقصود بالامر يكون حراما وان قوت عدم المقصود بالامر يجب اي وان كان

ضد المنى عنه مفوت بالمقصود بالذي يكون واجبا وان لم يفوت في الامر يقتضي كراهته
والذي كونه سنة مؤكدة اي وان لم يكن ضد الامور به مفوت بالمقصود بالامر
يكون مكرها وان لم يكن ضد المنى عنه مفوت بالمقصود بالذي يكون سنة مؤكدة
والحاصل ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه
اذا وجد شريط التناقض بين الضدين وهذا الحكم مما لا يتصور النزاع فيه
وذلك لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا
القدر مقتضى الامر والذى واذا لم يفوت المقصود نقول بکراهته وكونه سنة مؤكدة
ملاحظة لظاهر الامر والذى فان مشابهة المنى عنه توجب الكراهية ومما يشابه الامور
توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقولنا لا يحمل لهن ان يكن ما خلق الله وهو في معنى
الذى يقتضي وجوب الاظهار يعني ان قوله لا يحمل لهن ان يكن وان كان ظاهرا اخبارا
عن عدم حمل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت
عدم الكتمان المقصود بالذى والامر بالترتيب يقتضي حرمة التزوج يعني وقوله تعالى
والمطلقات يتربصن وان كان ظاهرا اخبارا عن ثبوت الترتيب الا انه في المعنى امر بالترتيب
اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطئ اخر فيقتضي حرمة التزوج
لكونه مفوتا للترتيب وقوله لا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير
فيجزي التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكفر كنه وهو مقصود يعني والذى عن
عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهو ايضا تفريع على كون الذى عن
الشيء يقتضي وجوب ضده الا ان فيه احتيا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزواج آخر
وطؤها ورفق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما تری من الاقراء
من العتدين وعند الشافعي يجب عليها استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى
لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الي

الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين فاجاب بان
المقصود بالام بالعدة ليس هو الكف بل الحريات من النكاح والخروج لانها ثابتة حال
النكاح والطلاق شرع لانها الا ان الشرع آخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الي
انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما لنفسه فلو
تحقق ينبغي ان لا ياتم الا اتم ترك الكف لاتم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو
الحريات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحريات فيجوز ان يثبت
حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الي انقضاء مدة الاقرار ولهذا سمي الله تع العدة
اجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد او لو احد انقضت بمدة واحدة كما في الدون
بخلاف الصوم فانه الكف ركنه المقصود بالام ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان
واحد بفعلين متجانسين كجلوسين واما اتصافه في زمان واحد بفعلين غير متجا
نين كجلوس واكل فيتصور جدا واتصاف الشخص الواحد في الزمان الواحد بالكف
عن النكاح والكف عن الخروج من هذا القبيل لان ذلك القبيل فهو متصور قطعاً
ولا محذور فيه اصلاً والمأمور بالقياصم في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه
يكراه اي يعود المصلي في الركعة الاولى بعد السجدة الثانية مثلاً لا يفوت القيام
المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان والمحرّم لما انهي عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء سنة يعني ان المحرم مني عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعني عدم لبس الكتان والازار والرداء ليس بمفوت للمقصود بالذي
اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئاً من الرداء والازار فيكون
لبس الرداء والازار سنة لا واجبا والسجود على الخس لا يفسد عند اي يوس
رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتي ان اعاده على الظاهر يجوز وعندهما يفسد
لانه يصير متعملاً للجنس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض

دائم فيصير ضده مفقوتا يعني ان السجود على الطاهر مأثور به فاذا سجد على النجس
لا يكون مفقوتا لهما مأثور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد
الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مأثور به وام النظم في جميع
الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفقوتا للمقصود بالامر
وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس
لا يفسد صلوته خلافا لفرود ذلك لانه لو وضع اليدين او الركبتين ليس يفرض فيكون
وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وهذه المسائل تفرعات
على ما ذكر من الاصل ومعرفة احكام الاصل تسهل معرفة هذه الفروع والمسئلة الاولى
والثالثة تفرع على ان الذي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفقوت له والمسئلة الثانية
تفرع على ان الامر بالشيء يقتضي حرمة ضده المفقوت له والمسئلة الرابعة تفرع على
ان الامر بالشيء يقتضي كون ضده الغير المفقوت له مكروها لاجراما والمسئلة الخامسة
تفرع على ان الذي عن الشيء يقتضي كون ضده الغير المفقوت له مكروها لاجراما والمسئلة
السادسة بالنظر الى مذهب ابي يوسف تفرع على ان الامر بالشيء يقتضي كون ضده
الغير المفقوت له مكروها لاجراما وبالنظر الى مذهبهما تفرع على ان الامر بالشيء يقتضي
حرمة ضده المفقوت له الركن الثاني في السنة وانما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر
كما ذكر فيه لان لفظ السنة شامل لقول الرسول عليه السلام وفعله والخبر مختص بقوله
والى هذا اشار بقوله وهو تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى فعله ما حكى
مختص بقوله والمراد بالسنة ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن معنى قول
ويسمى الحديث او فعل او تقرير وهو جعل فعل الغير مقبلا يعني فعلوا فعلا فقيل
رسول الله تع ولم ينكره والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالمخاصة والعام والمشارك ونحو
ذلك والامر والذى آتية هنا اي في السنة ايضا فلا تشغل بها وانما بحثنا في بيان

٢٠٤
بيان الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن والمقصود
بالبحث ههنا بيان اتصال السنة كنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال
بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو
الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المسند
وهو السماع او المنهني وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح
فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبداء السنة
وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق التوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال
الصحابه فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا فظهر ان لا تناقض بين قوله وانما
يبحثنا في بيان الاتصال وبين قوله فنبحث في امور حيث يفهم من الاول ان محط البحث
في هذا المقام في بيان الاتصال ومن الثاني عدم انحصاره فيه لان انحصار البحث
المقصود في هذا المقام في بيان الاتصال لا ينافي ايراد غيره فيه من الابحاث الغير
المقصودة بناء على تعلقها به فيصح ايراده ايضا **فصل** في الاتصال بالخبر
لا يخالو من ان تكون رواة في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على
الكذب لكنهم وعدلتهم وتباين اماكنهم وقوله في كل عهد احتراز عن المشهور
وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور
واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط
خمسة او اثني عشر او عشرين او ثلاثين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل
وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة
بمعنى ان المعتبر في كثرة الخبرين بلوغهم حدا يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب
حتى لو اخرج جميع خبر محصورهما يجوز توافقهم على الكذب فيه لفرض من الاعراض

لا يكون متواترا واما ذكر العدل ونبأين الاما لكان فتأكد لعدم تواترهم على
الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخرج جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا البقاء او تصير كذلك بعد القرن الاول ولا تصير بل رواية
احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعرف فيه العدد
اذا لم يصل حد التواتر والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان الاتفاق اي
اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء متخرج لا يثبت له في نفس الامر مع تباين
همهم وطبايعهم واما كثرهم اي مع تباين ارادتهم واخلاتهم واطوائهم مما
يستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لو تواتروا على الكذب وانما
اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلية
عن تواترهم على الكذب والثاني اي المشهور يوجب علم طمأنينة وهو علم
تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين
كما اذا راي قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواقعة
بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي المشهور ذلك اي علم طمأنينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم تنزهوا
عن وصمة الكذب اي عن عيب الكذب وعاره ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فوجب
ما ذكرنا اي علم الطمأنينة اي سكون النفس عن الاضطراب بشبهة في المتواتر لا شبهة
في اتصاله صورة ولا معنى والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى
لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق الظن وخبر الواحد في
اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى لاق الامة لم تلقته بالقبول وفي كلامه اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاقل من ترها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة
وان دخل بعد ذلك في حل التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد والثالث اي

٢٠٥
اي خبر الواحد يوجب غلبة الظن دون علم اليقين وعلم الطائفة اذا اجتمع
الشرايط التي تذكرها ان شاء الله تعالى وهي اي غلبة الظن كافية لوجوب العمل
من غير حاجة الى العلم وهذا مذهب الجمهور وعند البعض لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف اي لا تتبع ما ليس لك به
علم وهذا احتياج بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وهو العمل حيث قالوا و
لا عمل الا عن علم اسند لا اعليه بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند
بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل عن علم فاما ايجاب العمل
فلقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وتمامه وليندرجوا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فلهذا خرج الى الفروع من كل قبيلة جماعة
وتبقى مع النبي عليه السلام جماعة ليتفقهوا في الدين يعني الجماعة القاعدون يتعلمون
القران والاحكام من الفرائض والنسب وليندرجوا قومهم اي وليعلموا اجتماعهم
الخارجين الى الفروع ما تعلموه ويخوفوهم به اذا رجعوا اي الجماعة الخارجون عن
الفروع اليهم بان يقولوا لهم ان الله قد انزل بعدكم قرانا واحكاما على نبيكم وقد علمنا
فتعلموه لعلهم يحذرون اي يتعلمون ويعلمون وفي الآية دليل على ان خبر الواحد مقبول
ويجب العمل به لانه لعل ههنا للطلب والايجاب لا امتناع الترجي على الله تعالى والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان اذا الفرقة هي الثلاثة فصاعدا واليه الاشارة بقوله والطائفة
تقع على واحد فصاعدا وباجملة ان الله تعالى اخبر ان الطائفة من الفرقة اذا تفقحت في
الدين وانذرت قومهم صريح ذلك ولا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد
يوجب الحذر فثبت بتلك الآية على سبيل القطع ان خبر الواحد يوجب العمل و
الرسول صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة و
ارسل الافراد الى الافاق اي ارسل الافراد من اصحابه الى الاطراف لتبليغ الاحكام

وإيجاب قبولها على الأنام فدل على أن خبر الواحد يوجب العمل فثبت هذا بتلك
السنة وقوله والأخبار في أحكام الآخرة لا يوجب إلا الاعتقاد وهي مقبولة
ولأنه أخبر الواحد بمحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق دليله
متقلدان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الأول أن خبر الواحد في أحكام
الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل المحشر والهرط والحساب والثواب والعقاب
وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذ لا يثبت به عمل من
الفروع إذ لا يتصور العمل هنا وتقرير الثاني أن خبر الواحد بمحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب
وهو معنى العلم وقوله ولنا هذه الدلائل جواب علي وجه الإجمال عن أدلة
المذهبيين الآخرين على عدم إيجاب خبر الواحد شيئا من العلم والعلم وعلي
إيجابه آياتها جميعا يعني هذه الأدلة التي استدل بها على مذهبكم تستدل
بها أيضا على مذهبنا ونجيب عن استدلالكم بها تفصيلا وإلى هذا أشار
بقوله لكن لا نسلم أنه لا عمل إلا من علم قطعي أي يمنع استدلالكم على مذهبكم
بأنزوم العلم للعمل بناء على قوله ولا نقف ما ليس لك به علم أن يتبعون الأطن فانا
لا نسلم أن المراد بالعلم القطع وبالظن غلبة الظن لم لا يجوز أن يراد بالعلم الظن وبالظن
الوهم لأن العلم قد يعمل في الإدراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى
الوهم ولا خفاء أن لزوم العلم للعمل ممنوع جدا لأن العمل يكفي غلبة الظن قطعا
وقوله والعقل يشهد أنه لا يوجب اليقين جواب علي وجه التفصيل عن الدليل الثاني
من الدليلين المستقلين يعني أنا لا نسلم تترجح جانب الصدق الذي لا يمكن
الكذب أصلا بل العقل شاهد بأن خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وإن احتمال
الكذب قائم وإن كان مرجوحا ولا يلزم القطع بالنقيض عند أخبار العدلين ولا

ولا يقول به إلا من سفه نفسه واضل عقله وقوله والاحاديث في احكام الآخرة
فمنها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما دون ذلك اي ما هو خير الولد
فيوجب الظن وهما في تفاصيل مراتب الآخرة وفروعها وما تواتر واعتضد بالكتاب
فيوجب اليقين وهو في جمل امور الآخرة واصولها وكل يوجب ما ذكرنا جواب
على وجه التفصيل بوجه من الدليل الاول من الدليلين المتقنين وقوله ولا تنها
توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد جواب عنه ايضا بوجه اخر
يعني ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وعمل فيكفيه خبر الواحد و
اعترض عليه بقوله وفي هذا نظر وحاصله منع اختصاص افادة عقد القلب
بالاعتقادات من احكام الآخرة لعمومهاا لغيرها ولذا قال لانه يجب ان لا يختص
هنا اي ايجاب عقد القلب باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك اي
يوجب خبر الواحد عقد القلب فيها سواء كانت من احكام الآخرة واحكام الدنيا
كما في المعراج وغيره ولا وجه للتخصيص جدا **فصل** الراوي اما معروف واما
مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمروفي اما ان كان معروفا بالفقه
والاجتهاد كاخلفاء والعبادلة اراد عبادلة الفقه باوك عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى
الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه اي حديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه يقبل اي يعمل به سواء وافق القياس حتي يكون ثبوت الحكم به
لا بالقياس او خالفه حتي يثبت موجب لا موجب القياس وعن ابي الحسن البصري
انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي و
الي هذا اشار بقوله وحكى عن مالك رحمه الله ان القياس مقدم عليه ورد بانته

اي الخبر يقين باصله اي بلفظه لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل
الخطا وانما الشبهة في نقله اي في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل اي والقياس محتمل باصله اي علة التي يبنى
عليها الحكم وهو لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض عليه اي تحققة
بهما امر عارض علي القياس فاذا كان الخبر متيقن الاصل والقياس محتمل الاصل فلا شك
ان متيقن الاصل مقدم علي محتمل الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة اي علي تقدير
ثبوت علية قطعا في القياس لكن يمتنع اي يحتمل ان يكون في الفرع مانع عن ثبوت
الحكم كخصوصية الفرع او لخصوصية الاصل انما او يحتمل ان يكون خصوصية الاصل
شروطا لثبوت الحكم فيكون تطرق الاحتمال الي القياس كذا في موضع اخر عن الخبر الذي لا يتطرق
الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض او بالرواية فقط اي او كان معروفا بالرواية دون
الفقه والاجتهاد وهو عطف علي قوله اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كما في هذه
وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا
آخر لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه والاجتهاد ان خالف جميع
الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا
لما فيه من لزوم انسداد باب القياس واليه اشار بقوله وهذا هو المراد من انسداد
باب الرأي وذلك اي عدم قبوله لان النقل اي نقل الحديث بالمعنى كان مستقيما
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة
يحاوونها القياس يعني لم يؤمن ان يخفى عليه المراد لضعف فهمه ونقصان ضبطه
فيدخل في خبره ما لا يدخل في القياس من زيادة شبهة واما اذا اكل فقه الراوي
يؤمن ان يخفى عليه المراد لقوة فهمه وزيادة ضبطه فلا يدخل في خبره الشبهة المذكورة
وذلك اي الخبر المخالف لجميع الاقيسة المذكورة مثل حديث المصراة من صريته اي

أي جبهته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالثد وترك الحلب مرة
 ليظنها الشري كثيرة اللبن وهي ما روي أنه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو
 فهو بخير النظريين إلى ثلثة أيام المراد بالنظري نظرة لنفسه بالاختيار والامساك
 ونظرة للبائع بالرد والفسخ واليه أشار بقوله أن رضىها أمسكها وأن سخطها
 ردها وردها صاعاً من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها
 المتري سميناً فيه نظراً لأن الصحيح كثرة اللبن على ما ذكر فيفتري أي المشتري عطف على
 قوله ليظنها فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه فيكون ناسخاً
 للقياس وينسب باب القياس لأن تقدير ضمان العدو أن بالمثل والقيمة
 حكم ثابت بالكتاب والألسنة والاجماع يعني أن تقدير ضمان العدو أن بالمثل
 في المثليات ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدي عليكم وتقديره بالقيمة في القيميات ثابت بالسنة وهي قوله عليه
 من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه أن كان موسراً وكلاهما ثابت
 بالاجماع المنعقد علي وجوب المثل والقيمة عند فوات العيى وأما المجهول
 فإن روي عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
 وإن استواء من الطعن بعد النقل وكذا لأن الكون عند الحاجة إلى البيان
 وأن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل أن وافق قياس الحديث
 معقل ابن سنان في البروع بفهم الباء وأصحاب الحديث يكسرونها مات عنها
 هلا بن مرة وما سمي لها مهراً وما دخل فقضى عليه السلام لها مهراً مثل نسائها
 فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما تصنع بقول امرأتي بوال
 علي عقيبته كفى به عن قلة الاحتياط حيث لم يستأذ البول وذلك أن من عادة
 العرب الجلوس محتبياً فإذا بال يقع البول على عقيبته وهذا طعن من علي رضي الله عنه

وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عندنا وذلك أن المهر عندنا لا يجب إلا
بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فإذا عاد المعقود
عليه إليها سأل ما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وهكذا
المبيع قبل القبض فإن الشيء لم يجب به قلنا لأن ذلك بل يجب بنفس العقد
أي بالقول تعالى أن يتنقوا بأموالكم علي ما أمر في مباحث الخاص فيجب مهر المثل
ويتوقف وجوب إدايته إلى الدخول والموت الذي هو بمنزلة الدخول وإن
ردّه الكل فهو مستكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام
لم يعمل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فردة غير أنه من القسامة
رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا نذكر
أصدق أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبيان في قول عمر رضي الله
عنه بالكتاب والسنة القياس لا تثبوت بهما حيث قال الله تعالى فاعترى واحد
معار رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى
امسكوهن وأراد بالسنة ما قال أي عمر سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قال لا طلاق الا ثلاث
النفقة والسكنى ما دامت في العدة وإن لم يظهر حديثه في ألف كان يجوز
العمل به في زني أبي حنيفة رضي الله عنه إذا وافق القياس لأن الصدق في ذلك
الزمان غالب قال ومخير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفسحوا الكذب فالقرن الأول قرن الصحابة رضي الله عنهم والثاني التا
بعون والثالث تبع التابعين أما بعد القرن الثالث فلا لعلبه الكذب ولهذا أي
لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عندنا القضاء بظاهر العدالة من غير

من غير تعديل وعندهما الاحتمال يظهر عدالته بالتعديل لقلبة الكذب فهذا
 الاختلاف بين الاثمة الثلاثة انما هو لاختلاف العهد **فصل** في شرائط
 الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا
 كماله وهو مقدّم بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
 فهو سماع الكلام كما يحق اي يجب يعني سماعه بتمامه من صدره الى اخره ثم فهم
 معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكمال اي كمال
 الضبط ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية يشير الى ان الضبط نوعان
 قاصر وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة مثل ان يعرف نفس الحديث ولفظه
 من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعرف قوله دم مثلا الخنطة بالخنطة الحديث
 وكامل وهو ان ينضم الى السماع والحفظ والفهم والثبات عليه وفهم معناه
 اللغوي ضبط معناه فقها وشرعية مثل ان يعرف ان حكم هذا الحديث وجوب المسا
 واه في القدرة والجنس والاول شرط لاصل الرواية والثاني لترجيحها وشرطنا
 حق السماع احقر اذ اعلم ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفي
 على المتكلم هجومه ليعيد اي ليعيد عليه ما سبق من كلامه وهو اي ذلك
 الرجل كذا في نفسه فلا يستعيد وفهم المعنى اي فهم المعنى اللغوي وهو بالنصب
 عطف على حق السماع يعني وشرطنا ايضا فهم المعنى اللغوي هنا اي في نقل الحديث
 لا في القرآن اي لا في نقل القرآن لان الاعتبار في نقله اي في نقل القرآن نظمه اي لا رخصة
 في نقله الى النقل بالمعنى فلهذا اي فلان الاعتبار في نقله نظمه يبالغ في حفظه
 اي في حفظ نظمه عادة بخلاف الحديث اي ليس الاعتبار في نقله نظمه بناء على
 انه اي الحديث قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه اي في حفظ المعنى كانت
 كافية فيه اي في نقل الحديث ولانه اي القرآن محفوظ عطف على قوله لان الاعتبار

في قوله شرطنا
 حق السماع صح

في نقله نظمه وهما تعليلان لقوله لا في القرآن وقوله لقوله تع واثاله كحفظون تعليل
لقوله ولانه محفوظ والمراقبة وهي بالنصب ايضا عطف على ذلك اي وشرطنا
المراقبة ايضا احتراز اعني لا يري نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما
القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن مخطورات دينه وهي
متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما هو وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر
ماليودي الي الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوي والشهوة فقل
ان من اكل كلب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشئ
منها من غير اصر ارفنا العدالة فشهادة المستور وان كانت موجودة لكن خبر المجهول
في القرون الثلاثة يقبل عندنا الشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرون ايمى على تلك
القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان
الكافر يسعي في هدم دين الاسلام تعصبا في قوله في امور اي في امور الدين
الاسلام حاصله ان السلام ليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافيه وانه كان
ينافي الاسلام لكن الامم لما كان من باب الدين والكافر يسعي لهدم الدين الحق باخال
ماليس منه فيه اوجب الكفر شبهة ووجب بهار دخيره ولهذ اردت شهادة الكافر
على المسلم لان العدالة سبب داع الى الكذب لان نقصان في عقله وخطئه ذلك
كالب يشهد لولد فلتهانر لان شفقتة تبعته على الكذب لولد فيكون منهما وهو
اي الاسلام هو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوء بين المسلمين من غير
ان يوجد منه الاقرار والشهادة وباطل وهو ثابت بالبيان بان يوصف الله تع كما هو
بصفاته واسمايه ويقرب ملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر
خير وشره من الله تعا ويقبل احكامه وشرائعه والمطلق منه يقع على هذا النوع لانه
كامل الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخالق باوصافه على التفسير متفاوتة بل

٢١٩
بل أكثرهم لا يقدر ون على ذلك فشرط الكمال بما لا يخرج فيه وهو ان يثبت التصديق
والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بيانه وتفسيره والى هذا اشار بقوله الا ان
في اعتبارها اي اعتبار الوصف على سبيل التفصيل خرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان المخرج
مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال هو كذا وكذا وليس المراد بالاجمال
بالاستيغراف على ما اشير اليه آنفاً ان نأله عن صفات الله تعالى ونسأله عن الاما
ما هو فانه هذا بحر عميق تفرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله
تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذا اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات فاذا قال نعم يكمل يمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى
فأمتحوهن فاذا ثبت هذا الشرط يفتقر حديثه سواء كان اعمى او عبداً او امرأة
او محدوداً في قدح تأييداً بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز رايد
ينعدم بالعبي والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقتصر بالانوثه فان الشهادة ولاية للشاهد
على المشهود وعليه والقضاء ولاية للقاضي على المقتضي عليه الا يري ان الشاهد يلزم القاضي
القضاء والقاضي يلزم المقتضي عليه المقتضي به وهذا اي الاخبار بالمحدث ليس من باب
الولاية فان المخبر اي الناقل لا يلزمه اي المخبر له والمنقول اليه شيئاً بل يلزم اي الحكم
على المخبر له والمنقول اليه بالتزامه الشرايع اي يلزمه ما يلزمه من الشرايع المنقولة
بالتزامه اياه لا بالزام المخبر والناقل ولانه يلزمه اي يلزم الحكم المخبر والناقل او لا
ثم يتعدى منه الى الغير وهو المخبر له والمنقول اليه ولا يشترط لمثله اي لمثل الحكم
الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه او لا على الشاهد الولاية كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد او لا ثم يتعدى منه الى الغير تبعاً فلا يكون
ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير ولاية على الغير اذ ليس هو الزاماً على الغير فضلاً

فلذلك يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان وقوله ورثة الشهادة ابدان تمام
الكذب بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدث وفي القذف اذا تاب وليس عدم قبول الشها
د منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حجة قال الله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدا ولا لكن
يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن النبي
 والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتق **فصل** في الانقطاع
اي في انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وهو قسمان ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي
يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل
فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل
عند الشافعي رحمه الله الا ان ثبت اتصاله من طريق آخر اي بسنده غيره اي بتأييد باسناد
غيره كمراسيل سعيد بن المسيب قال اي الشافعي في تقليد تمثيل ما ثبت اتصاله من طريق آخر
بمراسيل سعيد بن المسيب لا في وجدتها اي مراسيل سعيد بن المسيب مسانيد للجهل اي
لجهل السامع بصفات الراوي التي يصح بها الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي
رحمه الله يعني قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدل وغير ذلك
من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا تقبل الرواية ويقبل
عندنا وعند مالك رضي الله عنه وهو فوق المسند اي بل يقدم على المسند ويرجع عليه لان
الصحابة ارسلا وقال البراء ما كل ما حدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وانما حدثنا

حدّ ثنا عنه لكننا لا نكذب ولا نكلامنا في ارسال من لو اسنداي في ارسال العدل
الذي لو اسند لا يظن به الكذب اي لا يظن انه كذب علي من روي عنه و اذا لم يظن
به الكذب علي من يجوز ان يكذب فلان لا يظن الكذب علي الرسول ولا علي اي فعدم
ظن كذبه علي الرسول عليه السلام وهو معصوم اولي والمعتاد انه اذا وضع له الامر
طوي الاسناد وجزم النقل بغير اسناد و اذا لم يتضح نسبة الي الغير ليحمده ما حمده
اي ولان العادة جارية بان الامر اذا كا واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
و اذا لم يكن واضحا نسبته الي الغير ليحتمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمده هو اي
الناقل ان يقول عند ظهور الطعن العهد علي الراوي لا علي فانه اخبرني فالمرسل يدل
علي انه واضح للناقل بخلاف المسند ولذلك يقدم عليه ولا باس بالجهالة جواب
عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضّر لان المرسل
اذا كان ثقة لا يهتم بالفقلة عن حال من سكت عنه اي لان التقدير ان الناقل
عدل ضابط فلا يهتم بالفقلة عن حال الرواة ولا يجوز بنقل الحديث ما لم يسمعه
عن عدل الا يروي انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجوز اي بنقل الحديث
ما لم يسمعه من الثقة كانه يشير الي ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة و قد شئ من
لانهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا انهم يحيى بن حستان و
ذلك مشهور معلوم ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا من
ان المعتاد انه اذا وضع الامر للناقل طوي الاسناد وجزم النقل بغير الاسناد ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما
رووا مرسله مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله واما الانقطاع الباطن
فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اي اما لا يرجع الي نفس الخبر بان يكون معارضا
للكتاب او للخبر المشهور والمتواتر او بان يكون شاذا فيما يعم به البلوي واما لا يرجع

واما الى نفس الناقل بان يكون في عقله نقصان كخبر المعتوه والصبي او في ضبطه كخبر
 المفل أو في عدالته كخبر الفاسق والمستور او في اسلامه كخبر المستدع واما الاخر غير
 راجع الى شئ منها كاعراض الضميمة عنه والى هذا اشار بقوله اما لاولاي القسم
 الاول من الانقطاع الباطن وهو ما يكون لا يرجع الى نفس الخبر فاما لمعارضته
 الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس اى كعارضته حديث فاطمة بنت قيس قوله
 نقا اسكنوهن اما في الكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله نعم وجدكم يحمل
 عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم كحديث القضاء بشاهد
 ويمين المدعى وهو ما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين
 الطالب اى وبعارضته حديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله نقا واستشهدوا
 شهدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وام آتين وحيث نقل الى ما ليس بههود
 في مجالس الحكم من حضور النساء فان حضورهن لا يوجب في مجالس الحكم دل على عدم
 قبول الشاهد الواحد مع اليمين ولو كانت اليمين مع الشاهد كافية لما اوجب حضور
 هن وهن ممنوعات من الخروج الى مجالس الرجال والحضور فيها وكحديث المصراة اى
 وكعارضته حديث المصراة قوله نقا فاعتك الاية اى فاعند عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم وانما يرد اى خبر الواحد في معارضة الكتاب لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواترا
 للنظم لا شبهة في متنه ولا في سنده حتى يكون هام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر
 الواحد ونصته فلا يعمل بخبر الواحد في معارضة ضرورة ان الظني يصلح بالقطعي
 ولا ينسخ ذلك اى الكتاب بهذا اى بخبر الواحد عليه اى على الكتاب ايضا لانه
 منزلة النسخ واما معارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين اى كعارضته قوله
 عليه السلام البينة على المدعى او كحديث وتماه واليمين على من انكر وهو حديث مشهور
 حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على

ولا يزاذه
 اى بخبر الواحد

على المتعدي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل فانه ان كان الرطب
تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر كما هو من ههنا ومذهب الشافعي يعارض قوله وم التمر
بالتمر مثلا بمثل وتامة يدا بيد والفضل ربوا وقوله جديها ورديها سواء اي وايها
يعارض قوله عليه السلام جديها ورديها سواء بناء على عدم جواز اعتبار الاختلاف
في الصفة فانه يدل على عدم اعتبار الاختلاف في الصفة وان لم يكن اي الرطب تمرا فان لم
يجز بيعه بالتمر يعارض قوله وم اذا اختلف النوعان فبيعوا وتامة كيف شئتم واما بكونه
شارا في البلوي العام اي يكون منفردا فيما يكثر فيه الوقوع ويحتاج اليه الجمع كحديث
الجهنم بالشمية فانه لو كان اي لو وجد فحفظ في مثل هذه الحادثة مما يحمله العقل
وجعله من اقسام الانقطاع بالمعارضة انما هو باعتبار ان الخبر الشاذ مع عموم
البلوي يعارض ^{الادلة} الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي وم
لقوله نع بلغ ما نزل اليك الاية وقوله عليه السلام بلغوا عني او الادلة الدالة على عدالة
الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب
لزم عدم وجوب التبليغ او يعارض القضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث
لاشهر لتوفر الدواعي الى النقل الحديث واحتياج الكل اليه وفي المتن اشارة الى
هذا الوجه واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه وجعله من اقسام الانقطاع بالمعارضة بسبب الخراف
الصحابة انما هو باعتبار انه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به
فيحمل على انه سهوا ومنسوخ وليس المراد بالاجماع الاجماع على الحكم بان يقولوا
الطلاق ليس بمعبر بالرجال حتى يقال بعض الصحابة خالفه فلا يكون اجماعا بل
المراد بالاجماع على عدم التمسك بذلك الحديث فانه الصحابة اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى انه معتبر بحال الرجل وهو قول

الشافعي وذهب علي وعبد الله بن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة وهو مذهبنا
ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان
راويهم وهو زيد فيهم فدل ذلك علي انه غير ثابت او منسوخ والمراد بحال المرأة
او الرقية واما الثاني اي قسم الثاني من الانقطاع الباطن وهو ما يكون لا يرجع
الى نفس الناقل من النقصان في العقل والضبط وغير ذلك مما ذكرنا فافهم
المستور فانه لا يقبل الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه
يقبل لانه العدالة فيها اصل بشهادة النبي وكم قلنا في المجهول وفي غير الصدر الاول
المستور بمنزلة الفاسق لانه الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة
الصدق وخبر الفاسق بالجر عطف علي خبر المستور والمعتوه والصبي العاقل والمغفل الثقة
الفقلة لا من غالب حاله التيفظ واما اهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا
والتزوير وصاحب الهوى هو المميل الي الشهوة والمبتدئات من غير داعية الشرع
والمراد المبتدع المائل الي ما يهواه في امر الدين فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة
اي لا شرطها في الراوي واعلم ان القسمين المذكورين من الانقطاع الباطن وان كانا
متصلين ظاهر لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا اما القسم الاول فلقوله وكم يكسر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه علي كتاب الله تعالى وافهم
الكتاب فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث علي ان كل حديث يخالف كتاب الله
فع فانه ليس حديث الرسول واما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوي
منه فانه منقطع عنه واما الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا واما التناقض
من الجهل المحض واما القسم الثاني فلان الاتصال لما كان بوجود الشرائط التي ذكرناها في
الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال **فصل** في محل الخبر اي المحادثة التي
ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي وكم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

٢١٠
المحل في الفروع والأعمال إذا اعتقدا أنه لا تثبت بأخبار الاتحاد لأنها تنبئ على اليقين
وهو أي محل الخبر أما حقوق الله تعالى وهي ما العبادات أو العقوبات والأول أي
قسم العبادات يثبت بخبر الواحد بشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالأخبار
بطهارت الماء ونجاسته فكذلك يثبت بخبر الواحد بشرائط المذكورة أي إذا أخبر
الواحد العدل عن طهارة الماء أو نجاسته بأن يقول إن هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره
لكن إن أخبر الفاسق بها أي بطهارة الماء أو نجاسته والمستور يتحرى لأن هذا أي
الأخبار عن طهارة الماء أو نجاسته أمر لا يقسم يستقيم تلقية من جهة العدل
لأنه في كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضر عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء بوجوب
الخبر فلا يكون خبر المستور والفاسق ساقطاً عن درجة الاعتبار لأنه في كثير من
الأحوال يكون حاضر عند الماء فوجبنا انضمام التحري إليه بخلاف أمر الحديث فإن خبر
الفاسق والمستور في الحديث يكون ساقطاً عن درجة الاعتبار ولا يعتبر حديثهما
أصلاً فإن الذين يتلقونه هم العلماء الاتقياء فلا يجب إسقاط قولهما عن درجة الاعتبار
اعتبارهما حاجتهما وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أي في الديانات
كالأخبار عن دينية طهارة الماء أو نجاسته أصلاً أي لا بالتحري ولا بغير التحري
والحاصل أن خبر العدل يقبل في الديانات بدون التحري وخبر الفاسق والمستور
بالتحري وخبر الصبي والمعتوه والكافر لا بالتحري ولا بدون التحري والثاني أي
قسم العقوبات كذلك يثبت بخبر الواحد بشرائط المذكورة عند أبي يوسف
رحمه الله لأنه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبيئات ولأنه
تثبت العقوبات بدلالة النص فإن الرجم في حق غير ما عزفت بالدلالة مع
أن الدلالة دون الصريح والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم أن العقوبات
تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه أن الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال

الناسي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس
في هذه المرتبة والحاصل أن الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والتلا
والثابت بخبر الواحد ليس كذلك إذا قطع فيه من جهة المتن وعندنا أي عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لا أي لا يثبت قسم العقوبات بخبر الواحد لتمكن الشبهة في الدليل
والحمد يندري بهما أي بالشبهة وإنما يثبت أي قسم العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة بالنص أي كان القياس أن لا يثبت بالبينة لأنها خبر الواحد فإن قل مادون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحمد يندري بها وإنما يثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوت هذا القسم بحديث يرويه الواحد على ثبوت
بالبينة وأما حقوق العباد فنثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط أي بالشرايط المعينة
في الراوي وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام يحض لا يثبت إلا
بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة القبي والعبد والعدد عند الامكان حتى
لا يشترط العدد في موضع لا يمكن فيه العدد كشهادة القابلة مع سائر شرايط الرواية
يخرج الفاسق والمغفل وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل منهما أي من
القيدين المذكورين أحدهما قيد مع سائر شرايط الرواية وثانيهما قيد الولاية بعد
تفرد الأول بإخراج الفاسق والمغفل والثاني بإخراج العبد فيكون بينهما اشتراك في وجه
وانفراد من وجه صيانة لحقوق العباد تعليل لا يشترط الأمور المذكورة في ثبوت حقوق
العباد بخبر يكون في معنى الشهادة يعني يشترط تلك الأمور فيه ليلا يثبت الحقوق
المعصومة بمجرد أخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد به وقوله ولا في
معنى الالتزام فيحتاج إلى زيادة تأكيد لتعليل الاشتراط الأمور المذكورة فإن قوله
لا يثبت إلا بلفظ الشهادة والولاية يحتمل أن يتضمن الأمرين جميعا فيكون الأول
من التعليلين للأول من الأمرين والثاني للثاني والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم

القسم اي من قسم اثبات الحقوق التي فيها معنى الالتزام يعني يشترط في اثبات
 هلال الفطر لفظ الشهادة والولاية والعدد ايضا وان لم يكن من هذا القسم
لان الفطر مما يخاف فيه التلبس والتزوير دفعا بخلاف الصوم وما ليس فيه
الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبههم ذلك كالودائع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسد
والصبي والكافر لانه لا لزام فيه وللضرورة الملازمة هنا فان اشترط العدالة
في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الامثال و
العدول لا يتصبون دائما مثل هذه المعاملات المحسيسة لاسيما لاجل الغير فلا
يشترط في الخبر بالوكالات والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سواء
اخبار بانه وكيل وفلان او ماذونه او اخبى بان فلانا وكل المبعوث اليه او حمله ماذونا
لان الانسان فلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير
بانه وكيل في ذلك بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل اي بخبر العدل ممكن فلا يقبل خبر غير العدل هنا الا مع التحري واما في المعام
لات المذكورة فيقبل مطلقا لان الضرورة لازمة والعمل بالاصل ليس بممكن اصلا
وما فيه اللغو الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل
الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر الماذون وفسخ الشركة
ما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح
ليس بالزام فان كان المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه وكيل او رسولا يقبل خبر
الواحد غير العدل وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فصوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرايط على الاصح رعاية للشبهين اي شبه

الالزام وشبهه عدم الالزام وقيل لا بد من العدالة وانما فرقوا بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي في هذا الاشتراط لانها يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبا
رتها اليهما فلا يشترط فيهما ما هو شرط الاخبار من العدل والعدالة بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وتكلمي
فلان وارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة
فكثرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين فصل
في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان
يقرا الحديث عليك او بان تقرأه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم قيل ليس السؤال
بشرط حتى لو قرأت عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو ايضا كالقسم الاول
في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه وكذا في جواز
الرواية عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوتهم في هذا دليل تقريره على الرواية
واققرار بصحتها والا لكان سكوتهم فسقا وفيه خلاف الجماعة من اصحاب الشافعي وغيرهم
حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مستند لا بانه لو قرأ عليه كتاب فيه حكاية اقواله
بدينه او بغيره فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا ورد بان
العرف لم يجز في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه والاول اعلى عند المجتهدين
فانه طريقة الرسول دم وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه
كان ما موثقا عن السهو يعني عن القرار عليه اما في غيره فلا ظاهره يفيد نفى الاحقية في الغير
ويحصل التسوية بين الوجهين وهو رواية عن ابي حنيفة وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة
ومالك واشياخه من علماء المدينة والبخاري والمشهور من مذهب ابي حنيفة ترجيح
الوجه الثاني على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله على ان رعاية الطالب اشتعاده
وطبيعته وايضا اذا قرأ التلميد فالحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون الحافظة

فظة الآمنه واما الكتاب وهو بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن
 فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالقصة ثم يقول اذ ابلغك كتابي هذا وفهمت
 ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد والرسالة وهي بان يقول المحدث بلغ عني فلانا انه
 قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده واذ ابلغك رسالتي هذا فارو
 عني بهذا الاسناد فقام مقام الخطاب فان تبليغ الرسول ثم كان بالكتاب والارسال
 ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي
 الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسهو عاني او مقرا
 اتي ونحو ذلك والمناولة بان تعطيه المحدث كتابا سماعه بيده ويقول اجزت لك
 ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جور طريق الاجازة ضرورة
 ان كل محدث لا يجد راغبا الي سماع جميع ما صح عنه فيلزم تعطيل السن وانقطا
 عنها فلذا كانت رخصة فان كان اي المجاز له عالما بما في الكتاب يجوز اي الاجازة فالمستحب
 ان يقول جاز ويجوز ايضا اخبروا ان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد
 رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
 امر عظيم مما لا يساهل فيه وتصحيح الاجازة فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب النقص
 في طلب العلم وهذا اي امر السنة امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال
 ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم بما فيه وحاصله ان امر السنة وكتاب
 القاضي الى القاضي بينهما فرقان فان امر السنة امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج بخلاف
 كتاب القاضي الى القاضي فلا يصح قياس احدهما على الاخر واما الضبط والعزيمة فيه المحفوظ
 الي وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة وانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم
 والكتابة نوعان مذكراي اذ اراي الخط تذكر انما حدثه هذا هو الذي انقلب عزيمة واما وهو
 لا يفيد التذكر يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه

ولهذا سمي اماما والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل
عند ابي حنيفة رحمه الله أصلا لأن المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود
الي ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذا الحفظ الدائم مما يتعسر
على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد
أن محل الخلاف ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرأته ولكن غلب على خاتمه
ذلك لما يري من الخط وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان اي الخط تحت يده وقبل
في الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطين يقال دونه الكتب جمعتها
وقد يقال الديوان لمجمع المحاكم للاس من التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء
ويقبل بل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبدل عادة ولا يقبل في
الشكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا
في الشكوك اذا علم بلا شك انه خطه لانه الغلط فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه
خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بان يذكر الاب والجد يقبل وغيره ممنوع
لا واما التبليغ فانه لا يجوز عند البعض اهل الحديث النقل بمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها اي حفظها وادها اي بانها كما سمعها
والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمع اذ المسموع هو اللفظ دون المعنى ولانه عدم مخصوص
بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية
تلك المعاني بعبارة لانه عدم فضيلة على غيره في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي
لا يقدر على اداء ما قصد به بغير عبارته وعند عامة العلماء اي علماء الحديث يجوز ولا شك
ان العزيمة هو الاول اي عدم جواز النقل بالمعنى والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن
اذا ضبط المعنى وشي اللفظ فالضرورة داعية الي ما ذكرنا اي جواز النقل بالمعنى وهو اي

أي الحديث في ذلك أي في النقل بالمعنى النوع فما كان محكما أي متصفا بالمعنى بحيث لا
 يشبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
 الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة يحتمل المجاز يجوز للجهل فقط وما كان
 مشتركا أو مجعلا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا لأن في الأول أي المشترك
 إن أمكن التأويل فتأويله يصير حجة على غيره والثاني أي الجهل والثالث أي المتشابه
 لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الأخير أي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الفلظ فيه
 لاحاطته بمعاني تقصير عن ما عقول غيره **فصل** في الطعن وهو ما من الراوي
 أو من غيره والأول أمّا بان عمل مجعلا بخلافه أي بخلاف الحديث بعد الرواية
 فيصير مجرّوا كحديث عائشة رضي الله عنها أيما امرأة لكت بغير إذن وليها
 فنكاحها باطل ثم روي عنها ابنه أخوها عبد الرحمن وغائب حتى إنه غضب
 عند قدومه فدأ على ضعف ما روي عنها من عدم جواز النكاح بعبارة النساء
 وقيل إن الولاية تستقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب فلا يكون النكاح بغير
 وليّ هنا وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال
 المجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين ولم أراه رفع يديه إلا في تكبير
 الافتتاح وأن عمل أي الراوي بخلافه قبلها أي قبل الرواية أو لا يعلم التارك
 أي لا يعلم أنه عمل بخلافه بعد الرواية أو قبلها لا يخرج أي لا يكون مجرّوا
 لجواز أن يكون العمل بخلافه مذهبه فتركه بالحديث ورجع إليه وكذا إذا لم يعلم
 التارك لأن حجة بيقين فلا يسقط بالشك وأمّا بان عمل ببعض احتمالات أي
 عمل الراوي ببعض احتمالات الحديث الذي رواه فانه ردّ للباقي بطريق التأويل
 لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل بينه فاقبلوه وقال لا تقبل المروية
 وأمّا إن أنكرها أي أنكر المروي عنه رواية الراوي صريح الحديث أي بما امرأة لكت الحديث

روى سليمان عن موسى عن زهري عن عائشة رضي الله عنها عنه وقد انكرها الزهري
لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى
احدي العشايتين فسلم علي راس الركعتين فقام ذهبا اليدين فقال رسول الله
عمر اقصر الصلاة ام نسيتهما فقال عمر كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد
كان فاقبل علي القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال الحق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل رطدوايتهما انه سلم علي راس الركعتين مع
انكاره اولاه وهذا الانكار انكار توقف لا انكار تكذيب ووجه الاستدلال بالقصة
علي انكاره روي عنه لا يكون جرحا ان سياق القصة يدل علي انه دم انما عمل بقولها
لا بدليل الاخر وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جري علي ظن انه قد اكل الصلاة فكان في حكم الناس
لا يبطل الصلاة عند الشافعي لا عندنا ومن ذهب الي ان كلام الناس يبطل الصلاة
زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة قال فخر الاسلام وحديث ذي اليدين
ليس بحجة لان النبي صلى الله عليه وسلم ذكره وفعله بذكره وعمله بقولها وهو الظاهر من حاله لانه
ليس له استقرار علي النسيان والكلام انما هو فيما اذا انكر ما روي عنه ولم يرجع عن
ذلك فابن هذا من ذلك وحاصله انه لا يصح الاستدلال به علي كونه الانكار جرحا
ولان الحمل علي نسيانه اولي من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون اي انكار الزهري
عنه جرحا عند ابى يوسف رحمه الله لان عمارة قال لعمر ما ذكر حيث كنا في ابل فاجبت
علي صيغة المتكلم دون المخاطب فتمعكت الي آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه ان عمارة
قال لعمر ما تذكر حيث كنا في ابل فاجبت فتمعكت في التراب اي تمسكت فيه يقال تمسكت
تمسكت الدابة في التراب اذا تمسكت فيه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اي النبي عليه السلام قال لي اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل
قول عمارة ووجه التمسك بهذا ان عمارة لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبه

لقبه عن رسول الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان يحكي حضوره وهو
 لم يتذكر ذلك في اولي اذ انقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا
 ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى
 الاشعري فقال ابو موسى لم تسمع قول عمار لعمر وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقع
بقبول عمار وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم
يذكر القاضي والثاني اى الطعن من غير الراوي ان كان من الصحابة فيمالا لا يحتمل الخفاء
يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعمر رضي الله عنهما
ولم يكن خفاء مثل ذلك هذا الحكم عنهما لان مورد هذا الحديث كثير الوقوع وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من فقهه
في الصلوة لانه من المحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه روي ان اعرابيا وقع في
كوة في المسجد وفقهه الاصحاب في الصلوة يحضرون كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام
باعادة الوضوء والصلوة وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن محملا بان يقول
هذا الحديث غير ثابت او منكرا وبجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا
لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصديق الاول
فلا يترك بالخرج المبرهن لجوز ان يعتقد الجرح ما ليس بخرج جرحا وقيل يقبل لان
الغالب من حال الجرح الصدق والبصيرة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق
ان الجرح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل
جرحه اليهم والافلاوان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفقا عليه والظاهر
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصية يكون جرحا والافلاوان ما ليس بطعن
شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وارسال الكلب وتحمل الحديث في الصغر والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك فهذا كور في اصول البيهقي فان اردت فعليك بالمطالعة

فيه **فصل** في افعاله سواء كانت افعاله التي انضح فيها امر الجبلة كالقيام و
العود والاكل والشرب فانها تدخل في المباح الذي يقتدي به بمعنى انها يباح لنا اتباعها
كما يباح له عليه السلام و افعاله التي لم ينضح فيها امر الجبلة كالعبادات والمعاملات
فمنها ما يقتدي به وهو مباح ومستحب و واجب بالنسبة اليها اي يتصف بذلك
بان يجعل الوتر واجبا عليه عم والافال ثابت عنده بدليل يكون قطعا حتى ان قيامه
واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سيأتي وفرض وغير مقتدي به
اما مخصوص به عليه السلام اوزكته وهي فعل من الصغائر يفعل من غير قصد الي عينه و
لا بد ان ينه عليها لئلا يقتدي بها بخلاف المعصية فانها فعل حرام يقصد الي نفسه مع العلم
بحرمته وقوله المطلق اي المخالي من قرينة الاباحة والاستحباب والوجوب والقرينة
فيه اربعة مذاهب والى المذهب الاول اشار بقوله يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفة ولا يحصل المتابعة الا باتيانا على تلك الصفة والجواب ان المتابعة
مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته والى الثاني اشار بقوله وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله مع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته والجواب
ان الامر في الآية حقيقة في القول على ما سبق وحاصل هذين المذهبين الاولين الاتفاق على
عدم العلم بحكم ذلك الفعل وصفته بالنسبة الى النبي دم والاختلاف في انه هل يلزمنا اتباعه
او نتوقف في اتباعه كما نتوقف في حكم الفعل وصفته والتوقف هو الاول ولزوم اتباعه هو
الثاني فيكون بينهما اتفاق من وجه واختلاف من وجه والى الثالث اشار بقوله وعند البعض
رحمة الله ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
والجواب ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن
والى الرابع اشار بقوله والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدي
باقواله و افعاله قال الله تع لا يراهم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة

النبوة والمخصوص به نادر والجواب انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز التوك
 علي ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد بمجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقعية
 وحاصل هذين المذهبين الاخيرين الاتفاق على العلم بحكم الفعل وصفته اعني الاباحة
 والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا وعدم جواز الاتباع هو الثالث وجوازه
 هو الرابع **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان
 الملك في موقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني
 ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
 نطق اي الفتي في روعي اي في قلبي ان نفساني تموت الحديث وتامة حتى تستكمل
 رزقها فاتقوا الله واجعلوا في الطلب وهذا يسمى خاطر القلب والثالث ما تبدي
 اي ظهر لقلبه بلا تشبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
 الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام الاولياء فانه لا يكون
 حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
 اي الاشعري والمعتزلة والمتكلمين حظه الوحي الظاهر لا غير اي لا الاجتهاد
 واستدل عليه اشار بقوله واما الراعي وهو المحدث للخطا يكون لغيره للعجز عن
 الاول اي ان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطا
 ولا عجز بالنسبة الي النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واساره في اخر الفصل الي
 جوابه بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال الاجماع
 الذي سنده الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
 على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما الفتي الله تعالى به بلسان
 الملك او بإشارته بلا كلام او بالهام الله تعالى لا غير واجاب عنه في اخر الفصل بان الله تعالى
 اذا جوزه الاجتهاد كان الاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وعند البعض

اي عامة اهل الاصول وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو
منقول عن ابي يوسف له العمل بها والمختار عندنا اي اكثر اصحابنا انه مأمور بانظار
الوحي ثم العمل بالرابعد انقضاء مدت الانتظار واستدل عليه الخمسة اوجه الاول
وجوب الاجتهاد عليه وم لهوم قوله نع فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يدل على وجوب
الاجتهاد عليه وم وذلك انه تعالى امر بالاعتبار اما لاولي الابصار والمراد بالبراهين
وقوله نع يا اولي الابصار تعليل الامر بالاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لانصافكم بالبراهين
والتي وم اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصولهم اجتهادوا احسنهم استنباطا فكان
اولي بهذه الفضيلة واخرى بدخوله تحت تشريف هذا الخطاب والثاني وقوعه من غير
من الانبياء واليه اشار بقوله وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفس غنم
القوم نفقت الغنم نفوسا اي رعت ليل لا راع روي ان رجلين يحاكما الى داود
عند سليمان احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا
انفلتت غنمه فوقع على حرثي فلم تبقي منه شيئا فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان
او غير ذلك اي الحكم غير ذلك الحكم ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فتصيبون من البانها
ومنفعتها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يعود كل هيئة يوم افسدت ثم دفع هؤلاء
الى هؤلاء وغنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم فقال داود القضاء ما قضيت و
حكم بذلك والثالث وقوعه منه وم في قصة الخنعمية وجواز قبلة الصائم واليه
اشاب قوله ولقوله عليه السلام ارايت لو كان علي ابيك دين فقضيتك الحديث وهو
م ارايت لو مضت الحديث روي ان الخنعمية سألته وم عن الحج عن ابيها
فقلت يا رسول الله ان فريضة الحج ادر كنت اي شيئا لبيد الا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة فتجرتني ان اجمع عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان علي ابيك دين فقضيتك
اكان يقبل منك قالت نعم فقال وم دين الله احق ان يقبل فاعتبر فيه دين الله بد

بدين العباد وذلك بطريق الاجتهاد والقياس وروي ان عمر رضي الله عنه
 سأل عليه السلام عن قبلة الصائم فقال دم ارايت لو تمضمضت بماء ثم بحمته
 اكان يضرك اقال لا قال دم فهذا كذا فاعتبه القبلة وهي مقدمة الجماع بالمضمضة
 وهي مقدمة الشرب في عدم فساد الصوم وهو ايضا بطريق الراوي والقياس
لكن يحتمل في الحديثين ان يقال انه دم علمه بالوحي لكن بيته بطريق القياس
لما كان موافقا له اي لكونه موافقا للقياس ليكون اقرب الي فهم السامع والرابع انه
دم عالم بعلل النصوص وكان هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه
العلة وذلك بالاجتهاد واليه اشار بقوله ولانه دم اسبق الناس في العلم وانه
يعلم المتشابه والحمل في حال ان يخفى عليه معاني النص اي علله واذا اوضح له لزمه
العمل والخامس انه عليه السلام شاو راصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحرب وغيرها
ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخفيف الرأي اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل
برأيهم كان ذلك ايذا واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوي واذا
جاز له العمل برأيهم عند عدم النص برأيه اولى لانه اقوي واليه اشار بقوله
ولانه شاو راصحابه في سائر الحوادث حيث ث عند عدم النص فاخذ في اساري بدي
برأي النبي بكر رهنة حيث قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعلى الله ان يتوب عليهم
واخذ منهم فدية يتقوي بها اصحابك وكان هو الراي عنده دم فخير اصحابه فاخذوا الفداء
فمن قوله مع ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يتخذ في الارض تريدون عرض الدنيا
والتي تريد الاخرة والله عزير حكيم لولا كتاب من الله سبق لمستم فيما اخذتم عذاب
اليم اي لولا حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احد على الخطاء وكان هذا خطأ في
الاجتهاد لانه قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراة هم واقل لشوكتهم روي
انه دم قال لو نزل العذاب لما احتاج نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشار

بالاشخان وللأية تأويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك
كثير أي مثل ما أخذ من رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أصحابه كثير من ذلك ما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن
معاذ وسعد بن عباد رضي الله عنهما فقالا انك لا تدين وحي فسمعوا وطاعة وان
كان عنده اي فلا تعطيهما الا التيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قدس منكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتهم فذاك ثم قال للتذكير جاءوا
للصالح اذهبوا فلا تعطيهما الا التيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء
والباطل لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطل وهو القياس يحتمل الخطأ ابتداء ولا بقاء
ولما ذكر في هذا الفصل انه مما مور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار بين مدة الانتظار بقوله ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت
في الحادثة يعمل بالرأي والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه
من الحكم وحيالا نطقا عن الهوى **فصل** في شرايع من قبلها هي تار من
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهذا هم اقتدوا وقوله تع فقام مصداقا
ما بين يديه وعند البعض لا اي لا تار من القول به لكل جعلنا منكم شرعة ومنها ما
ولان الاصل في الشرايع الماضية اي شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا بدليل
اي الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعاه اليه كلوط
لا بهراهم وهرون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين كما كان في المكان اي كما كان
الاصل فيها الخصوص من مكان كنعان في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الاصل
والامكنة ولا هم وما ذكرنا اي وما تمسكوا به من قوله تع فبهذا هم اقتدوا وقوله تع

تبع مصدقهما بين يديه فذلك في اصول الدين دون فروعهم وكلاهما في فروعهم لا
في اصولهم وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورد ثنا الكتاب
الاية والارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنا عليه
السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول
المتقدم بعث الرسول المتأخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان
حيا ولعل هذا مخصوص بنبي عليه السلام لاختصاصه بالرسالت العامة وما
ذكر واغبر يختص بالاصول بل في الجميع من الاصول والفروع دفع لما اوردده الفريق
الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع على ان النسخ ليس تغييرا بل
هو بيان لمدة الحكم جواب عما ورد على الدفع من ان بعض احكامهم مما لحقه
النسخ فلا يقتضي به ويكون مغيرا له لا مصدقا له ومحصل الجواب ان النسخ ليس
تغييرا بل بيان للمدة فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لزما
الاتباع على انه شريعة لنا عليه السلام والمذهب عندنا هذا اي تلزمنا على
انها شريعة لنا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتصديق شرطنا ان يقص الله تعالى
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاء فسلكوا مسلكا
ولا يجب اجماعا فيما ثبت فيه الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم
اتفاقهم ولا اختلافهم ومحل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على المجتهد
غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه
لما لم يرفعه اي قوله الي النبي صلى الله عليه وسلم ولم يخبر عنه لا يحمل على السماء وفي الاجتهاد هم
وسائر المجتهدين سواء لا اطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا الاعتبار
لا يقتضي فيه بعدم مخالفة الصحابي ولان اجتهاد كل مجتهد غير النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل الخطاء
بقاء عند اهل السنة بخلاف ما عند عامة الاشعرية وكثير من المعتزلة وغيرهم

من وافقهم في هذا المسئلة من اهل السنة كالباقلاني والعزالي والمزني فان الاجتهاد
لا يحتمل الخطأ عندهم اصلا لا ابتداء ولا بقاء وعند ابي سعيد البردعي يجب
اي مطلقا سواء علم فيه الاتفاق او الاختلاف ولم يعلم شيء منها لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهديتم واقتدوا بالذين من بعدي وتمام الحديث
ابي بكر وعمر وفي تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علمائهم ولان اكثر اقوالهم مشهور
من حفت الرسالة وان اجتهدوا فرائهم اصوب اي اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي دم وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك اي لا يجب فيما يدرك بالقياس لان القول بالبراي
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب ثم اجاب عن الاحتجاج بقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم اي بقوله والاقتداء في البعض اي في بعض المواضع بما
ذكرنا اي بان نقلهم وناخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا هو السلك
مسلكهم في الاجتهاد اقتداء ارضا ولا اختصاص للاقتداء بالتقليد والاختلاف بقولهم
فقط بل كل من التقليد والسلوك اقتداء وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشخصين
الشخصين يجب الاقتداء والمراد من اقتداء الشخصين متابعتي ما في التيرة والسياسة
لا في المذهب والالكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا
جواب جواب عن الاحتجاج بقوله دم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الثاني
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه يشابههم اياه دخل في
كثير خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول
شهادة الولد لو اكد و ابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذيح الولد وكان مذ

مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذهي الدية فرجع الي فتوي مسروق وهي ان يجب
دبح شاة فوجب شاة بعد ما كان يوجب مائة من الابل هذا اي ما ذكره المصنف الي هنا
رواية النوادر وهي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفي ظاهر الرواية وهي رواية ايضا
عنه لا تقلد اذ هم رجال ونحن رجال يعني نجتهما كما يجتهدون فلا يكون قولهم
حجة لنا بخلاف قول الصحابي فانه يكون حجة لاحتمال السماع وزيادة الامة
في الراي ببركة صحبة النبي عليه السلام **باب** ويلحق بالكتاب السنة
البيان وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوهما من جهة جريانها
في الكتاب والسنة الا انه قد ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء باللفظ في ذلك
ثم البيان يطلق على ثلثة امور التبيين وما يحصل به التبيين كالل دليل وما يتعلق به
التبيين وهو العلم وبالنظر الي الاطلاق الاول قيل هو الايضاح والكشف عن المقصود
وبالنظر الي الثاني قيل هو الدليل الموصل بصحيح الظرفية الي اكتساب العلم وبالنظر الي
الثالث قيل هو العلم الذي يتبين به المعلوم والي الاول ذهب المصنف وقال وهو
اظهار المراد يعني اظهار المراد من كلام سابق او ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق
فيظرد التعريف حيث يخرج عنه بالقيد الاول النصوص الواردة لبيان الكلام الا
احكام ابتداء وينعكس حيث يدخل فيه بالقيد الثاني بيان التبديل فانه ليس
بأظهار الحكم المراد من الكلام السابق بل اظهار لانها مدته فيكون اظهار ما يتعلق
بالمراد من الكلام السابق ويدخل في التعريف بالقيد الثاني جد وحصر البيان في بيانه
الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر
فيه وجه ضبط وهو ما اشار اليه بقوله وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان
ضرورة وسيجيء تفصيله في فصله ان شاء الله تعالى والاول ما ان يكون بياناً لمعنى
الكلام او اللزم له كالملة الثانية بيان تبديل والاول ما ان يكون بلا تغيير او مع

الثاني بيان تغير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول ان كان معنى
الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا كما مشترك والمحمل الثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد
فاذا جاز بيان التفسير والتقرير للكتاب بخبر الواحد فجواز له السنة بالطريق الاولى والحاصل
انهما يجوزان وان كان المبيتي قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة دون التغير
اي لا يجوز بيان التغير للمقطعي بخبر الواحد اصل لانه دون اذ خبر الواحد قطعي فلا يثبت
القطعي فضلا عن كونه فوقه حتى يجوز تغييره فان تغير الشيء لا يكون الا بما يسهل عليه
او بما فوقه فلا يجوز التخصيص اي تخصيص العام بخبر الواحد عندنا اصلا على ما سلف
وهذا على ما اشير اليه بناء على ان العام قطعي فيما تناوله ولا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق واما جواز عندنا ما يجوز تكليف المحال فلا اعتداد
به وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
اي بينا وبين الشافعي خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانه لا يجوز
عندهم تاخير بيان ما يحتاج الي البيان عن وقت الخطاب ايضا وانفهم الكرخي في غير
المحل فمدحه ان ما افتقر اليه البيان ان كان بمحلا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا
فلا ثم استدل المصنف على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله لقوله مع ثم
ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتب قرآنه وتكرره فيه حتى يترسخ
في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه ووجه هذا الاستدلال
ان كلمة ثم للتراخي باجماع اهل اللغة ووعد البيان به ايد على جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جدا وبيان التغير ان كان منتقلا فيأتي حكمه و
ان كان بغيره فانه لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنه يعني لا
يصح عند الجمهور الا موصولا وهم اشترطوا الاتصال مطلقا سواء كان لفظا او حكما و

٢٢١
وهو ان لا يعد في العرف انفصالا وان وقع الانقطاع بتنفس وسعال ونحوهما
عند ابن عباس يصح متراحيا واستدل علي مذهب الجمهور بقوله لقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه الحديث وفيه روايتان احديهما من حلف علي يمين ورأي غيرها
خير منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالنبي هو خير واخر يهما فليات بلدي هو خير ثم يكفر
عن يمينه ومالهما واحد وهو ايجاب التكفير معينا وجه الاستدلال انه لو صح التراخي
في بيان التغير لما اوجب النبي دم التكفير معينا بل قال فليستش او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين فيحتمل ان يجوز ان يقول متراحيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
ولما استشعر ان يقال بيان التغير على تقدير الاتصال متمثل على اثبات شيء ونفيه
في زمان واحد الا لما كان تغييرا اجاب عنه بقوله وطريقه انه لما جاء في كتاب الله
تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا يعقبه مغير توقف
على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة
ان مجموع الشرط والجزاء مثلا كلام واحد موجب للحكم على تقدير الشرط وسألت عن ثبوت
ونفيه على تقدير عدمه حق لو ثبت ثبت بدليله وهو المجموع ولو انفي انفي بناء
على عدم دليل الثبوت واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراحيا ام لا
فعند الشافعي رحمه الله يصح متراحيا وعندنا لا اي لا يصح بل يكون اي المتراحي
نسخا لا تخصيصا وليس الخلاف بيننا وبينه في جواز قصر العام على بعض المتناول بكلام
المستقل متراحي تخصيص حتى ما يتناول بكلام متراحي عنه وانما الخلاف في انه اي قصر العام
على بعض المتناول بكلام المستقل متراحي تخصيص حتى يصير العام ظنيا في الباقي او نسخ
حتى يبقى على ما كان عليه من القطعية بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل له فقة
البقرة اي استدلال الشافعي على جواز التراخي في التخصيص بالمستقل بقوله تعالى ان الله

يا مكرم ان تدبحوا بقرة وجه الاستدلال انهم امر وايدبح بقرة معينة مع ان لفظ البقرة
مطلق متناول للفراء وغيرها ورد بيانه متراخيا اي بين متراخيا ان المراد بالدبح بقرة
معينة لا مطلقة وانما قلنا انهم امر وايدبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تدبح البقرة
مفراء فاقع عايد الي البقرة اما مور يدبحها وللقطع بانهم لم يكونوا ثانيا بامر متجدد وبان
الامتثال انما حصل بدبح معينة وقوله تعالى واهلك اي واستدل عليه ايضا بقوله
تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكر او انثى وادخل فيها نساءك واولادك وقوله تعالى اي واستدل
عليه ايضا بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم روي انه صلعم بالاتي
هذه الآية على المشركين قال له الربيعي قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا
عزير او النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال صلى الله عليه وسلم
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين سبقتم لهم منكم الحسنى
اولئك عنها مبعدون خصت اي الايتان تخصيصا متراخيا يعني خصت اي به من
قوله واهلك بقوله ليس من اهلك وخصت عزير وعيسى والملائكة من قوله
انكم وما تعبدون بقوله ان الذين سبقتم لهم منكم الحسنى اولئك عنها مبعدون
وهذا التخصيص انما كان متراخيا فهو يدل لا محالة على جواز التخصيص بالمستقل
متراخيا جدا قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاءوا
ثم نسخ هذا اي الجواب منع ذلك اي كونهم مأمورين بدبح بقرة معينة بل هم كانوا
مأمورين بدبح بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو
رئيس المفتين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله تعالى وقد دل قوله في وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل انما هو
عن التعيين كان تعينا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق والامر بالمعيتي والاهل لم يكن مثنا

مننا ولا لالابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا لأنه كافر والكافر ليس من أهل
الرسول سلمنا تناوله أي سلمنا كون أهل مننا ولا لالابن وكونه من أهل
لكن استثنى بقوله الآ من سبق أي لكن أخرج الابن من الأهل بالاستثناء وهو
قوله الآ من سبق عليه القول لا بالتخصيص المترأخي وهو قوله أنه ليس من أهلك
أي من الأهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول سبق الوعيد من الله
تعالى بهلاك الكفار وأعلم أن التحقيق هنا أن الأهل إما أن يراد به الأهل قرابة
أو الأهل إيماناً فإن أريد بالأهل الأهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
فخرج الولد بالاستثناء لا بالتخصيص المترأخي وقوله ليس من أهلك أي من أهل
الذي لم يسبق عليه القول أي وقوله أنه ليس من أهلك وهو التخصيص المترأخي
على ما قيل معناه على ما استرنا إليه اتفاقاً أن الابن ليس من الأهل الذي لم يسبق عليه
القول بل من الأهل الذي سبق عليه القول وإن أريد بالأهل إيماناً حتى لا يشمل
الابن لأنه كافر فالاستثناء وهو الآ من سبق عليه القول على تقدير عدم الشمول
منقطع وقوله أنه ليس من أهلك لا يكون تخصيصاً لعدم شمول الأهل الابن
الكافر وقوله وما تعبدون لم تنال عيسى عليه السلام وعزيراً والملائكة لأن
ما غير العقلاء وما استشعر أن يقال لو كان ما غير العقلاء لما ورد الزبيري هذا
السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن خطبته إجابة
عنه بقوله وإنما أوردته تعنتاً أي إنكاراً بالمجاز والتغليب فإن أكثر ما يعبدون من
المعبودات الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة فقال إن الذين
سبقوا لدفع هذا الاحتمال وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما أجهدك بلفظ قومك
أما علمت أن ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله نعم إن الذين سبقوا لدفع هذا الاحتمال
أي احتمال المجاز لا التخصيص العام وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح مترأخياً اتفاقاً

وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعند بيان تفسير ما عرف ان العام عند دليل فيه
شبهة فيحمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسير فيصح من اخصا لبيان
المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجب يعني ان المخلاف بيننا و
بين الشافعي في جواز التخصيص من اخصا وعدمه علي ما قال اصحابنا مبني على ان
التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عندك ثم رد ذلك بما ذكره في قوله قول
لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عند
فعلي هذا كلاهما يكونان تفسير عندك لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله
والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا
يعني لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلاهما بيان
تفسير وانما الفرق بينهما في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه ولقائل ان يقول
المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل و
غيره من الخصائص فان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق بالحكم الابدع اخرج
وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **فصل**
في الاستثناء مشتق من الشيء نقول ثبت عنان فرسي اذا منعته عن المضى في المياد
الذي هو متوجه اليه والاستثناء وصيغة كلاهما حقيقة في المتصل ويجاز في المنقطع علي
ما قدمنا في حاشية التلويح وقيل صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ويجاز في المنقطع
واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما يعرف اهل النحو وابن حاجب ذهب الى الثاني فلذا
قسم الاستثناء الى قسمين ثم عرف كل منهما علي حدة والمص ذهب الى الاول فلذا لم
يقسمه اليهما ولم يجعل المنقطع قسما منه بل سماه استثناء بطريق المجاز واورده في عقيب
الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالآوا

٢٢٢
واخوانها فقله بعض ما تناوله احتراز عن الاستثناء المستغرق وفي حكمه متعلق بصله
بالدخول والضمير عائد الى صدر الكلام وقوله بالاولاخوانها متعلق بالمنع احتراز
عن ساير التخصيصات كالشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل قالوا هو اي الاستثناء بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لو
لا شمل الكل هذا تحقيق لكونه تغييرا يعني ان موجب الكلام هو شمول الحكم
لجميع على تقدير عدم الاستثناء فبالنظر اليه يكون تغييرا لان موجب عدم شمول
الحكم للجميع على تقدير وجوده فيكون تغييرا ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه
يبين ان المراد هو البعض هذا تحقيق لكونه بيانا يعني انه بيان بالنظر اليه انه اظهر ان
المتكلم اراد البعض بخلاف التسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واعلم انه قد سبق
الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا
ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفى لها صريحا فاضطرنا الى بيان كيفية عمل الاستثناء
على وجه لا يرد ذلك واختلفوا في بيان كيفية عمله وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول
ان العشرة محاذ عن السبعة والا ثلاثة قرينة وهو مذهب الشافعية الثاني ان المراد
بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى
بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء
سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة وهو مذهب
القاضي ابي بكر والى الاول اشار بقوله ففي قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلوا اما
ان اطلق العشرة على السبعة فيزيد قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو اي قوله الا
ثلاثة كما قال اي لقوله ليس له على ثلاثة فيكون كالتخصيص بالمستقل في بيان
ان الحكم المذكور في الصام واراد على البعض والحكم في البعض الاخر على خلافه

ولا فرق بينهما أي بين الاستثناء والتخصيص بالمتفعل لا بالاستقلال لعدمه وعلي
مذهبنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا
لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص فإنه يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر اتفاقا
والجواب عن هذا المذهب أن السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو
ظاهر ولا يجازي لأن العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله فلو انفرد
الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب إلا السبعة فقط بناء على هذا المذهب لزم إثبات
ما ليس من محتملات اللفظ وهو باطل بخلاف العام فإن المشتركين إذا حصص منه نوع
كاليهود مثلا كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل فيكون دليل الاستثناء بخلاف
دليل التخصيص بالمتفعل جدا إلى الثاني أشار بقوله أو أطلق العشرة على عشرة
أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد الإقرار ولا طعن بذهب
أحد أو قبله عطف على بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة قبل
الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة وإلى الثالث أشار بقوله أو أطلق
عشرة إلا ثلاثة على السبعة أي أطلق المجموع الحاصل من المستثنى منه والمستثنى
والله الاستثناء على الباقي وهو السبعة فكان المجموع عبارة عنه ولا حكم الأعلى فكانه
قال على سبعة فحصل ثلاثة مذهب على ما ذكرنا أنفا وبين المذهب الثاني ومذهب الثالث
مشاركة من وجه ومعارضة من وجه وإلى الأول أشار بقوله فعلى هذين أي على المذهبين
الأخيرين وهما الثاني والثالث يكون أي الاستثناء تكلما بالباقي بعد الشئ أي الاستثناء
يعني أنهما يشتركان في كون الاستثناء تكلما بالباقي أما كونه تكلما بالباقي بعد الشئ على
المذهب الثاني فلا لأنه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فيكون
التكلم في حق الحكم بالسبعة فقط وأما على الثالث فلا أن مجموع عشرة إلا ثلاثة موضوع
للسبعة فيكون التكلم بالسبعة أيضا وإلى الثاني أشار بقوله الأعلى المذهب الأخير أي

٢٢٢
اي الثالث يكون اي الاستثناء فيما اذا كان المستثنى منه عددًا كقوله له على عشرة الآ
ثلثة كالخصيص بالعلم كانه قال له على سبعة اي يكون الاستثناء ههنا في دلالة
على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر بمنزلة التخصيص بالعلم في نفي الحكم عما
عده ففي غير العددي اي يكون الاستثناء فيما اذا كان المستثنى منه غير العددي
كقوله جاءني القوم الا زيدا كالخصيص بالوصف كانه قال جاءني من القوم غير زيد
فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالخصيص بالوصف
في نفي عما عده فان قوله غير زيد صفة وعلى المذهب الثاني يكون الاستثناء
الذي في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من هذا اي من التخصيص
بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عدها لان ذكر المجموع او لا ثم اخراج البعض ثم
الاستناد الى الباقي يشار الي ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
ثم اشار بقوله وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اي الاستثناء اثباتا ونفيا
بالمنطوق الي ان الثاني والثالث يفارقان الاول في ان الاستثناء يكون اثباتا ونفيا
بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب الاول جمليتين احدهما مثبتة
والاخرى منقبة بطريق العبارة لا بطريق الإشارة ولا بطريق المفهوم وعلى المذهب
الثاني دلالة على الحكم في المستثنى تكون بطريق الإشارة وعلى المذهب الثالث عند
البعض دلالة عليه بطريق المفهوم حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شايع كالخصيص يعني ان المذهب الاول هو القول بوجود
التكلم مع عدم حكمه اي اثر الثابت به في البعض بناء على مانع وهو شايع مستفيض
كالعام الذي خص منه البعض يمنع حكمه في القدر المخصوص فههنا اي في صورة الاستثناء
يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدرة المستثنى لوجود
المعارض وهو الاستثناء فاما اعدام التكلم الموجود فلا يعني ان جعل المستثنى في حكم

المسكوت عنه كما هو غير المذهب الاول هو القول بعدم التكلم الموجود حقيقة وهو
غير معقول بل هو انكار للحقايق فلا تحقق له جدا واجماعهم على انه من النفي اثبات
وبالعكس عطف على قوله ان وجود التكلم مع وهو حجة ثالثة على المذهب الاول يعني
ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا مخرج
في ان الاستثناء يدل على ان الحكم المستثنى مخالف لحكم الصدى فيكون معارضا له لا في
حكم المسكوت عنه وايضا لو كان ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا وهذا حجة ثالثة
على المذهب الاول يعني انهم اجمعوا ايضا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي
اقرار بوجود الباري تعالى ووجدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته
حكما مخالفا لحكم الصدى لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل ينفي الألوهية عما سواه
والتوحيد لا يتم الا باثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عما سواه هذا تقرير الجمع
على وفق ما ذكره القوم احتجا جابها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وهو
المذهب الاول فتكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الآخرين
فتعين الاول فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في
اشتريت الحارية الا النصف والتسلسل هذا دليل او رده ابن الحاجب على نفي المذهب
الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عند يعني لو كان المراد من العشرة عشرة
كما هو المذهب الاول يلزم في قوله اشتريت الحارية الا النصف استثناء النصف
من النصف على تقدير ان يراد بالنصف المستثنى نصف الحارية والتسلسل على تقدير
ان يراد به نصف ما هو المراد بالحارية فالمراد بالحارية فقد علم ان المراد بالحارية كان
هو النصف ثم اذا كان النصف المستثنى نصف النصف المراد بالحارية فقد علم ان المراد ما
بالحارية لم يكن نصف بل ربعا فيلزم ان يكون المستثنى نصف الربع فتسلسل لان استثناء
النصف من الحارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد

ان يراد بها الرابع واخراج النصف من الرابع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية
 وبطلان اللازم ههنا مطلقا يدل على بطلان المذهب الاول جدا قلنا في جواب ما
 اورده ابن الحاجب هو اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو
 البعض فان اللفظ متناول لكل ثم الاستثناء من المتناول لا في المراد فيكون استثناء البعض من الكل
 اي مما يتناول اللفظ وهو الجارية بكما لها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
 ما يتناول صدر الكلام في حكمه في لا يلزم شيء مما ذكر وحاصل هذا الجواب منع الملازمة المذكورة
 ثم شرع في الجواب عن حجج المذهب الاول وما يقال والجواب اي في الحجة الاولى ان العشرة لفظ خاص
 بالعدد المعين لا عام كالسلمين ولا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
 فان هذا انما هو في العام لا في غيره يعني ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
 بالاستثناء هو البعض مما لا يصح في بعض صور الاستثناء وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه
 لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا الجواب ضعيفا
 بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
 اعضائه قال ولو صح اي ارادة البعض مجازا فالاصل عدمه اي عدم المجاز اذ لا يصار اليه الا بدليل
 وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والجواب عن الحجة الثانية هو قوله وهو ان
 اي قول اهل العربية هو اي الاستثناء في الاثبات نفى وبالعكس مجاز لا حقيقة المراد انه لم يحكم عليه
 اي على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وطريق هذا المجاز اطلاق الاحصاء و
 الملزوم وهو الحكم على المستثنى بنقيض حكم الصدر على الاعم واللازم هو عدم الحكم عليه بحكم الصدر
 وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للصحة المحكم بخلاف حكم الصدر واعم منه لانه كلما تحقق بنقيض
 حكم الصدر انتفى حكم الصدر في غير عكس كما في قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم
 الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور وفعبروا
 عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر في غير غير اللازم بالملزوم فقالوا هو في النفي اثبات وبالعكس

ثم أورد بقوله وقوله لأصلوه الأبطر هو كقوله لأصلوه لا بغير طهور ولو كان
نفيًا وإثباتًا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور وعموم النكرة الموصوفة
ولأن الاشتناء متعلق بكل فرد دليلين على أن الاستثناء في مثل لأصلوه الأبطر
لا يجوز أن يكون إثباتًا وأن كان من النفي الأول أنه لو كان إثباتًا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى
كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لأن بعض الصلوة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلوة
إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك والثاني أن قوله لأصلوه سلب كلي بمعنى
لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموصوع في قوة الإيجاب الكلي العدول
المحمول فيكون المعنى من أفراد الصلوة غير جائز إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن
يتعلق الاستثناء بكل صلوة إذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور
ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلوة حيث أنها تعلق الاستثناء ببعض وهو
أي جواز البعض الآخر بلا طهور باطل وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي إثبات
لزم تعلق إثبات الجواز المنفي عن الصلوة بكل فرد من أفراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من
أفراد الصلوة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لأن بعض الصلوة الملتصقة بالطهور
باطلة على ما ذكرنا فأنهم أورد الدليل تفرد به على هذا المذهب بقوله وقوله تعالى وما كان
لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ هو كقوله وما كان له أن يقتل عبدًا إلا أنه كان له أن يقتل
خطأ يعني لو كان الاستثناء من النفي إثباتًا لكان له أن يقتل خطأ وهو باطل لأنه يوجب
إذن الشرع به وإذن الشرع بالقتل الخطأ لا يجوز ولا جهة المحرمة ثابتة فيه بناء على
أن ترك التروى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحًا لم يوجب الكفارة وإجاب
عن الحجة الثالثة هو قوله وأما كلمة التوحيد فلا بد من معظم الكفار كانوا مشركين وفي
عقولهم أي في اعتقادهم وجود الإله ثابت وكانوا غير منكرين لوجوده فسيق أي الكلام

الكلام وهو لا اله الا الله لنفي الغير ثم يلزم منه اي من نفى الغير وجوده
 تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني لانه لما ذكر الاله ثم اخرج
 الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
 الصدى والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير لان وجود
 الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده ضرورة ثم شرع في تقدير
 ما حاول ابن الحاجب وغيره من رد المذهب الثالث وتحقيقه الجواب عنه
 فقال وما قيل عليه اي على المذهب الثالث انه لم يعهد في العربية اي في
 لغة العرب بركب من ثلثة وركب اعرب في وسطه يعني ان هذا المذهب الثالث
 خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد بركب من ثلثة الفاظ اي المستثنى منه
 واذا الاستثناء والمستثنى مثلا بل يعهد بركب من لفظين كعبيك ولا مركب اعرب جزؤه
 الاول وهو غير مضاف ضعيف خبر ويستأذنه قوله وما قيل اذ ليس المراد من كون
 المجموع المركب من المستثنى منه والى الاستثناء والمستثنى موضوعا للبعة مثلا انه
 مركب موضوع لها وضعا جزئيا مثل عبيك اي مثل وضعه حتى يتجه ما قيل فانه
 لم يعهد في لغة العربية بوضع مركب من ثلثة وضعا جزئيا اي شخيا بل المراد منه
 ان معناه اي معنى المجموع المركب من عشرة الا ثلثة مطابق لمعنى البعة مثلا فيكون
 هنا اي في ذلك المركب وضع للتي اي يكون موضوعا بلوضع الكلي والمركب من ثلثة معهود
 وضعه وضعا كلياً في لغة العرب مثل شات قرناها وبرق نحره ونحو ذلك وهو كثير جداً
 فلا يتجه ما قيل قطعاً وايضاً عطف على قوله ضعيف اي وما قيل على المذهب الثالث
 كما هو ضعيف لما ذكر هو منقوض بنحو اي عبد الله فان مثله علمها مركب من ثلثة
 الفاظ مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني اي عبد الله ورايت ابا عبد الله
 ومررت بابي عبد الله وهذا المذهب اي المذهب الثالث هو المذهب المشهور من علمائنا

يعني انهم يقولون ان العشرة الاثنتي عشرة موضوعة للبيعة وضعا كلياً مثلاً وان
المستثنى منه اذا كان عددياً يكون الاستثناء كال تخصيص بالعلم واذا كان غير
عددي يكون كال تخصيص بالوصف وان الحكم في المستثنى يثبت ضرورة لا منطوقاً
ولا مفهوماً وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشيخ الائمة
السرخسي رحمه الله ما لو افى الاستثناء الغير العددي الى الثاني اي الى المذهب
الثاني يعني انهم يقولون اذا كان المستثنى منه غير عددي لا يكون الاستثناء كال تخصيص
بالوصف بل كعدمه ولا يثبت الحكم في المستثنى بطريق الضرورة بل بطريق الاشارة
وهذا اي كون مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني انما هو بحكم العرف
بمعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصديق بطريق
الاشارة دون العبارة والضرورة وقد فهم هذا اي مذهبهم في الاستثناء الغير
العددي الى المذهب الثاني بحكم العرف من قولهم اي من قول هو كذا البعض في
كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة اي بطريق الاشارة لا انه اي الاستثناء
الغير العددي على المذهب الثالث كال تخصيص بالوصف على ما بينه آنفاً وصار
قوله لا اله الا الله كقوله لا اله غير الله فلا دلالة له عند ارباب هذا المذهب
على وجوده معاً بطريق الاشارة كما لا دلالة له عندهم عليه بطريق العبارة وهم
اي اصحاب المذهب الثاني او المائلون في الاستثناء الغير العددي اليه لا يقولون
اي بتشبيه الاستثناء بال تخصيص بالعلم اذا كان المستثنى منه عددياً وبال تخصيص
بالوصف اذا كان غير عددي بل شبهوا الاستثناء مطلقاً بالغاية في كون حكم ما
بعدها مخالفاً للحكم ما قبلها فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني
بحكم العرف بمعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف
للصديق بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصلح على المذهب الثاني دون الا

الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا لاجابة ولا
 اشارة بل ضرورة كما سبق تقريره انفا وهذا اي القول بان الاستثناء الغير
العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة مناسب اي موافق للاجماع
 الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاء في الآ
 زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم
 غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات حكم للمستثنى ونفيه
 عما سواه وهو معنى القصر واليه اشار بقوله ما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه والثاني اجماع اهل اللغة على انه
اخراج للمستثنى من حكم المستثنى منه واليه اشار بقوله وما قال اهل اللغة
انه اخراج والثالث اجماعهم على انه قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الا
الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما واليه اشار
بقوله وتكلم بالباقي والرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
اي ضمنا واشارة لا قصد وعبارة واليه اشار بقوله ومن النفي اثبات وبالعكس
فيكون اي الاستثناء اخراجا من الافراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفي واثباتا
بالاشارة ودون العبارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير عطف على قوله ما لو اي
ذهبوا في الاستثناء العددي الى المذهب الثالث حتى قالوا في ان كان لي المائة فكذا
ولم يملك الا خمسين لا يحسن لانه كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود
المائة ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ فكانه قال ليس له على
سبعة **مسألة** شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصفة قصد لا ما يثبت
بها ضمنا اي ان يكون المستثنى بحيث يدخل في المستثنى منه قصد وحقيقة على
تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه اي الاستثناء تصرف في اللفظ اي

بیان تقریر ہذا نظر المختصو باعتبار معنایا الحقيقة حد افعل ہذا ای علی الوجه
الثانی لصح ای استثناء موصولا و مفصولا و لو قال غیر جائز الانکار ای لو
و کلاً بالخصوص و الاستثناء الانکار بقوله غیر جائز الانکار مثلاً فایضا ہو
استثناء الانکار علی الخلاف هو الاصح بناء علی الدلیل الاول لمحمد و هو ان
لفظ المختصو مجاز عن الجواب شامل للافعال و الانکار فمجوز استثناء ایما کان
و لا یلزم تعطیل اللفظ لانه قصد محذور استثنائی بعض افراد معناه المجزی
و دخول الانکار فیہ من حیث ان معناه الحقيقة کل من حیث ان منہ فرد
معناه المجزی نظر الی عموم المجاز ان کانہ ضمناً و تبعاً للانکار لانه لما
صار مجازاً عن مطلق الجواب دخل کل منہما فیہ کالاصالہ و اما عند یوسف
فلا یصح استثناء الانکار لکن للدلیل الذکر فرعدم صحیح استثناء الانکار
اذ الانکار یشیت بالخصوص و کالہ بالانکار فیکون استثناء الانکار منہ بالخصوص
بمنزلة استثناء الشری من نفسہ مسئلۃ الاستثناء متصل ان کان المبتدئ بعض
المتشکن منہ و منقطع ان لم یک بعضہ الثانی مجاز ای الاستثناء فرمتصل
حقیقہ و منقطع و قد اورد صحابنا قوله نعم الا الذین تابوا و اوردوا الاستثناء
ف قوله نعم و اولئک ہم الفاسقون الا الذین من امثله الاستثناء منقطع
و وجه ان الاستثناء متصل ہو اخرج للمبتدئ من حکم المبتدئ من معنی
فرد استثناء و هو المنع عن الدخول و الاستثناء المنقطع ہو ان یدکر

ای ص

شئی بعد الا و اخواتها غیر مخرج بالمعنی المذكور اما باینکه بگوید اخلافه و الصدرا و یکن
و اخلافیه لکن لم یقصد اخراجه من حکم بل قصد اثبات حکم اخره و هتای
الاستثنا و فیه الایه لیس كذلك ای اخراجه بالاستثنای حکم استثنای منبسط
المذكور لان حکم الصدرا من قذوف فهو سابق و هتای لا یخرج ای الاستثنای
و هو النائب من هذا حکم ای من حکم الفیق لانه قاذف و هو سابق الا انه لا یقبل
فاسقا بعد التوبه فهدای اولایقی فاسقا حکم اخر غیر حکم الاستثنای من و اعتبار
قصد اثبات هذا حکم الاخره بکونه استثنایه منقطعاً و انظر مهران هذا الاستثنای
متصل ای اولئک الذین یرمون محکوم علیهم بالفیق الا التائبین منهم فانهم
غیر محکوم علیهم بالفیق لان التائب من الذنب لکن لا الذنب له و الفیق هو
المعصیه و الخروج عن معصیه استلزم فلا یدخل التائب فی حکم الفیق جدای
هو خارج منه و یكون استثنایه متصلاً قطعاً پسند الاستثنای المستغرق
باطل بالاتفاق و اصحابنا قیدوه بلفظ او بما یسایو به ای مشایخنا و اولو
انما یكون الاستثنای المستغرق و هو الاستثنای بطلان باطلا و اکان بلفظ ای
او بلفظ یسایو به لفظ محو عبید احرار الا عبید را و الا محاکمی لکن ان استثنای
بلفظ یكون خفی من مفهوم لکن فی الوجود یسایو به یصح عبید احرار
الا هولاء و لا عبید له سواهم و الحاصل ان بطلان ذلك الاستثنای صحیح
هذا الاستثنای بناء علی ان الاستثنای علی امر تصرف فی اللفظ لا فی حکم فانما

٢٢٩
يُطْلَى اذ لم يتوهم وراى الاستثناء من سى كى اللفظ عبارة عنه واشفاء هذا
التوهم انما هو فذلك لا فربما هذا الصبح هذا وسيطل ذلك مسنداً والعقب
الاستثناء المحل المعطوف اى اذا ورد الاستثناء عقيب المحل معطوف
بعضها على بعض بالواو كاية القذف اى كالاستثناء فى اية القذف يعنى
قوله نعم والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا من بعد واصلحوا الآية فلا خلاف فى عوده الى الطل والى الاخرة خاصة انما الخلف
فى الظهور فالظاهر انه ينصرف الى الطل عند الشافعي لو وعندنا الظاهر انه
ينصرف الى الاقرب اى الجملة الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء
متصلة به منقطع عما سبقها من المحل نظر الى الحكمها وان اتصلت به ^{منقطع}
باعتبار ضمير او اسم اشارة والى هذا الوجه اشار بقوله لقرب الصلة به ^{نقطة}
عما ينهوا ^{الثالثة} انما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه
لا بد له من معبر وضرورة ين دفع بتوقف جملة واحدة فلا تجاوز الى الاكثر والى
هذا الوجه اشار بقوله ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيقدر بقدر
الحاجة ولما كان هذا منطته ان يقال الواو للعطف والتشديد فيقدر شرط
المحل والاستثناء فالظاهر انه ينصرف الى الطل لا الى الاقرب فقط اما بيقوله
عما انه لا شركة فى عطف المحل فى الحكم فربما الاستثناء او يعنى ان هذا العطف

عطف الحمل الثامنة لم يتقدم وهو لمجرد لقراءة في المنظم وهو لا يوجب القرآن
والشركة في الحكم وكيف يفيد القرآن والشركة في الاستثناء أولى من عدم إيجابه
التشكيك في الحكم لأن الاستثناء تغيير للكلام لا حكم له ثم تنزل بعد اثبات المطلوب
بالوجهين إلى صورة جزمية وقع فيه النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المثبتة
على حمل ثالث هي فاجلدوا ولا تقبلوا أولئك هم الفاسقون فقالوا وطع قوله
إلى الكل في الحمد المختلفة كآية القذف في غاية البعد لأن قوله فاجلدوا ولا
تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم أولئك هم الفاسقون جملة
مبتدأ بلفظ الأخبار والمراوغة هذا رد على الشافعي في صرف الاستثناء
إلى الكل بناء على بعده في الحمل المختلفة نوعا واسما وطحا كما في آية القذف فإنه
جعل قوله وأولئك هم الفاسقون عطفاً على قوله ولا تقبلوا وقطع قوله
ولا تقبلوا عنه قوله فاجلدوا بهم لأنه لم يجعل رد الشهادة من تمام الجحد فيدل على
قطعه عنهم جعل الاستثناء مضموناً إلى قوله فاجلدوا لأن عدم قبول الشهادة
والهتق بسقطان التوبة عنده دون الجحد وهذا دليل على صرف الاستثناء إليهما
جداً وهو بعيد لاختلافهما من جهة النوع لأن الأول انشاء والثاني أخبار
نحو جعلنا الأولين خيراً لاتفاقهما في الانشائية والتفويض إلى الأيدي فيكون
قوله ولا تقبلوا من تمام الجحد يعطف على قوله فاجلدوا ويشتركه في الجزائية
وجعلنا قوله وأولئك مبتدأ لافعالاً خبراً لأنه أخبار والاستثناء مضمون

اليه المراد منه هذا الاستثناء الا انه لما عني يستبعد منه ضرورة القذف سببا
لوجوب العقوبة التي تندرج بالاشبهات مع ان القذف خبر يحمل البصيرة والكذب
يعني انهم القاصون العاصون يستند به العقد من غير فائدة حين عجزوا عن
اقامة اربعة شهداء فلما استحقوا العقوبة وما قسم بيان التغيير الشرطي وقد
مر في ذكره فصل مفهوم المخالفة اما لونه نعيه افلا لا تغيير الصيغة عنه ان
يصير القاعا وثبت موجبها واما لونه بيان افلا ان الكلام كان يحمل عدم الاجابة
في الحال بناء على جواز التكلم بالعدة مع تراحم الحكم ليس الخيار فبالشرط ظهر ان
هذا المحتمل مراد والفرق بينه اي بين الشرط وبين الاستثناء بعد اشتراكهما في كونهما
من قبيل بيان التغيير لظهور قوله بعث منك هذا العبد بالف لا نصف العبد
انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعث
نصف العبد بالف ولو قال بعث منك هذا العبد بالف على ان النصف يقع
اي البيع على النصف بمسماته فكانه اي النصف الكائن شرطا يدخل في البيع لفا
تقديم الثمن ثم يخرج ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعث منك هذا العبد
بالف على ان النصف بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة
على تستعمل في الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لانه اي هذا البيع با
لتحقيق ليس بغير الشرط بل هو بيع شيء مستعين اي احد النصفين من
نصف العبد والحاصل انه شرط من جهة فاقا وتوزيع الثمن وليس بشرط حقيقة

فلم يفسد البيع في بيان التبديل وهو النسخ والنسخ هو
أي النسخ واللغة الأثرية ولهفل يقال نسخ الشئ من النسخ أي أزالته ونسخت أي
نقلتها من موضع إلى موضع وفي الشرع هو أن يرد دليل شرع من غير دليل
شرع مقتضيا خلاف حكم أي حكم الدليل الشرع المقدم في تخصيص لانه لا يكون
مترافيا وخرج ورود الدليل الشرع مقتضيا خلاف حكم العقل من الإباحة الصلاة
ولما دنف مخالفتهما المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة
وذكر الدليل لشميل الكتاب البنية قولاً وفعلًا وغير ذلك خرج ما يوجب بطلان التثنية
والأدب عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة لأن المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صنف الدليل بمعنى المصدر فبني
للفاعل وهو النسخية ثم شرع في بيان كونه النسخ بيان تبديل فقال ولما كان
المشارع عالمًا بأن الحكم الأول موقت إلى وقت كذا كان الدليل التام في
محض المدة الحكم فحقه ولما كان الحكم الأول مطلقا أي أفهم منه التام في
كان لبقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالتام يكون تبديلا بالنسبة
إلى علمنا كالقتل بيان للاجل فحقه لأن مقتول ميت باجله وفي حقنا
تبديل بقاء الحيوة مدة على تقدير عدم القتل والحاصل أن النسخ بيان
للمدة بالنظر إلى علم المدعى وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء
ما كان الأصل بقاءه عندنا وهو جارية أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود

٢٢١
 وهم فرقة الخلفاء متفقون في فروع مختلفة وفي هذا الاحتمال اشار بقوله ^{وعند بعضهم باطل ص}
 وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا يعني ابا مسلم الاصفهاني
 وهذا اي الكار البسني لا يتصور من مسلم بمعنى ان الشرائع الماضية لم ترتفع
 محمد صلى الله عليه وسلم هي باقية كما كانت لانه لا ينافي الاسلام بل بمعنى ان
 الشريعة لم تقدم موقفة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة وورود الثانية
 لا يكون نسخا او لا تبديل فالموقف بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على
 البقاء حتى يرتفع حكمه يرفع لورفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت
 هذا غير مسلم فان النسخ الوارد في نسخ المزايد على صلوة الخمس خبر الواحد فان
 كان الكاره هذا المعنى فلا ينافي اسلامه اما النقل ففالتورية متمسكوا
 بالاسباب وامت السماوات والارض وادعوا نقل متواترا ويدعون ^{النقل}
 عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشرعيه يعني ان القائلين ببطلان
 نسخ شريعة موسى عليه السلام نقل متمسكوا بكتابتهم وقول نبيهم وادعوا
 في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فيمنع نقلوا انه فالتورية متمسكوا بالعبادة
 فرسبت القيم بامر بامامت السموات ولا قائل بالفصل بين
 السبت وغيره واما قول النبي صلى الله عليه وسلم نقلوا عن موسى عليه السلام
 ان هذه شريعة مؤيدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء في عبارة
 المصنف قال وادعوا ما يدعون اشارة الى الجواب هو منع التواتر والثبوت

بكتابهم لما وقع فيه من التحريف حيث يعرفون الكلام عن موضعه واختلاف
النسخ وتناقض الأحكام حيث كانت النسخ التوراتية ثلثة نسخ فرد القبطية
ونسخة فرد السامرية ونسخة فرد النصارى وما في كل منها من الأحكام يخالف
ما في الآخر وكيف لا يمنع التواتر ولم يبق فرقة نصرانية يهودية ويكون
أخبارهم تواترا وخبرنا يدرى موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي
ليعارض دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو صح ذلك لاشتهر
معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأما
العقل فلأنه يوجب الشيء مأمورا ومنها عنه فيكون حجة ما وقيحا ولا
ولأنه يوجب البدار والجمل بالعواقب يعني أن مأمورا به ومنها عنه فيلزم
حجته وقبح لذاته فرزان والجد وهو ممتنع الثاني أن النسخ لا يجوز أن يكون
بدو مصلي لا امتناع العبد على الحكيم نعم بل يكون لحكمة خفية أولا فظهرت
ثانيا وهذا رجوع على المصلي الأول بالاطلاع على الثانية فيلزم البدار
الظهور بعد الخفاء والجمل بالعواقب كلاهما محال على سبيل المثال أن حل
الآخوات فرثية آدم عليه السلام وصل الجزء أي حواله لم تذكره أحد ثم نسخ
فرثية شرقية هذا استدلال على بثوث النسخ بآية من حجة على اليهود وغيرهم
وهو النسخ بعض الأحكام الثابتة فرث من آدم عليه السلام ولأن الأمر
للجواب للبقاء وإنما هو أي لبقاء بالآية صواب فلا يقع التعارض بين

الدليلين بان يكون الشئ موزا به ومنهيا عنه فحال واحدة بل الدليل الثاني ان
 المدة الحاصل الاول الذي لم يكن معلوما للتا هذا جواب عن الدليل الاول للقائلين
 بطلان النسخ عقلا عما ذكره القوم لكن في هذا الجواب نظر وايد الشار بقوله
 وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
 لانه يلزم ان لا يكون نص في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في الاوقات نزوله
 اما بعده اي بعد وقت نزوله فلا اي فلا يكون حجة لان الاستصحاب يكون حجة بعده و
 القول بانحصار حجة النص في زمن حياة النبي صلى الله عليه وسلم على وقت النزول ^{بطل}
 لانه في زمنه وفيما بعده ولتقييد بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لان احتمال النسخ يقع
 بعد زمنه وبقية الشرائع التي قبض النبي صلى الله عليه وسلم عليها قطعت مؤيدة والجواب
 عن هذا عن نه النظر والاشكال اما بالنزاع الاجتهاد بمثل الاستصحاب اي في كل صورة
 علم انه لم يتغير معنى اما بان نلزم ان مثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب علم انه لم
 يتغير معنى والعلم بانه لم يتغير حاصل من عدم بيان نزول لمغيره اذ لو نزل لبينه النبي صلى الله عليه وسلم
 علما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب بطل الاستصحاب الذي علم انه غير فانه لا يكون
 حجة ومرادهم بان الاستصحاب ليس حجة هذا لا غير والعلم انه غير حاصل من بيان النبي صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم نزول لمغيره لانه نزل وبين فعله علم انه غير فمثل هذا الاستصحاب لا يكون حجة جدا واما
 بالنص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول النسخ ولا نقول ان البقاء
 بالاستصحاب بهذا اي بان النص لا على الشرعية الى زمان نزول النسخ لاني

زمان نزوله لان لانه انتهى فيه نيدفع التعارض المذكور وهو كوالشعر موزون
ومنهيا عنه فزنا واحدا لان النص الاول يدل على شرعية موحدة موقفا الى زمان
نزول النسخ فاذا النسخ لم يبق موجب الاول انتهى عند نزوله في هذا اي في النسخ
حكم بالثبوت وهو كالا حياء ثم الامانة ثم اشارة الى بطلان دليلهم الاول بقوله ايضا
يكنى حية الشعر وفيه زمانين بحيث لا الزمان والاحوال والاشياء على ما هو
فربس الحجة والقبح واما محله اي محل النسخ حكم شرعي لم يلحقه تأييد ولا نقيض
ولما اراد تعيين محل النسخ قسم الحكم اولا فقال فاعلم ان الحكم اما ان لا يحمل للنسخ
كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها كاحكام
الحجية والاخبار عن الامور الماضية والحاضرة الواقعة في الحال او متقدمة
مما يؤدي النسخ الى كذب جهل فمثل الاحكام تخرج عن محل النسخ واما ان يحمل
كالاحكام الشرعية ثم هذا اي بذل قسم المحتمل للنسخ اما ان يلحقه تأييد نصا
كقوله نعم وجاءوا الذين اتبعوك وقوله النبي صلى الله عليه وسلم الجهاد من
اليوم القيامة والمراد بالتأييد وهم الحكم ما وامت دار السلف ولهم
كان التقييد بقوله الى يوم القيامة فمثل قوله نعم الله تعالى وجاءوا الذين
اتبعون فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وقوله النبي صلى الله عليه وسلم
الجهاد ما من الى يوم القيامة تأييدا لا توقيفا ودلالة اي اوان لحقة
تأييد دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها

مؤبدة بدلالة انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين او توقيت عطف على قوله
 تأييد لقوله اما ان الحق تأييد فان البسج قبل تمام الوقت بداء فخرج مثل هذه
 الاحكام الشرعية من محل البسج ايضا او يكون الحكم مطلقا عنهما اي على التام
 والتوقيت فالذي يخبر في البسج على ما ذكرنا انفاذا فقط اي نه القسم
 الذي لا يحق تأييد ولا توقيت بل لا يكون مطلقا عنهما لا غير واما شرطه
 فالتمكن من الاعتقاد كافيا الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعترلة لا يصح
 لان المقصود من الفعل فصيل حصوله يكون بداء اي وعند المعترلة لا بد من
 التمكن من الفعل كما لا بد من التمكن من الاعتقاد وبكاف او المقصود من الفعل
 فصيل التمكن منه يكون بداء وهو محال على الله تعالى ولنا انه صلى الله عليه وسلم
 امر ببدء المراجعة بخمس صلوة ثم لشيخ الرايد على الخمس مع عدم التمكن من
 العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد فرقة صلى الله عليه وسلم ان لم يوجد فرق
 ائمة وكما فرغ على الطال مدعى مخالف شرع والبطال دليله فقال وذلك اي كون
 التمكن من الاعتقاد كافيا من غير حاجة الى التمكن من الفعل لانه يمكن ان يكون المقصود
 التكليف لا اומר والنواهي الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا
 اي فرضه يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان
 يكون ربه مقصودا كما في المشابه وهو اي الاعتقاد لا يحمل السقوط لانه
 ركن بحد لا العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم

وغيره اذ في ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من النسب قبل التمكن من الفعل
عند البعض قيل انه ليس هذا القبيل بل اصل للقطع فانه مكنه من الذبح وانما
لم يقع لما نهى عن الخارج انما الخراف فانه نسبه اولاد عند البعض نسبه
وعند البعض ليس بنسبه والحق انه ليس بنسبه فان الاستحلال لا يكون بنسبه
يعني انه ليس بنسبه اذ لا رفع هنا بيان لانتهاء ولا بيان لانتهاء وانما
هو استحلال وجعل ذبح الشاة بدلا عنه ذبح الولد اذ القداء اسم لما يقوم مقام
الشيء في قول ما يتوجب اليه من الملوحة ولو كان ذبح الولد مفعلا لم يحج الى قيام
مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يحق ترك المأمور به حتى يلزم
الاسم والاصل ان الاستحلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ان كان مجزا لنسبه فلا
يكون ذبح الشاة بنسبه بل هو استحلاف وانما امر بذبح الولد ابتداء على القولين
فان قيل الامر بالقداء اي بذبح الشاة حرم الاصل اي ذبحه فيكون اي يحرم
ذبح الولد بعد وجوبه بنسبه لان تحريم الشيء بعد وجوبه بنسبه لا يحل له ان يشك
في يمينه ان ذبحه بنسبه على من يقول انه ليس بنسبه قلنا لما قام الغيرة مقام عاد
الحرمه الاصلية يعني انا لا نعلم ان يكون هذا التحريم بنسبه وانما يلزم لو كان
حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فالتبا
لوجوبه عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها بنسبه للوجوب واما النسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس

على ما يأتي لان شرط التعداد الى فرع لا يضي فيه ولا الاجماع لانه ان كان في
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم يكون من باب ائمة لانه متفرد ببيان الشرائع و
كان بعد فلا نسخ اي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت مؤيدة
بالقطع الوحد لا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة ولا يتجاوزها
الاحكام الغير المنصوصة فيكون اي النسخ اربعة قسم نسخ الكتاب بنسخ
ائمه بابائهم اذ الكتاب بابائهم او العكس وقال الشافعي بغيره والآخرين
لقوله تعالى تحريمها او مثلها وابنه دونها اي دون الكتاب هذا دليل
على فساد نسخ الكتاب بابائهم وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله وقوله
صلى الله عليه وسلم اذ روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتابي الحديث
اوله بكثر الاحاديث من بعد فاذا روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتابي
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فرفوه ولانه ان نسخ الكتاب بابائهم يقول
الطاعون لئن لم يرع ان كلام ربه وان نسخ ائمة بالكتاب بقوله الطاعون
كذب ربه فلا يصدق فحجب باب نسخ كل من الكتاب ائمة بالآخر فالتعاون
بينهم بان يكون كل منهما مؤيد لا خالي للاخر اعني قول الطاعون حتى بعض
اصحابنا مما جاز نسخ الكتاب بابائهم فانه بنسخ قوله تعالى الوصية للوالدين
والاقرابين يعني نسخ اية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترحموا الوصية للوالدين والاقرابين بالمعروف بقوله

صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وبعضهم اى و اخرج بعضهم جواز نسخ الكتاب
بالبينة بان قوله نعم واللذان ياتين الفاحشة اى من نسائكم فاستشهدوا
عليهم من اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او
يجعل الله من سبيلنا نسخ بقوله النبى صلى الله عليه وسلم التيب بالتيب حله
مائة ورحم بالحيرة لكنه هذا فاسداى ما ذكر من الاجماع لبعض الصحابة
لان الوصية للوارث اى اية الوصية للوارث ليست بآية الموارث اذ قالوا
فوضها اى الوصية الينا لم تولى بنفسه اى حق كل منهم والى هذا اى الى الوصية
التي فوضها الينا قد تولاها بنفسه لعلم بجهلنا وعجزنا عن معرفة مقاديرها
بقوله يوصيكم الله فصار بيان لوارث كانه الوصية وقال النبى صلى الله عليه وسلم
ان الله نعم اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث والفقهاء مشربان ارتفاع وصية
الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زادة فاعلمت فكلما ان هذا الفقهاء
بان ثبوت الاكرام انما هو بسبب ثبوت الزيادة فكل ذلك ذلك الفقهاء مشربان
ارتفاع الوصية انما هو بسبب شرعية الميراث وهذا دليل على فساد احتجاج
ولان عمر بن الخطاب قال ان ارحم كان مما تبلى فكتاب الله نعم يعنى ان حكم قوله نعم
فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله نسخ واشيخه اذ اذينا فارجموهما كما
منه الله لا بقوله النبى صلى الله عليه وسلم التيب بالتيب فهذا شرع التلاوة واول
الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا

متلو اکتوبا فامصاحف لکنه نجعلہ قسم الکتاب الاینتہ ولذا قال عمر رضی اللہ عنہ
 لو اننی خشی ان یقال زاد عمر القرآن لم یسأل الحقیق شیئاً وشیئاً به یصحف وینا
 دلیل عاف والاصحاح الثانی ولما بین فساد الاحتجاجین المذكورین علی حوازی
 نسخ کل من الکتاب الاینتہ بالآخر اراد ان ینکر الحق الصبیح علیہ فقال والحق تصحیح علی
 هذا المطلوب انہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین کان بکبکب یصلی ای یؤتی فی الصلوة الی الکعبة
 وبعد ما قدم المذینة کالصلی الی البیت المقدس سبعة عشر افا الاول ای توجه
 الی الکعبة حین کان بکبکب لیدر انہ کان بالکتاب الاینتہ لکن کان بالکتاب نسخ
 بالاینتہ لان توجه الی بیت مقدس بعد ما قدم المذینة لبس الکتاب بل بالاینتہ
 والیہ اشار بقوله والناذ ان توجه الی بیت مقدس کان الی البیت بالکتاب ثم
 بنسخ بالکتاب هو قوله نعم قول وجهک شرط المبیح الحرام فهذا يدل علی النسخ
 بالکتاب یقیناً وبالعبس کاوالدیل علوی یقیناً حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا
 وهو قوله وقالت عائشہ ما قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ حتی یأجج ثم تعلم
 من النساء ما یشاء فیکون الاینتہ ناسی لقوله نعم لا یحل لک النساء من بعد لانه
 بعث منبیا فی زلیمان مدة الحکم الکتاب یوحى غیر متلو ای الاینتہ ویکوزان
 یبدل لعم یوحى متلو ای بالکتاب مدة طاعت یوحى غیر متلو ولما ذکر الحق
 صحیح علی حوازی نسخ کل من الکتاب الاینتہ بالآخر شرع فی الجواب عن الزیلة السامی
 عافیا وده فقال قوله بت بالخیر ای فیما رجع الی مصالح العباد دون منظر الخیر

ای بحجۃ ۲

في النظم وان لم يتحقق بائنه لكنه عدم تحققها فيها لا يوجب عدم تحقق الخيرة فيما يرجع
الى امصال العباد فيها بل يجوز تحققها فيها عند عدم تحققها فيها يجوز فيها نسخ
الكتاب بائنه لكونها خيرا منه فيما يرجع الى امصال العباد وان لم تكن خيرا منه في النظم
وان سلم هذا اي كون المراد الخيرة في النظم لا الخيرة فيما يرجع الى امصال العباد لكنها اما
حكم النظم فان الحكم المتعلق بنظمك الاعجاز وجواز الصلوة ونحوهما على ما سبقت
بائنه عند نسخ الحكم المتعلق بمعناه كما كانت وبما هي الكتاب بائنه مثلاً
في اثبات الحكم المتعلق بالمعنى وان كان الكتاب راجحاً على البائنه فاشنان الحكم
المتعلق بالنظم لكنه الرجحان منه وجه لا يوجب الرجحان من كل وجه حتى لا يصح
نسخ الكتاب بائنه بل يصح حديثاً لماثلة من وجه آخر قطعاً فان البائنه مثل
صحيح مطلقاً ولا نزاع فيه لا جدلاً وليس ذلك اي نسخ الكتاب من تلقاء
نفسه لقوله نعم ان هو الا وهو حجة حواه غرض قوله قل ما يكون الى ايدي من تلقاء
وقوله النبي صلى الله عليه وسلم فاعضوه على كتاب الله نعم اذا شغل تاريخه او لم يكن
في اي حيز حيث ينسخ به الكتاب ليل سباق الحديث وهو قوله النبي صلى الله عليه وسلم
يكثروا الحديث من بعد فانه يدل على ان المراد جبراً لا يقطع بصحة حديث لم يقل
فاذا سمعتم مني ل اذا روي لكم حديث عني وما ذكره الطعن في نسخ الكتاب
بالكتاب البائنه بائنه واراد كما هو في نسخ الكتاب البائنه وبالعكس ارد
فان من صدق بيقين ان الله من عند الله ومنه هو كذب طعن في الكل

٢٢٦
ولاعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من نسخ الكتاب بالسنه اعلا منزه الرسول
صلى الله عليه وتغظيم سنه ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيره منها نسخ الوصيه
بآيه الموارث ونسخ المسايده والمقابله ونظائر نسخ الكتاب بالسنه نسخ قوله
لا حول لك النبأ بحديث عاليه رضي الله عنه ونسخ السنه بالسنه اي نظيره قوله النبي
صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فرور بها الحديث وتامره
اذن لمحمد صلى الله عليه وسلم فزيارة قبره ونظائر نسخ السنه بالكتاب نسخ
توجه الى بيت مقدس بقوله نعم قول وجهه شطر المسجد الحرام سبله كحوان يكون
الناسخ اشق من المنسوخ عندنا اي عند الجمهور لانه فراتتدار الاسلام لان
عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والقديم صار الصوم جمعا اي كان الواجب
اولا احدهما لا على اتعيين لثبوت التحريم بينهما ثم نسخ بتعيين الصوم اي بآية
تعيينا وعند البعض وعده لا يصح اي ليس نسخ الا بالمثل والا خفف فلا يجوز ان
يكون الناسخ اشق من المنسوخ عنده بل لا بد وان يكون مثالا وخفف منه
لقوله نعم فارجع من هذا الآية تامره ومثلهما قلنا فحوال البعض لا اشق قد يكون
خيرا لان فيه حصل الثواب اي الاشق خيرا باعتبار الثواب لقوله صلى الله عليه
اجر بقدر نصيبك من لا ينسخ المتواتر بالاجاد وينسخ بالمشهور لانه اي
الينسخ من حيث انه بيان يجوز بالاجاد ومنه حيث انه تبديل لغير المتواتر فلا
يجوز نسخ المتواتر بالاجاد ولا تفاد التواتر فيها ويجوز اي نسخ المتواتر بالاجاد

متوسط بينهما أي بين المتواتر والاحاد وهو المشهور وأما المنسوخ فهو ما
الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل مخصوص بمنسوخ الكتاب المنسوخ في
أبنته لا يكون الأحكام والمراد بالحكم ههنا على ما سيذكر ما يتعلق بالمعنى خاصة
ملا يعبر وما يتعلق بالنظم قالوا وقد يرفعان أي كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل
شعر حتى يكون نسخا كذلك قد يرفعان بموت العلماء أو بالانقضاء للصحة
عليه السلام لك لا يكون نسخا لما عرفت أن الرفع فيه إنما يكون بدليل شعر ولا
الحكم لا يرفع بموت العلماء والاشهاد كان للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى يدل على ثبوت البيان في الحجة لا الاستنباط
منه الثبات وإن لم يكن كذلك عبارة وفوق ذلك مثل ما روي أن سورة
الآخر كانت تعد بسورة البقرة وأما بعد وفاته فلا نقول نعم أنا نحن
نزلنا الذكر وأما له لحافظون وأما الحكم فقط وأما تلاوته ومنه البعض
لأن النص بحكم النص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فما يسكتون في البيوت
نسخ حكمه وبقية تلاوته ونظيره أي مثله كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون
وكونها ونسخه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلث أيام متباعدات
مع بقاء حكمه وقيل ليس هو من باب النسخ أو لم ينسب كونها من كلام الله تعالى لعدم
يلو عما جد التواتر ولأن حكم النص على ستمين أحدهما متعلق بمغناه و
الآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الجنب والحائض والأول هو الحكم

الشرعية الثابتة والثاني هو الاحكام الشرعية الثابتة بالنظم غير ان للامر ان لا يذكر
الاجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو من منها يجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر
واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا ويجوز عطفه على قوله اما
الحكم فقط والتلاوة فقط فقد خالفوا ان الزيادة على النص نسخ او لا فلا نزاع
بين الجمهور ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سبابة
مثلا مثلا لا يكون نسخا وانما النزاع بينهم في زيادة غير المستقلة وذكر والهاثلثة
امثلة حيث قالوا اما انها زيادة جزئية كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرطا
اي اوزيادة شرط كالايان في الكفارة او يرفع اي اوزيادة يرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال في العلوقة زكوة بعد قوله في السبابة زكوة وهي اي الزيادة على النص
نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اي زيادة يرفع مفهوم المخالفة عن هذا الحكم
وهو كون الزيادة نسخا عند عينة اذ لا يقول بالمفهوم اي اذن كون الثالث
نسخا عند عينة لوجب ليقول المفهوم المخالفة وهو لا يقول بمفهوم المخالفة فلا
يكون نسخا فيجب اخصا به عن الحكم حتى لا يلزم ان يكون من النسخ ما ليس من النسخ عند الشرع
مطلقا اي لا يكون الزيادة نسخا اصلها سوار كانت مجردا او شرطا او يرفع المفهوم
وقد اختلف في الثالث يعني ان كانت زيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ الا فلا قيل
نسخ ان غيرت الاصل حتى يوجب كما هو قبل الزيادة بحسب العبادة يعني ان غيرت
الزيادة الذي هو لمزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا

في القاضى عند الجبار واوردا بن الحاجب للزيادة التي تغير المريد عليه حيث يصير
 وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول قوله زيادة ركعة في الفجر والثاني قوله وعشرين
 اى زيادة عشرين جلدا على ثمانين فوجد القدر مثلا والثالث قوله التحية في
 الثلثة اى في ثلثة بعد كان اى التحية في الاثنين اى بعد كون التحية فramer من كاشا
 واليمين اى كما زاد الشافعي له الشاهد واليمين فكان التحية في ثلثة امور رجلين
 ورجل وثمانين وشاهد ويمين بعد كونه فramer رجلين ورجل وثمانين وكما يقا
 صم او عتق ثم يقال صم او عتق او لم يفيكون التحية في ثلثة امور صوم وعتاق وطعام
 بعد كونه فramer من صوم وعتاق كالمثاليين الاخيرين في زيادة عشرين فوجد القدر
 والشاهد واليمين لا يتقيدان على هذا تفسير اى تفسير الذي اشتهر به يقول حتى لو اذ
 كما هو اهواه وهو التفسير المذكور في المحصول وغيره لتغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم وهو
 ان يكون الاصل اعني المريد عليه حيث لو اذ به لما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاحتياط
 ونحوه ان هذا التفسير لما يتقيد بالامثلة الاول وكونه لشيئا اذ لو فرضنا كون العجز ثلثة
 ركعات في صلي كعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة برعاتها بخلاف المثاليين الا
 فانه لا يتقيد بهما فلا يكون لشيئا اذ لو فرض على كائين جلدا لا يجب الزيادة عن
 مع غير اعادة الثمانين وكذا لو اذ باحد الامر من الاولين كان كافيا غير وجوب
 شيئا اخر عليه قيل ان هذا الطل شيئا واحدا الزيادة ركعة لا كالوضوء والطواف
 يعنى ان يحد الزيادة مع المريد عليه بحيث يرتفع لتعدد والانفصال بينهما

قوله لا فلا وختم الله لبعض اى صاحب المحصول وابن الحاجب قول ابو الحسين لا
شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اى الشئ المبدل حكما شرعيا يكون اى ذلك
التبدل بشئ والا نحو ان يكون الشئ المبدل عددا أصليا اى ان لم يكن الشئ المبدل
حكما شرعيا بل هو اصليا عدما كان وجوده فلا يعنى قال ابو الحسين ان الزيادة ان
رفعت حكما شرعيا فيسحق والا فلا والحاصل انهم يختلفون زيادة غير المتقبل جزاء
كان او شرطا او بارتفاع مفهوم المخالفة على ستة مذاهب وقد قررنا منها عليك
ضبطها وقول المص اولا وجب استثناء الثالث وقوله ثانيا لكن به الاخير من
الاستيعمان على هذا التفسير موازنة على ابن الحاجب لانه يلزم على الاول ان يكون
الشئ مالا يكون منه عندنا وعلى الثالث ان لا يكون منه وذلك فاسد لنا
اى الدليل لنا فى اثبات مذهبنا وهو كون زيادة الجزاء او شرط بشئ ان
الجزء اما بالتحخير فاثبتين او ثلثة بعدا كان الواجب واحدا او اثنين فترفع
اى هذه الزيادة حرمة الركن اى ركن هذه الواجب بايجاب شئ زائد فترفع اى
الزيادة اجراء الاصل زيادة الشرط فانها ترفع اى تلك الزيادة اجراء الاصل
والكل اى حرمة ركن الواجب الواحد وحرمة ركن الواجب جد الاثنين و
الاصل كل منها حكم شرعي متفاد من النص فيكون رفعه بشئ جدا وهو اى الدليل
لنا انهم لم يطلقوا جري على اطلاقه كما ذكرنا يعنى ان الاطلاق معنى المقصود حكم
معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد

الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبت حكم احدى ما وجب
 استفاء حكم الاخر فيكون نسخا قطعيا فالوافر منع قوله والكل حكم شرعي حرمة الترك التي
 يرفعها التحليل بطلب حكم شرعي لانها انما تثبت اي انما كانت ثابتة او لم يكن شرعا
 خلفا عنه اي عن ذلك الواجب اذا كان شيئا اخر خلفا لا يكون تركه حراما
 والاصل عدم اي الاصل والخلف عدمه فعلم ان حرمة ترك ذلك الواجب مستترة
 على عدم الخلف وعدم الخلف عدمه اصل وكل حكم مبني على عدم اصل لا يكون حكم شرعيا حرمة
 ترك ذلك الواجب لا يكون حكم شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فيكون رفع حرمة الترك
 بنسخ ممنوع جدا فلذا اي فلان حرمة الترك التي رفعها التحليل بطلب حكم شرعي
 وان رفعها ليس نسخا بطلب التحسين من غسل الرجل ومسح الخف نجر الواحد
 كذا بين الوضوء والتميم بالنبد ونصل للكتاب اوجب الغسل على العيين ووجب
 التيميم على العيين عند المار فغا هذا اي على تقدير ان ثبت نجر الواحد التحسين
 الغسل ومسح وبين التيميم والوضوء بالنبد لا يكون الشاهد واليمين بنسخا لقوله
 فان لم يكونا رجليين ان ثبت ايضا نجر الواحد التحسين من الرجل ومرتين وبنسخا
 وليمين ونصل للكتاب اوجب صلا ومرتين عند عدم رجليين فلو كانت حرمة
 الترك التي رفعها التحليل حكم شرعيا وكان رفع التحليل ما بالنسخا لما امكن ان ثبت نجر الواحد
 هذا التحسين الغسل ومسح وبين التيميم بالوضوء بالنبد من رجل ومرتين ولشاهد
 وليمين لانه يوجب نسخ الكتاب نجر الواحد وهو يجوز فثبت هذا التحسين نجر الواحد

بل يمكن

يدل على ان حرمة الترك ليست بحكم شرع ورفعا لبني جنس جدا وهو ممنوع قطعا و
 مبني على المنع على مذاهب الجسسين لقولنا في جواب هذا المنع حرمة الترك
 تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا بعدد الخلف يعني ان النص الكتاب
 يدل على حرمة الترك لكنه عند عدم الخلف لا مطلقا وعدم الخلف ليس على ما
 كون نص الكتاب على ما عند عدم الخلف لا يوجب كون عدم الخلف على ما
 حتى تحت المنع المذكور فاذا كان ثبوت حرمة الترك بنص الكتاب لا بعدد الخلف
 يكون حرمة الترك حكما شرعيا ورفعا لبني جنس جدا ولا تحت المنع صلا ولو كان التو
 على عدم الخلف موجبا للكون بالحكم غير شرعي كما توهم نرم اي لا يكون شئ من حكم
 شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه مبني على عدم الخلف ولما جعل
 الخلف في غير قبيل الاستحلال حيث سبوى من التحريم في كل واحد من وشاهد
 من التحريم في قبيل الاستحلال والبيع وبين البيع والوضوء باليند ابطه المص تقوله ولما
 التحريم في قبيل الاستحلال اول الواجب احدهما اي الواجب في تحريم احد الامرين والا
 لا على التعيين في التام الاصل لك الخلف كانه هو فلا يكون استحلالا اي الواجب في
 الاستحلال واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الواجب لا كما في قبيل مثلا الا ان الخلف
 جعل كانه غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فكذا لم يكن استحلالا لبني جنس بخلافه
 لبني جنس حرمة ترك الامر الواجب لا على التعيين وان كان اي وان كان الاستحلال
 لبني جنس ففراجه على التحريم واليند اي في الوضوء باليند ثبت بخبر مشهور وبخبر

الكتاب الخبر المشهور جائز عندنا وقوله نعم وصل وهراتان اي فالوجه هذا فيكون
 الشاهد ولهمين بن سنان اي قوله نعم وصل وهراتان خبر مبتداء محذوف اي فان لم يكن
 رجلا ان فالوجه يصل وهراتان فعلى هذا يكون الحكم الشاهد ولهمين بن سنان ذلك الوجه
 ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يراى التعريب على الجملتين
 والترتيب الاول على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف الفاتحة وتعديل الالة
 على الفرائض بسبيل خبر الواحد يرجع الى الطل اي لا يراى التعريب بقوله النبي صلى الله
 عليه وسلم البكر بالبكر حكمة وتعريب عام والنية بقوله النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
 بالنيات والترتيب بقوله النبي صلى الله عليه وسلم ابدوا بآداب الله وقوله النبي
 صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة من لم يرضح يرضح بطهور بمواضع فيسبيل وجه
 ثم يغسل يديه ثم مسح برأسه ثم يغسل رجليه لولا ان في غسل أعضاء الوضوء على ما هو
 مذموم بالكبار وانه النبي صلى الله عليه وسلم كان يوالي فروضه او بقوله النبي
 عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الاية والوضوء على الطواف بقوله
 النبي صلى الله عليه وسلم لا وضوء الا بطهور والطواف بالبيت صلاة الا ان
 اباح في الكلام وفرضية الفاتحة بقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل
 اركان الصلاة بقوله لا عراب في صلوته ثم فصل فانك لم تصل والايام
 اي لا يراى قيد الايمان على الرقبة وكفارة اليمين ليس على كفارة لقتل يديها
 انكم ردم الفاتحة وتعديل خبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها

لا يثبت

لا تثبت بخبر الواحد عندكم لانه دليل ظني انما ثبت به الوجه بان لفرض فان
 الفرض عندكم بدليل قطعي وحاصل هذا انكم زعمتم على الكتاب بخبر الواحد الفاضل
 وتعدل على سبيل الوجوب فان جاز هذه الزيادة فلم لا يجوز تلك الزيادة و
 ان لم تجز تلك الزيادة فلم يجوز هذه الزيادة والجواب ان الزيادة على سبيل الوجوب
 لا يرفع اجراء الاصل عند عدم الرايد فلا يكون نسخا ممتنع واما الزيادة على سبيل
 الفرضية بمعنى عدم اجراء الاصل عند عدم الرايد فترفع اجراء الاصل وهو حكم الكتاب
 فلو نسخنا فتمتنع ولذا جاز هذه الزيادة ولم تجز تلك الزيادة وبالمجمل ان الزيادة
 على وجه لا يلزم منه نسخ الكتاب جائزة وعلى وجه يلزم منه نسخ الكتاب غير جائزة
 فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو منطوق مثل
 قولهم ورثة ابواه فلامته الثلاث يدل على ان الباقي للاب لا يترك النصيب
 على نصيب بل بدلالة صد الكلام فصار كما لمنصوص واما كون الاب عصب
 فهو اعتبار عدم تقدير نصيب من النوع الثاني لان مرجع ما ذكر ان سكوت
 في موضع الحاجة فان نصيب لو كان مقدارا لما سكت عنه الشارع وكذا
 نصيب المضارب اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياسا واحسانا وكذا
 نصيب رب المال اذا بين تغير البقاء للمضارب احسانا للشركة فصد
 الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فالرجح وبيان
 نصيب احد الشريكين فالللمال الشركة هو الرجح بيان لنصيب الاخر فاذا قال

النصيب

على ان نصف الرخ فكان قال ذلك باقى فهو حكم المنطوق وانما قال استحسانا
لانه لا يتعين الباقى للمضار قبا اذا لم يتبين نصيبه لانه استحق بالشرط
وهو بيان نصيبه لم يوجد بخلاف ربح المال فانه يستحق بدو الشرط لان الرخ
نما ملكه فيكون له اذا فسد المضاربة حتى يكون كل الرخ للمالك والمضارب
عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم اى انه مرشع له ليعلم من الحادثة كالشك
والمجهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع على تغييره لغيره بغيره
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم في موضع منفعة المدينين
فروا عنه وروى ان عمر رضي الله عنه حكم في امرى جارية فابى تولد لها
استحققت بد الجارية على المسحوق وروى في الولد ولحقه وكان شاعرا وعليها
رضي الله عنه وشهد ذلك بين الصحابة ولم يردوا احد ولم يقض بد قيمته لمنافع
ولو كانت واجبة لما حل الا اعراض عنه بعد ما رفعت اليه المعضنة وطلب
القضاء بالمو عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانها للمجارة لئلا لها
لاجل حالها التي يوجب الجهاد وهي لرغبة الرجال وكان الا السبب في وضع
قوله السكوت في موضع الحاجة موضع قوله كسكوت صاحب الشرع وجعل سكو
صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلة فان الامر الذي
يعاينه الشارع او لم يكن حقا لا يحج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا
يسكت عن تغيير الباطل وكذا النكول على المدين جعل بيانها واقرا بنبوت الحق

عليه حال التام وهو امتناع عن اداليمين الاذمة عليه لقة
 عليه فذلك على الارشوت الحق اولوا بثبوت الحق عليه لا قدم
 على الاداليمين اللازمة اقامة للوجوب فعلا لضرورة عن نفسه الامتناع
 انما يجوز اذا كان اليمين كاذبة وانما تكون كاذبة اذا كان له محقق
 فوعاوه وكانت اليمين صادقة فلا يكون الامتناع جائزا جدا ويجعل لنكول
 اقرار بثبوت الحق قطعا والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع لغوركا
 اموا ليسكت حين بر عبده مسع ويشترى يكون في سكوت للموا فذلك
 الجمين انما للعتق تصرف بالبيع ويشترى دفعا لضرورة وليس رغبة الناس
 وكذا سكوت الشفيع جعل تسليمه والا فان امتنع لم يشترى يكون ضرا له
 وان لم يمتنع ولم يقر ثم نقض الشفيع صرايفه ضرا له دفع لضرورة
 لانه لا ضرر ولا ضرار الاسلام والرابع ما ثبت بضرورة الكلام بخوله
 على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وفيه حنطة يكون الاخر بيانا للاول
 وعند الشافعي لو المائة مجمل عليها كما في مائة وثوب مائة وشاة يعني
 عطف الدرهم على المائة بغير انها عند الشافعي كما في هذا المثال فان
 عطف الثوب على المائة ليس بغير انها فلا بد من بيانها هذا كما بهننا
 وليس على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه مثل على مائة ودرهم
 وهو ان حذف المعطوف عليه اي حذمتيره وتغيره فالعدد متعارف

للمنفعة اذ عطف عليه عدد مفسر انجوعت بمائة وعشرة دراهم ونظائر مماثل
 مائة وثلاثة اثنان حتى ان ذكره يستحق العربة وبعد تكرار ان يحمل اي صورة عطف
 العدد ايضا على ذلك اي على مفسر المعطوف عليه بقية المعطوف
 فيما هو مقدار اي فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة درهم
 او بالوزن مثل مائة وقفة حنطة لمساواة العدد بجل العبد والثوب اي بجل
 ما اذا كان المعطوف غير مقدرا بالعدد او لون مثل مائة وعبد او ثوب الا ان الثاني
 لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على العدد مع مانع اخر
 وهو ما اشار اليه بقوله على انها انما لا يثبتان في الذمة من ان يقدر المالك العبد
 او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبة الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب
 لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يتركب الا فيما صرح به كالمعطوف دون
 المعطوف عليه مع ان مائة عبد او ثوب لا يكثر كثره مائة درهم حتى يستحق تخفيف
 ويخفف العبد والثوب للتخفيف ويخفف الدرهم للتخفيف والاصل انه
 اذا ذكر بعد المائة عدد مضاعف بمائة وثلاثة اثنان في الثاني بيانا للاول بالافاق
 بينا وبين الشافعي واذا ذكر بعد ما غير العدد فان كان شيئا مقدرا بالعدد كما
 الدرهم والدينار او بالوزن كالفقير كان الثاني بيانا للاول عندنا قياسا
 على العدد لمساواة له فكونها من المقدرات لا عند السمع فيكون المائة مائة
 عندنا مجده وهذا لانه على غير المقدر ومجده عليه كالمائة شيئا غير مقدرا كالعبد والثوب

بخلاف مائة درهم فان
 الدرهم يميز بعد ويخفف
 التخفيف

بخوله على مائه وثوب عبد المكينه الثاني بيان الاول باتفاق بيننا ومنه لما ذكرنا
 عدم المشابهة للعدو الركن الثالث في الاجتماع هو في اللغة الغرم والاتفاق
 يقال اجمع فلان على كذا غرم و اجمع لقوم على كذا اتفقوا وهو في الاصطلاح
 اتفاق المجتهدين من ائمة محمد صلى الله عليه وسلم فرعصر على حكم شرع والمراو بانفا
 الاشتراك في الاعتقاد والقول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا غيرة باتفاق
 العوايب عن قوله المجتهدين بلام الاستغراق حذر عن اتفاق بعض مجتهدي
 عصر وحذر بقوله من ائمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرايع لبيان
 وقوله فرعصر حال من مجتهدين معناه زمان قيل او كثر وخص الحكم بالشعر لانه لا فائدة
 للاجماع في الاحكام الدنيوية والدينية الغير شرعية والبحث هنا في امور المراد بها
 بحث المعنى الخفية قال والابحاث هنا في امور فائدة اعتبار صحيح قوله الاول فرقة
 وهو الاتفاق والغرمية فيه ان ثبت ذلك اي الاتفاق اما بالتكليم منهم او بعلمهم
 فيما يكون من العمل والرخصة فيه ان يتكلم البعض او يحمل به ويسكت الباقى بعد بلوغ
 ذلك اليهم معنى مدة التأمل ومثل هذا الاجتماع يسمى الاجتماع السكوت ولا يفرج حاضره
 وان كان من هو من الاول القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت
 اي الاتفاق او الاجتماع بالسكوت لان عمر رضي الله عنه وارضاه به رضي الله عنه
 فقال فضل عنده واشار بعض الصحابة بتأخير القسمة ومساك المال الى وقت الحاجة
 وعلى رضي الله عنه سبكت حتى سبكه فروى حديثا في قسمة الفضل اي فقال اري

فصل في اجماع

ان يقسم من المسلمين وروى في ذلك حديثا فعل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوت
دليل الموافقة حتى شافوه جوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم فترفقوا
الجنين وروى عن ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها بحس الرجال
وتخذ فانخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من حبيته اي ازلفت الجنين وسقطت
فشاور عمر رضي الله عنه الصبي به فزك فاشاروا بان لا غرم عليك وقالوا انك لم تؤذي
ومر يد لي فلا شيء وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأل قال اري عليك الفرة اي الدية
فلم يكن سكوتة سليمان ولا نه اي سكوت لبعض قد يكون لها به كما قيل لابن عباس
رضي الله عنهما حين اظفر الحمار فمسند القول بعد موت عمر رضي الله عنه ما متعك ان تخبر
عمر بقولك القول فقال دته واعلم ان القول ثابت على قوله عامة الصبي به رضي الله عنه
وغير ثابت على قوله ابن عباس رضي الله عنهما مثاله زوج وهم وخت لا واجب فعلموا
المسئلة في ستة وتقول الى ثمانية وعما قوله للزوج بنصف ثلثه وللام الثلث اثنان وللخت
الباقى واحدة وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فلما اشار العجائب بان
يقسم المال على سبعم فقبلوا منه لم ينكره احد وكان ابنه صبيبا فلما بلغ خائف وقال من
شارا به ان الذي احصا رطل عدو لم يجعل من المال نصفين وثلاثا فقبل بل لا
قلت ذلك عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيبا وكان عمر رجلا مهيبا فميت ولا يخفى
ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الى ان ينقض عمر رضي الله عنه على انه
كان يقدم يدعوه والشور مع الكبار من الصحابة وقد يكون للتأمل وغيره اي لان

حقيقته

سكوت لبعض كونه للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار كما عتقاد حقيقته كل مجتهد
او كونه للتأمل اكره منا او عظيم قد راوا او فرعلا او استقرار الخلاف ولنا اي الجمهور دليل على ثبوت
الاجماع بسكوت البعض وهو ان شرط التكليم وثبوت الاجماع متعسر غير معتاد ولمعتادا
يتولى الكبار الفتوى ليسل سيارهم ولما كان الحكم عنده مخالفا لسكوت حرام
والاجابة لا يهتمون بذلك اما سكوت علي رضي الله عنه فيكون حمله على ان افتوا به من
امساك المال الفاضل عند عمر رضي الله عنه وعدم عليه من مسئلة الاحتياط كان حسنا الا
ان يجبل او اذ الصدقة والنزاع الغرة صيانة عن القيل والقال ورعاية للحيثيات
والعدل كان ان وبعد تسليم اي بعد تسليم ان افتوه به لم يكن حينا وكان خطأ
السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى اي عن فوت الحق جازو ذلك الى اخر المجلد
للقضايا يعني ان عليا رضي الله عنه اما سكوت مراعيها شرط صيانة عن فوت الحق حيث
تكلموا اظهر الخلاف قبل نقضها المجيب ذلك جازي تعظيما للقضايا وحدث لذة غير صحيحة
لان الخلاف المناظرة بينهم فمبطله القول شهر من ان يحقر عمر وكان عمر الدين الحق
ان صح محمل على انه اعتذر من الكف عن المناظرة مع لا عن بيان مذنبه الوجب عليه بيان ذنبه
وما هو حق عنده لتلا يكون شيطانا اخر من لسكوت عن الحق والمناظرة غير واجبة
عليه واعتذر من الكف عنها وما شرطنا معنى مدة التأمل لم يرد شبهة التي ذكرت و
هو كونه لسكوت للتأمل واما احتمال كونه لامر اخر فقد اندفع يكون السكوت حراما
اذا كان مخالفا عنده ولمعتبر في الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف

انقرة ص

مسألة اذا اختلف الصحابة في قولين او اقاويل محصورة يكون اى ذلك ختلاف
 اجماعا على نفي قول ثالث او رابع برأيه واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
 لان المعنى الذي ذكره وجوب المسبب او اية وبعضهم خصوا ذلك كون الاختلاف المذكور اجماعا
 على نفي قول آخر بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجمل صلا لما لم يسم من الفصل والسبب
 مثال كون ذلك الاختلاف اجماعا على نفي قول آخر هو انهم اختلفوا في عدة مما لم يسم
 عنها زوجهما فعند البعض بوضع الحمل فلا كفافا بالاشارة قبل الوضع قول ثالث لم
 يقل به احد وختلفوا في الحد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض للمفاتيح
 فحمان الجد قول ثالث لم يقل به وختلفوا في الوفاة فعند ائمتنا الكيل والوزن مع الجنين
 وعند الشافعي الطعم مع الجنين وعند مالك الا وفار مع الجنين فاقول فان لعله غير ذلك قول آخر
 لم يقل به احد وختلفوا في الزوج مع الابوة والزوجة معها فعند البعض لا تثبت الكل
 في الميثلين وعند البعض تثبت الباقي بعد فرض احد الزوجين الميثلين فاقول بالفصل اي
 تثبت لكل واحد منهما وثالث الباقي في الاخرى قول الثالث لم يقل به احد وختلفوا في
 فسخ النكاح في العيوب الخفية وهي الجذام والبرص الجنون فاحد الزوجين والجب والعتة
 في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض حق
 الفسخ ثابت في كل منها والاول قول بشمول العدم والثاني بشمول الوجود بالفصل
 اي ثبوت الفسخ في بعض العيوب دون بعضها قول ثالث لم يقل به احد وختلفوا
 في الخارج من غير السيلين فعند البعض الوجوب غنسل المخرج فقط وعند البعض لا

فصار
 عند لان
 حتى لا يجاوز
 اكد يلحق فليس
 لا اعداد يكثر
 قول اخر

الاربعة فقط والقول بشمول الوجود او شمول العدم وهو القول بعدم لفصل قول
 ثالث لم يقل به وهذا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا بسبب طرقة وليس
 ناقض عندنا لشغل الخروج فالقول بعدم لفصل اى بشمول الوجود او شمول العدم
 قول ثالث لم يقل به احد والحق مهننا هو الفصل بين ان يكون القول الاخر باطلا وان
 لا يكون كذلك هو انه اذا كان قول الاخر مستلزما لابطال اجماع لقولين على حكم واحد
 حقيقة شعر فهو باطل والا فهو ساطل بل هو خارج والاول كما في المسئلة العدة وحيد
 مع الاخوة والثاني كما في سائر المسائل وهما تقييد وضابط مذكور في التوضيح
 فليطلب مهننا واما الثاني ففراجه من يتعقده لاجماع وهي اى الالهية لكل مجتهد
 ليس فيه فسق ولا بدعة فابل اجماع كل مجتهد كذلك فان الفسق يورث التهمة
 ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو هو اى صاحب
 الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو
 امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهور لها
 بالعصر ويسقط العدالة بالتعصب او لسيفه اى سقطت العدالة من صاحب
 البدعة بما يلزم من التعصب والسف لانه ان كان العقل عالما ليقع باعتقده
 ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو لتعصب لا كالتعصب هو عدم قبول الحق عند
 ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب ان لم يكن فاعقل كان سفيها او لسيفه
 وهطاب كحل على مخالفة العقل لقوله تعالى وكذا المجنون اى سقطت العدالة بالمجنون وهو

عدم المبالات اي ان لا بيان الا بان ما صنع وقد مجن بالصح محض مجونا و
مجانة بضم الميم فهو مجن فالمفتي الما جن هو الذي يعلم الناس الحليل واما عامة الناس
ففيها الاحتياج الى الراي اي فيما يكون سندا لاجماع قطعي فلا يفيد الاجماع
قطعي فلا يفيد الاجماع الا زيادة تأكيد كنقل لقولهم واحكام الشريعة مثل
الصوم والصلوة والحج والزكاة واخلون في الاجماع كالجمعة واليومين للرسول
منه وخولهم في هذا الاجماع انهم لو لم يوافقوا الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يفر
الى حديثنا على بقاء مخالفت واحد المرامنة انه يلزمهم الدخول في الاتفاق
على الحكم حتى لا يجوز لاحد من الخوص والغفلة العام عند فضلا عن الخالف فيكون
منه ضرورات الدين فلو خالف احد كفى وفيما احتجنا الى الراي اي فيما لا يكون
سندا لاجماع موجب للقطع بل يحصل لقطع بالاجماع لا غيره بهم معني انه لا
يلزم الدخول في الاتفاق لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة
بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من الاجماع بل ثابت في النوع الاول ايضا
والحاصل ان الاجماع على نوعين اجماعا يفيد قطعية الحكم وهو ما لا يكون سندا
موجباً للقطع بان يكون ظاهرا بل الاجماع يفيد لقطعية واجماع لا يفيد
قطعية الحكم وهو ما يكون سنده موجباً للقطع بان يكون قطعيًا والاجماع
انما يفيد زيادة تأكيد والاجماع انما يفيد زيادة تأكيد والاجماع الاول
لا ينعقد بالقي مخالف واحد ذلك الخالف والخالف الاخر والعصر الاخر لا يفر

٢٥
بالمخالفه واما الاجماع الثاني فليس كذلك فانه ينبغي مطلقا يسووا بيني مخالف
اولا وذلك المخالف والمخالف لاخر العصر الاخر لا يكفر بالمخالف وكذا لا يمكن
لاحد من الخواص والعوام المخالف اصل بل لا بد من موافقه مطلقا هذا هو
سبيل الحق وما ذاب الحق الا الضلال قطعا وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحيحة لانهم هم الاصول فرامور الدين وخير الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التأويل والتبديل وبعض خصوه بقرة النبي
صلى الله عليه وسلم لطهارتهم عن الرجز بالنقص وهو قوله نعم انما يريد الله ليجعل
عنكم الرجز اهل البيت والخطا احسن والبعض خصوه باهل المدينة لقوله
النبي صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيب تنفي خبثها والخطا حيث الا ان
الامور اى قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه اى الاجماع حجة
لاوجب الاختصاص شيء من هذا ولا نعم ان الخطا لا جهادى حرج من
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كات لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسبوا والاعظم وعندنا يشترط اى اتفاق الكل وليس الاكثر كات
لان حجة اجماع الامة فمابع احد من اهل اى من احد الاجماع لا يكون اى الاجماع
او اتفاق ما عدا الباقي اجماعا ورعا كان مختلفا بالصحة والمخالف واحد
في مقابلة الجمع الكثير ولو لم يشترط الاتفاق الكل بل كان الاكثر كافيا في
الاجماع لا نعقد الاجماع عند هذا الاختلاف اللازم باطل والملزوم مثله

هذا ما ذكره الكرخ وهو قول الشافعي أيضا وقال البيهقي في أصوله والأصح عندي
ما أشار إليه أبو بكر الرازي المتمدن الواحد إذا خالفت الجماعة فإن يسوغونه ذلك
الاجتهاد لا يثبت الاجتماع بدون قول بمنزلة خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
في زوج والوفين وزوج الوين إن للام ثلث جميع المال وإن لم يسوغوا له
الاجتهاد وانكروا عليه قوله فإنه ثبت حكم الاجتماع بدون قوله بمنزلة قول ابن
عباس في صل الفاضل في إموال الرافضين الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد
والاعظم عامة المسلمين منحه هوامة مطلقا والمراد بالامة المطلقة أهل السنة
والجماعة وهم الذين طلقهم طلق الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابة ومن أهل
البدع كالمعتزلة وسائر فرق الضلالة فإن المطلق ينصرف إلى المال والفاضل
منه الامة الذين يطيعون الرسول في جميع أقواله وأفعاله وهم أهل السنة والجماعة
وأما الشاذ ففرقة القراض والعصر وهو عبارة عن من موت جميع من إموال
الاجتهاد فوقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها ليس بشرط عندنا وعند
الشافعي بشرط أن يموت أي جميع من إموال الاجتهاد فوقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها ليس بشرط عندنا وعند الشافعي بشرط أن يموتوا
أي جميع من إموال الاجتهاد وعند نزول الحادثة على ذلك أي على ذلك الاجتماع
وقاعدة شرط القراض عنده ما أشار إليه بقوله لا يحال رجوع بعضهم
بجواز رجوع واحد من الفق قبل الانقراض لا دخول من ادرك عصرهم عن

٢٩٦
المجتهدين من اجماعهم يعني اذ ارجع واحد من المتفقيين عن قوله لا ينعقد الاجماع
برجوعه عن قوله فانه يعتبر رجوعه وقيل فائدة جواز رجوعه ودخول من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند الشراطين اى وجود الافتراض بدو
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم ينعقد الاجماع لكنه لا يبقى حجة بعد الرجوع على
ذكر وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه اذا تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم
رجوع لبعض حتى لو رجع لا يعتبر توهم رجوع لبعض حتى لو رجعوا لا يعتبر عندنا
مسئلة شرط لبعض كونه اى كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فجلوا
الخلاف المتقدم مانع من الاجماع المتأخر يعني اذا كان الخلاف المتقدم على طريق
ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه لا على طريق البحث عن المأخذ كما هو دور المناظرة
وعادة الجدل عامة اهل الحديث والشافعية اى اذا كان الخلاف المتقدم على
الطريق المذكور جعل عامة اهل الحديث والشافعية مانع من انعقاد الاجماع
المتأخر وقد صرح عنه محمد بن لا يكون مانعا ونقل عن اخيه حنيفة له ما يشع بالمنع
وانما جعلوه مانعا لان ذلك المخالف انما اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق ولا
في اصح هذه الاجماع اى الاجماع المتأخر تضليل بعض الصحابة والمختار عدم
اشتراط كون الاجماع المتأخر في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة لان المعبر اتفاق
اهل العصر وقد وجد في عقد الاجماع سواء كان في مسئلة المذكورة او غيرها و
اجاب عن ذلك بقوله ودليله اى ليس ذلك المخالف كان ليلا قبل الاجماع

يعتد به قبله لكثرة اى دليله لم يبق الا ان اى بعد الاجماع دليل يعتد به والعمل
لانه حديث دليل اقوى وهو الاجماع دليل يعتد به كما اذا نزل نص بعد العمل
بالقياس فلا يلزم بتفصيل الذى ذكر لانه ان اراد به التفصيل بالنظر الى الدليل
بان لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه لان كل واحد من الصحابة عند الاختلاف
اقام الدليل مقرونا بشرائطه ولم يكن احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل
فكيف يلزم بتفصيل بالنظر الى الدليل وهو ممنوع صراوا ان ارادوا بالتفصيل
بالنظر الى الحكم بان لا يكون ما هو الحق عند الله والشارع في جملة مع كون
الدليل مقرونا بشرائطه فلا يابس في تفصيل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم لان
ضلال احد منهم وعم خطاؤه عند الاختلاف بالنظر الى الحكم جائز وواقع فان
الحق عند الله تعالى واحد عندنا فيكون بالنسبة الى الواقع والى الواقع والى
علم الله تعالى باعتبار الحكم دون الدليل ضالا ومخطئا فتفصيل احد منهم بالنظر
الى الحكم ليس بممتنع وان كان تفصيل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنعا بناء على ان
الحق لا يعزونه لهم لكنه لا يلزم من امتناع تفصيل الكل عند الاتفاق امتناع
تفصيل البعض عند الاختلاف اذ ضلال الكل محال وضلال البعض واقع
فكما لا يلزم من وقوع ضلال البعض وقوع ضلال الكل فكذلك لا يلزم من
امتناع ضلال البعض امتناع ضلال البعض بل يجوز عند امتناع وقوعه كما يمتنع
عند وقوعه واما الرابع ففي حكمه وهو اى حكم الاجماع ان يثبت الحكم اى حكم شرعي

٤٤٧
يقينا اذ الحكم الديني لا يثبت يقينا بما فوقه من صريح قول الرسول وهو تحت
فمصالح الدنيا لقوله صلى الله عليه وسلم فرقة التليق انكم اعلم بأمور دينكم وربما
ترك رأيكم فرامور الحرب عبرا حقة لصحابة فليفت يثبت به يقينا وهو ليس
فوقه بل دونه حتى يكفر جاحده اى جاحد هذا الحكم الشرع المجمع عليه اى الثابت
بالاجماع يقينا بالاتفاق لان هذا الاجماع قطوع والحكم الثابت به مما علم كونه
من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس وان كان الاجماع ظاهريا فلا يكفر جاحده
اتفاقا وان لم يكن الحكم مما علم كونه من الدين بالضرورة فيفد خلاف فقيل يكفر
جاحده وقيل لا يكفر لقوله نعم ويتبع غير سبيل المؤمنين سيدل على اقامة
الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب ائنة منها قوله نعم ومن شاقق
الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين لولا تولى ونصه
منهم وسائر مصير افان قيل الوعيد يتعلق بالمجموع وهو المشاق والابا
لا بكل واحد منهما فلا يصح هذا الاستدلال قلنا الوعيد لم يتعلق بالمجموع كما
توهم حتى يراد بهذا السؤال بل بكل واحد من المشاق والاتباع والاى وان
لم يتعلق بكل واحد منهما لم يتعلق بالمجموع لم يكنه فرضه اى فى ضم الاتباع الى
المشاق فائدة لان المشاق وجد بالجوهر الوعيد المباح لا يضم الى الحرم
فالوعيد فلا شك ان ضم اليها فالوعيد يدل كونه حراما فاذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما يكون اشباح سبيلهم وجبا والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه

والحاصل ان وجه الاستدلال انما هو تعلق الوعيد بكل واحد من المشاق والاتباع
جداف يصح الاستدلال قطعا فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيلهم مطلقا كقرا وكذا
كان وغيرهما ولا يجوز اتباع كل شئ منه اصلا بناء على افادة لفظة غير عموم باضاعتها
الى جنس الاسم وهو سبيل المؤمنين والمراد بالسبيل على ما اشير اليه انما هو الاجماع
على العلم الشرعي مطلقا سواء كان ما اتى به الرسول او غيره لا الدليل الذي اتبعوه لان
اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس داخل في مشقة الرسول اذ لقياس
مستند الى انفس على تقدير ان يكون المراد بالسبيل الدليل الذي اتبعوه يلزم التكرار
لدخول اتباع غير الدليل في المشقة وعطف اتباع غير سبيلهم على المشقة مع عطف العام
على الخاص المراد بالمؤمنين المجتهدين الموجودون في عصر الجملة حمل سبيل على الفائدة
الحديثة وهو جملة على الاجماع او لمن جملة على التكرار وهو جملة على الدليل قوله نعم
كنتم خير امة الية والخيرة يوجب الحقيقة فيما جمعتوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا
فما دأب الحق الا الضلال ولا شك ان امة الضالين لا يكون خير امة على انه
نعم وفهم بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا جمعتوا على الامر بالشئ يكون
ذلك الشئ منكرا ثابتا بجماعتهم حجة وبنية عليه جدا ولا يجوز المخالفة قطعا وهو
ثابت مطلقا وقوله نعم وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسطا العادلة ومنه
قالا وسطهم اي ومن كون الوسطا العادلة قوله نعم او وسطهم اي اعد لهم ثبت
العدالة الحقيقة الحقيقة المنافية للكذب الميل الى جانب الباطل للامه وتلك

العدالة ليست ثابتة لكل واحد من الامة كما لا يخفى فتعين المجموع وبهذا الشاهد
 حقيقة هو الخبر ولفظ شهداء في قوله نعم لتكونوا شهداء على الناس مطلقا يتناول
 الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختار بهم الحكم
 الخبير للشهادة على الناس مطلقا ولا يقتضيان مخصصة في التوسيط بين الافراط و
 التفريط فان روى الفضائل الحكم وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الخيرة
 والعبادة والعفة وهي نتيجة القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاف والجمود والشجاعة
 وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والخبث ثم المتوسط في
 مجموع هذه الامور هو العدالة فلذا فسر الواسط بالعدالة وقوله النبي صلى الله عليه
 وآله لا يجمع ائمة على الضلالة وقوله اراه لمسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه في قوله
 والاول المشهورة والاستدلال على ان الاجماع حجة قطعية لكن عليها اعتراض قد
 ذكره المصنف في التوضيح وذكر بعده فيما نسخ له على قطعية الاجماع ستة اوجه اوله
 فليس بطلب ههنا ولا حاجة الى ذكر ما ههنا من الاجماع على مراتب اجماع الصحابة وهو ثبوت
 الائمة والخبر المتواتر كيف جاعده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة
 وهو بمنزلة الخبر المشهور بصلح جاعده ولا كيف جاعده ويجوز الزيادة به ثم اجماع
 فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماعهم مختلف فيه فلذا لا يصلح جاعده ومثله
 هذا الاجماع يجوز التبديل في عصره وفرضه كما اذا جمع القرن الثاني على
 حكم يرويه خلاف الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه

والاجماع الذي ثبت في راجع
 واحد منهم اجماع مختلف فيه
 البصر فلذا لا يصلح جاعده
 وفرضه يجوز التبديل في عصر
 وفرضه

بجواز ان ينتهي مدة الحكم الثالث بالاجماع فيونق الشاغل الاجماع للاجماع
على خلافه وتبديل الحكم الثالث بالاجماع بمثل جاز الحكم الثابت بالوحي فانه لا يجوز
تبديله بالحكم الثابت كما بالاجماع فالممتنع بعد النقطاع الوحي بوجوب النبي صلى الله عليه وسلم
انما هو تبديل الحكم الثابت بالوحي بالاجماع ولا يلزم امتناع امتناع تبديل الحكم
الثابت بالاجماع بمثل بل عند امتناعه يجوز صدق او اما ان لا يسفرت عند المناقش
جميعها في بحث واحد مشتركهما في سببه فان الاول سبب لثبوت الاجماع وثانيه
بسبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل واما بجواز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض اي الشيعة وداود الطائفة
ومحمد بن جرير الطبري لا بد من قطع لان الاجماع قطع فلا يثبت الا على قطع لان
لا يقيد القطع قلنا يكون الاجماع لغوا اي على تقدير ان يكون السند قطعيا
اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة على التقدير لغوا بمعنى انه لا يثبت كما ضرورة
ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطع ولا يوجب امر مقصود في شي من الصور او
التاكيد ليس بمقصود صلي وكونه محلي ليس من قبل دليله اي سنده بل هو محبة
وذا كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع واما النافذ فلما ذكرنا
في نقل آية نقل الاجماع البناء قد يكون لتواتر تنفيذ القطع وقد يكون
لشدة فيقر منه قد يكون بخبر الواحد فينفذ الظن بوجوب العمل بوجوب اتباع
الظن بالدلائل المذكورة والحاصل ان نقل آية كما يكون على ثلث مراتب كذلك

نقل الاجماع

في القياس

نقل الاجماع يكون على ثلاث مراتب لكل من تلك المراتب حكم فكل منهما الركن الرابع
 في القياس هو قولنا التقدير يقال قسيت النعل بالنعل اي قدرتها بها وشرع
 التسوية الفرع للاصل فرع حكمه يدورهما ما ذكره لمصر وهو تعديل الحكم للاصل
 الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل والفرع وهذا معنى التعدية فرع اوله
 النص والمراد بالاصل لمقيس عليه وبالفرع لمقيس لعلته متحدة بحسب النوع لا بحسب
 الشخص لا تدرك مجرد اللفظ حتى يزعم دلاله النص ان العلة فيها تدرك مجرد
 اللفظ واما العلة في القياس فانما تدرك بالاجتماع فقط وبعض اصحابنا
 جعلوا العلة في القياس والتعدية حكمية يعني ذكر في الاصول ان العلة في
 القياس اي ما يقوم به ويحصل والتعدية حكمية اي اثره الثابت به القياس هو
 تبين ان العلة في الاصل هذا اي هذا المعنى المعنى فما شتمل عليه الاصل المعاني
 لثبوت الحكم والفرع فاثبات الحكم والفرع وهو التعدية ينتج الحكم بغرض منه
 وانما قال لثبوت الحكم والفرع اثره اذ العلة القاصرة فانه كما هو
 في الشافعي لا يكون سائلا وهذا اي جعل القياس تبين العلة في الاصل لثبوت الحكم والفرع
 اي هذا التعريف حسن جعله تعديل اثبات الحكم والفرع اي هذا التعريف للقياس
 حسن من التعريف السابق لان اثبات الحكم والفرع معلل بالقياس والمعلوم
 لا بد ان يكون خارجا على العلة وهذا المعنى انما يفيد هذا التعريف دون السابق
 الا ان يفسر التعدية بالاثبات والاطهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس

بانه مثل حكم احد المذكورين مثل علتة في الاخرفاته لا ينظر حسنة هذا التعريف من
 التعريف السابق على هذا التفسير فانه يفيد ايضا وهو اي القياس يفيد غلبة الظن
 اي على هذا التفسير فانه يفيد ايضا وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اي غلبة ظن
 المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع في صورة الفرع هذا اي هذا الحكم المستنبط بالقياس
 فالمراد باثبات القياس للحكم هذا المعنى اي كون القياس مفيد الغلبة الظن فان
 الحكم هذا لانه اي القياس مثبت له اي للحكم ابتداء اي وليس المراد به هذا لان
 حكم الفرع مثبت بالنص والاجماع دون القياس وهذا ما قالوا ان القياس
 منطوق الحكم لا مثبت اصحاب الطواهر اي الذين عملوا بطواهر النصوص لم يعملوا
 بموافقتها في الحديث وغيرهم نفوه اي القياس فبعضهم على ان لا عبرة للعقل
 اصلا لافرا احكام الشرعية ولا فرغ غير بانفس الاحكام العقلية مثل الصانع والاصول
 الدينية اي لادلة الدينية بمعنى انه ليس للعقل حمل في النظر على الظاهر واليه في ثبوت
 والخوارج وبعضهم على ان لا عبرة في شرعيات خاصة اما لا متناهية عقلها و
 فبعض الشيعة والنظام وهو اول ما انكر القياس طعن في السبيل وبعض معتزلة
 بغداد وهو الذين اتبعوه في الانكار لكن تجذروا عن الطعن فزارع الشيعة
 فذكروا طريقا اخر الاجماع بصحابة بالقياس وقالوا ما جرى منهم لم يكن على وجه
 الاجماع بل على وجه الصلح والتوسيط بين الخصوم وذكر ولم يسلل التقريب
 ما قصدوه الصلح الى الافهام وهذا فاسد يعرف بان ما لم يشار رجل

اثبات ٣

متجاهل يقال داود الاصفهاني والبل عمل بالراي والقياس واما امتناع سمعها
 واثره في داود الاصفهاني والى ادلة هذه المذاهب ريقوله لهم قوله تعالى ونزلنا
 عليك الكتاب تبينا لكل شئ فتكون الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة
 الى القياس ويرد على هذا استدلال انه ان اريد ان كل حكم مستفاد من الكتاب
 بغير نظر وجهتها فهو بين البطلان وان اريد انه مستفاد منه ولو بنظر
 وجهتها وفلا يتم التقريب بل الاقرب ح ان يكون النص المذكور محجة عليهم لا
 لهم وقوله تعالى ولا تطع ولا يابس الا في كتاب مبين اي القرآن فيكون الاحكام
 مستفادة من الكتاب لا حاجة الى القياس ويرد على هذا استدلال ما ورد على
 ما قبله والاستدلال به النص بناء على ان ما عد الاحكام الشرعية من الامور
 اذا كانت دافعة فالقران وكانت احوالها معلومة منه فالاحكام الشرعية
 اولها ذلك فاعداه لان نزوله انما هو لبيانها اصلا ولبیان غیر بابتعا وقوله النبي
 صلى الله عليه وسلم فقا سوا ما لم يكن بما قد كان فضلو افاضلو اللفظ الحديث
 بهذا المزل امرني ابراهيم مستقيما حتى كثر فيهم اولاد اسبايا يعني انهم اتخذوا
 احوار سرقات فولدت لهم اولاد غير خيار فقا سوا ما لم يكن اي لم يوجد من الاحكام
 بما قد كان اي بما وجد منها فضلو افاضلو او هذا يدل على ان القياس لا يجوز
 لا دانه الى الاصل والاصلاح ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
 مكملة وقد عينا اليه اي الى العمل بالاصل بقوله تعالى قل لا اجد فيها او حرا الى محرم



على طاع يطعم الاله فكل مطعوم لا يوجد فيما اوصى اليه النبي صلى الله عليه وسلم
متلوا او غير متلوا محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية وفيه
اشارة الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارح ولان الحكم الشارح
وهو قادر على البيان لقطع فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس خزان
عن الاجماع فانه لا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه بيان من جهة الشارح وفي
في الاصل وانما كانت المشبهة فطريق الاتصال البناء وهذا بخلاف حقوق العباد
فانه ثبتت بما فيه شبهة كالشهادات لا تجزى عن الاثبات لقطع وهو اي
اثبات الحكم تصرف فرقة نعم فلا يجوز ولان الحكم الشرعي والمراد به هذا الحكم
طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في ذلك كما لمقدرات من اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل والراي فيها بخلاف امر الرب قيم الملتفات
جواب عن سؤال وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا
اصح بثبوت بعض الاحكام بالقياس يعني بين هذه الاشياء والاشياء الشرعية
فرق والى هذا الفرق اشار بقوله فان العمل بالاصل ههنا لا يمكن وهي من العباد وهي
تدرك بالحس والعقل وحاصل هذا الجواب انما يمنع العمل بالراي والقياس فيما يمكن
فيه العمل بالاولا ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس والعقل لا فيما
لا يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق العباد ويكون مدركا بالحس والعقل
كالاشياء المذكورة وكذا امر القبلية يدرك بالحس والعقل اما بالسفر او بمجاورة

الكواكب ونحوهما واعتبار المفهوم من قوله نعم فاعبر واحمل على اللفظ بالقول
 الحالية يدل عليه سياق الآية فلا يدل على كون القياس محمداً وقوله نعم وشاورهم في
 حمل عام الرجب القياس في غير ما الاتفاق هذا جواب عن تمسك القائلين بأن
 ولنا في القياسين قوله نعم فاعبر وايا اولي الابصار والاعتبار رد شي
 الى نظيره بان حكم عليه من سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر غيره وهذا يشمل اللفظ
 والقياس العقلي والشرعي والعبارة لعموم اللفظ والخصوص للسبب في هذا الخطأ
 فيه اذا كان اللفظ عاماً ولا لاي لفظ والقياس العقلي والشرعي فلا شك ان سيق
 الآية للاتعاط بالقياس فيدل على الاتعاط بعبارة وعلى القياس اشارة بملنا
 ان اعتبار اللفظ لا يشمل له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة لكن ^{ثبت} ^{في}
 دلالة وطريقاً في هذه الصورة ان في النص وهو قوله نعم ما ظنتم ان يخرجوا وظنوا
 انهم مانعهم حصونهم من الدفائهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
 الرعب يخرجون جثثهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعبر وايا اولي الابصار وذكر
 اولاك قوم بناء على سبب هو اعترافهم بالقوة والشكر ثم مر بالاعتبار وكيف
 عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الخ او لما اذخل فادخل على
 قوله فاعبر واجعل القضية المذكورة قبل الامر باللفظ على وجوب اللفظ انما يكون
 على ما اعتبر قضية كلية اشار اليها لقوله فاحاصل ان العلم بالعلم موجب العلم
 بحكمها في الاطعام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى اي كون العلم بالعلم موجب العلم

بحكمها فالاحكام الشرعية يفهم منها اي من النص المذكور بالنظر الى فائدة التعليل من غير احتياج
بل بطريق اللغة فاذا كان مفهوما من بطريق اللغة لا بطريق الاجتهاد فيكون دلالة النص
لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس ولا يلزم الدور ودلالة النص
مقبولة بالاتفاق وانما الخلاف في القياس الذي يعرف من العلة الاستنباط والاحتياط
نظير اي نظير القياس اراد ان يبين كيفية اعتبار القياس وكيفية استنباط
العللة لكونه مناسبا لما ذكره من ان القياس في الاحكام الشرعية مثل القياس
في الامور المتخلفة بها قوله النبي صلى الله عليه وسلم الخنطة بالخنطة بالنصب في جواب
الخنطة ولما كان الامر للايجاب لانه اصل فيه لا صواب عنه والبيع مباح يعرف
اي الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يعرف للايجاب في قوله نعم فان مقبوضة الى
القبض فيكون هذه الحالة اي حال الممانعة شرط للبيع كما كانت حال القبض
شرطا للرهن بمعنى ان بيع الخنطة مباح ورعاية الممانعة فيه واجبة كما ان الرهن
جائز والقبض واجب كانه قيل اذا عتق الخنطة فاعو الممانعة واذا اخذ من الرهن
فأقبضوا فينتفي البيع والاخذ بانتفاء الممانعة والقبض والامداد بمثل القدر
وقدر الشيء مبلغه اي لما وى فالقدر المتخذ من الخنطة لان روى في كماله
ثم قال الفضل روى اي الفضل على القدر لانه فضل حال عن عوض محكم لنص وجوب
المساوات نعم الحرمة بناء على قوتها اي قوة المساواة والدعوى هذه الحكم
القدر والجنس هما مثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة

٢٥٥
في سائر المكيلات والموزونات اعتبارها بالحنطة والذئب في حديث معا
الى الحسين قال ثم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم يجد في كتاب الله قال فمما
قضى به رسول الله قال جهنم وباري قال الحمد لله الذي وفق رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما يرضى به رسول الله وهذا حيث مشهور ثبت به الاصول
وجواز ذلك لمعاذ انما هو باعتبار اجتماعها فيه فيثبت فرعها بدلالة النص لان
معنى قوله جهنم وباري فعل الاجتهاد وباري وفعل جهنم وباري فينبأ اول جمیع
الاجتهاد في كل زمان على سبيل التمول او على سبيل البدل لانه على المعنى الاول
عام وعلى الثاني مطلق والاطلاق كالعوم كاف في اثبات المقصود وقد روينا
في آخر كتابنا ما هو قياسي وهو قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان
على ابيات دين وحدث قبل الصيام وغير ذلك وهذه الاجاديت تدل على انه
النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في بعض الاحكام القياس هي وان كانت خبار
احاد الا ان حكمة الامر بلغت حد التواتر وكانت بمنزلة ما روى في شجاعة علي
رضي الله عنه وجود خاتم النبي صلى الله عليه وسلم كان يذكر بعض الاحكام بعلمها
ولو لم يجر الى غير المنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فائدة وعمل الصحابة
اي القياس ومنافرة في الشريعة ان يحكي اشار الى دليل على حجة القياس بوجهين
احدهما انه بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص و
ان كانت تفاصيل ذلك اجادوا والعادة قاضية بان ذلك لا يكون الا عن

قاطع على كونه حجة وان لم تعد بالتعيين وثابتها ان علمهم بالقياس ومباشرتهم فيه
بترجح البعض على البعض تكرر وشاع منه غير كبير وهذا وفاق وجماع على حجة القياس
ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب مستتباً
بمعناه لان لبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص ويكون والا على حكم المقيس بطريق لبيان وهذا لا ينافي كون القياس
مطردا وانما في قوله لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء ليكون في كتاب
بعضه لفظا وبعضه معنى فالجزم بالمقيس عليه من قبل الاول والجزم بالمقيس
من قبل الثاني وذلك اي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب والعمل باللفظ
ومعنى عتبة نظرية لم يقبل عليه معناه فالمقيس والماز والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط وعرضوا على اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عنه بحار معناه وحبوا
ان القرآن طهر او بطن وان لكل حد مطلقا ولذلك كانوا اصحاب النظم والاعمال
الراحمون في العلم فقط وفقهم شديدا لكشف قناع الاستعارات عن حقائقها
ودقائقها والتأويل فعملوا بنظم الكتاب ومعناه ولذلك كانوا ارباب البواطن والعقائد
كانوا اصحاب النظم والكاره النبي صلى الله عليه وسلم لقياس النبي ببرئيل بناد على
جهلهم وتعصبهم لا يقدم في قياسه لانه بالعمل والعمل بالاهل اي بالاصحاب
عمل بلا دليل لان وجود شيء او عدمه زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات
توجد بوجودها لعدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس امر اية في العمل الا

بل بالعمل بالنصي أي بل هو العمل بالنصي قوله نعم خلق لكم ما في الأرض جميعا فصل
 ما لم يوجد حرمة فيما أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم يكون حلالا لقوله نعم خلق
 ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئا مما في الأرض بطريق القياس فقط
 فانه قياس في مقابلة النص وهو مردود ووجه الظن كاف للعمل جواب عن قوله
 فلم يجر اثباته بما فيه شبهة وهو أي اثبات الحكم بالقياس تصرف حقيقة نعم بآذ
 ولا تعمل به أي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل
 وركها لشرط أي شرط القياس وله أربعة شروط الشرط الأول أن لا يكون
 حكم الأصل أي المقيس مخصوصا بأي بالاصل أي مقصودا عليه فصل استكمال البناء
 والمقصود عليه المقصود الأول أصل والثاني مشهور بنص آخر والعلل اختصاص
 لشهادة حرمة أي باختصاص قبول الشهادة الواحدة حرمة من بين الناس
 بقوله النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له حرمة فحبه ذلك أنه شهد للنبي صلى الله
 عليه وسلم فإنه أوفرا لأعراب من ناقة أو أمة باع ناقة على اختلاف الروتين وذلك
 التحصيل ثبت بطريق الزامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة
 للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة والأحكام المختصة بالنبي صلى الله
 عليه وسلم تحليل لسعة نسوة وإن لا يكون أي الشرط الثاني أن لا يكون حكم
 الأصل معدولا عن القياس وهو أي العدول عن القياس بان لا يدرك أي
 حكم الأصل لعقل أي لا ركن علة وحكمة كأعداد الركعات أو يكون أي حكم الأصل

ميتشني عن سنة اي بين القياس طريق الملوكة وقاعدة البسمة كمال الناس
 فانه ينافي ركن الصوم قياسا وهو تحقق لقطر من كل ما دخل في الجوف لكنه
 ميتشني عن سنة باعتبار انه غير جاز فان البنيان سماوي محصور على
 الانسان فاذا كان ميتشني عن سنة لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل على
 الاكل نياتا في عدم فساد الصوم وليس عدم فساد في الواقع نياتا بالقياس
 على الاكل نياتا بل لا بد لانه ليعلم بان بقا الصوم في الاكل نياتا انما كان باعتبار
 انه غير جاز لا باعتبار خصوص الاكل فلا يرد الاعتراض به على عدم قياس كل خطأ على
 الاكل نياتا وكتقوم المنافع والاجارة فانه ايضا ميتشني عن بين القياس
 لانه اي يتقوم بعينه الاحراز يعتمد البقاء ولا يبقا للاعراض اي للمنافع والقياس
 عدم تقوم كل ما لا يقي القيمة ببنى عن التعادل ولا تعادل بين ما يقي لكنه ثبت في الاجارة
 بقوله نعم والوهن اجورهن وقوله نعم اخبارا على ان تأجوز ثاخذ حج قوله النبي
 صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير حقه قبل ان يخف عرقه واذا كان ميتشني عن بين
 القياس لا يقياس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون
 المعدر اي الشرط الثالث ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لان المطلوب القياس
 الشرعي انما هو ثبات حكم شرعي للمساواة فاعلته ولا يتصور الا بان يكون حكم الاصل
 حكما شرعيا وهذا الشرط الثالث مشتمل على قبو ذكر بالقوله ثانيا باحد اصول
 الثلاثة اي الكتاب السنة والاجماع فيه شعافانه لا يجوز ان يكون حكم

الاصل منسوخا فلا تعدية لما يثبت لثابتا بالقياس لانه ان تعد
 العدية فالقياس فذكر الوسيط فالقياس الوسيط ضايع وان لم يطل احد
 القياس لا تناب على غير العلة التي اعتبر بالشروع في الحكم من غير تغير والفرع
 الحكم الاصل من اطلاق او لقيته او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم الى فرع هو
 نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى الفرع واما النص فطعن عليه باب
 الاجتهاد والاعلى الحكم المعدي او عدمه لا مطلق لنص فلا يثبت للغة بالقياس
 تفرع على قول حكما شرعيا ولا شبهة فرسحة لما فرحت الحقيقة والجاز ولكن
 لا وجه لتفريع على ذكره والتلويح لان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما هو
 فالقياس ولا محجة له ذلك ظاهر لان حكم الاصل فالقياس الحسى واللغوى انما
 يكون حكما حسيا ولا لغويا اذ لم يطلب كما مر انما هو اثبات حكم شرعى ولا حسى
 حتى يكون حكم الاصل فيه حسيا ولغويا كما ان المطلوب من القياس الحسى واللغوى
 انما هو اثبات حكم حسى ولغوى لا حكم شرعى حتى يكون حكم الاصل فيها شرعيا
 كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو الحامرة فلا يطلق على سائر الاشربة
 المسكوة بناء على وجود معنى الحامرة فيها يعنى ان رعايته هذا المعنى انما هو
 للوضع وترجح الاسم على غيره على ما سبق لا لصح الاطلاق فلا يصح اطلاق
 لفظ الخمر على غير العقار المسكرات لانه ان اطلق مجازا فلا زاع فرسحة الاطلاق
 مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى لومس سيجمال ^{الفاظ}

مجازا عند وجود العداقة على ما ذهب اليه الشافعي لومس استعمال الفاظ الطلاق
والعتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك كمن لا يحمل اي لا يطلق لفظ الخمر
عليه اي على سائر الاشربة المسكرة مجازا مع ارادة الحقيقة اي عند ارادة
معناه الحقيقة فذلك الاطلاق للتلازم الجمع من الحقيقة والمجاز ولفظ واحد
بحسب استعمال واحد فانه ليس بجائز وان اطلق اي لفظ الخمر على سائر
المسكرة حقيقة فلا بد من وضع العرب لا وضع معنا وكذا الزنا للوطاة
اما الحاق اللواط بالزنا في ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا
ايجاب الحد لغير الخمر من المسكرات ولا يقال الزنا بل للطلاق فيكون له اطلاق
كما لم يفرع على قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو لم يسم حرمة تنتهي بالكفا
وفالذم وهو الوقوع حرمة لا تنتهي بها اي بالكفارة لعدم صحة الكفارة عنه
لعدم ايلته لها فلا يصح قيام الذي على الجسم فإيلته الظاهر لا يترجم تغيير حكم
من الانتفاء الى عدم الانتفاء وهو فاسد وانما يشترط الحرمة في رفع المقتضى
بغيره وبمعنى الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان كيلان
الانتفاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو نقله والحق لان المحل لا جزاء
تكثر وانتفع بهما لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالبراءة
كيد قبل نقله والحق وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب العدة بما هو مطلق
اي غير مقيدة بالتساوي لعدم التساوي بالكيل والوزن وهي

أي الحرمة فالأصل وهو الحنط والشعر والتم والمليح والذهب الفضة مقيدة
 بعدم التناوي عنان الحكم فالأصل حرمة تنهت التناوي وكيدا وزنا وفرع
 حرمة لا تنهت بالتناوي أصلا لا كيدا ولا وزنا ولا عدا وان بعدويات
 ليست من المكيلات ولا من الموزونات فلا يكمل التناوي فيها بشي من
 المكيل والوزن أصلا والتناوي بالعدد ممكن لكنه ليس بمعتبر شرعا فيلزم من
 قياس عدمه عدم المكيل أو الموزون في حرمة الروا غير الحكم من التقيد
 والانتهاذ إلى الإطلاق وعدم الانتهاذ وهو فاسد ولا يصح قياس الخطأ
 أي لا كل خطأ على النسيان أو على الأكل شيئا في عدم الأقطار لفرع على قوله
 أي فرع هو نظيره لانه أي الخطأ ليس نظيره لان عذره أي عذر الخطأ
 دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطأ بالتبث والاحتياط
 بخلاف النسيان فانه سببا في محض حصول النسيان فلا يمكن الاحتراز عنه ولا يصح
 أي القياس إذا كان في الفرع نص لفرع على قوله ولا نص فيه وقدر ان المراد
 نص قطعي ينسب به بالاجتهاد والآن على الحكم والفرع أو عدمه لا مطلق للنص
 المتناول بغير هذا النص فانه يصح القياس إذا كان في الفرع نص غير قطعي
 لا ينسب به بالاجتهاد ولا دال على الحكم فيه لا على عدمه لا مقبول الروا
 وهو نص لفظي دلالة الغير المقبول رواية لقصور فيها ولا جتهاد مساه
 معه فانه يحض ويأول بالقياس بخلاف ما إذا كان النص قطعي دلالة مقبول

الآن بان ٣

الرواية فانه لا مساغ للاجتهاد ولا يصح التمسك لانه ان كان موافقا للنص فلا
 حاجة اليه لانه انما يحتاج اليه عند خلق الحكم عن دليل دال عليه لا عند عدم خلوه عنه
 فعدم احتياج اليه عند وجود النص في الفرع ينفي صحة والاستدلال به وان
 كان المقصد الى تعارض الادلة لان مبناه على عدم الدليل في الشارع
 وان كان مخالفا يبطل وان لا يغير القياس حكم النص الظاهر ان المراد بغير
 حكم النص الجملة المقدم على القياس عند التعارض سواء كان هو النص في حكم الاصل
 او في حكم الفرع او غيره وانما اشترط ذلك لان بغير حكم النص في نفسه مطلقا
 ثم اورد بدار من الامثلة المشتملة على بغير حكم النص بقوله فلا يصح شرطية التملك
 في طعام الكفارة قياسا على الكسوة اي على التملك فيها لانها اي لشرطية التملك
 فيه بغير حكم قوله فكفارة طعام عشرة مساكين فان الاطعام هو جعل بغير طاعة
 اي اكل سوار كان على وجه الاباحة او التملك فاشترط التملك في الطعام قياسا
 على التملك في الكسوة بغير حكم النص من الاطلاق الى التقييد وكذلك شرط الايمان
 في الرقة والتقييد بالمومنة فكفارة اليمين قياسا على شرطية فيها وتقييد
 بها في كفارة القتل بخالف اطلاق النص اي بغير حكم النص من الاطلاق الى
 التقييد فلا يصح القياس في اثبات شئ من هذين الشرطين قطعا للزم
 التغير جدا وكذا السليم الحال قياسا على الموصل بخالف قوله النبي صلى الله عليه وسلم
 الى اهل معلوم يعني في الحديث من اراد منكم ان يسلم فيسلم فوكيل معلوم وور

٢٥٦
معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السليم الى حال قياسا على السليم الموصل
بجامع دفع الحرج باحصار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السليم الى حال لانه يدل على اعتبار
الاصل في السليم شرعا ولا عبرة بالقياس المنفي لحكم النص وثانيهما ما اشار اليه
بقوله وايضا لم يعبه كما هو منهج في الاصل اي الشافعي لو لم يعبه حكم النص
كما هو في المقيس على عداه بنوع تغير اذ في الاصل يعني السليم الموصل جعل الاصل
خلفا عنه وجود المعقود عليه اي السليم فيه لكونه غير موجود ليتمكن تحصيله
فيه اي في الاصل وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا تسليم
والسليم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص في الشرع باقامته ما هو سبب
القدرة على التسليم وهو الاصل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها
ليتمكن تحصيله فيه في حكم الاصل اي السليم الموصل يشتمل على جعل الاصل للمعلوم
خلفا عنه وجود السليم فيه عن القدرة عليه وهما اي في قياس السليم الى حال
على السليم الموصل سيقط اي هذا الحكم وعينه لانه ليس فيه جعل الاصل خلفا عنه
الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغير واستفاد
الشرط من هذا القياس يدل على فسادده ويوجب بطلانه فان قيل هذا السؤال من
جانب الشافعي الى جانب الخلفاء انتم غيركم ايضا اي كما غيرنا النصوص المذكورة
قوله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يتبعوا الطعام بالطعام الا بسواء بسواء

فانه يعم القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص يجوز ثم مع القليل
مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان على الروايات القدر والحسن
والقدر وهو المكمل غير موجود في رفع الحجة بالخفتين فلا يخفى فيه الروايات
التعليل مغير للنص وكذا غير تم النص في دفع القيمة في الزكوة وهو قوله
البنى صلى الله عليه وسلم في حمن من ابل السائمة شاة وغيره مما يدل على
دفع غير ذلك الشيء دون القيمة وفرضها اي وكذا غير تم النص الدال
على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله انما الصدقات للفقراء
الاية فرضها الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين اي قلتم
ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمة بل
المكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتجصيل جميع ما يحتاج اليه عين
الوجه في دفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليها بل يحتاج الى
غيرها قد قلتم ان عد الاضاف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة
فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة في التعليل بالحاجة في الصورتين
غير تم حكم النص وفي جواز لفظ تكبير الافتتاح اي وكذا غير تم في هذه الصورة
النص الدال على التكبير وهو قوله نعم وربك فليبر بالتعليل بان المراد التكبير
فيجوز تكبيرة الافتتاح باي لفظ كان فيه تعظيم الله تعالى نحو الله جل وفي
ازالة الخبث بغير الماء اي وكذا غير تم النص في هذه الصورة وهو قوله النبي

صلى الله عليه وسلم حية وافرضية ثم غسليه بالماء، وحاصل هذا السؤال انه كان
 قياسا في الصور المذكورة باطلا لكونه مغير للنص فقد كان قياسا كغيره ^{لصور}
 ايضا باطلا لكونه مغير للنص ان كان قياسا كغيره مع التغير فقد كان قياسا
 ايضا حقا مع التغير الا يلزم الترجيح وهو فاسد قلنا في الجواب عن الاول والمراد
 بالسوية المشروطة بقوله النبي صلى الله عليه وسلم الا يسوا بسوا التسوية
 المتغيرة شرعا وهي التسوية بالليل والمطعومات وهي التسوية بالليل ^{للتصور}
 الا في الكثير فلا يحل بالليل بل يخص الكثير ومعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام مما يعلم
 المساواة فيه ليس الا يسوا بسوا وسع القليل لا يدخل تحت النهي فيجوز
 بيع القليل بالقليل مع عدم المساواة فيكم هو المفهوم من النص المذكور لعدم
 تحقق بعلة هي القدر والجنس فان المتحقق هو الجنس بدون القدر وهو بدون
 ليس بعلة وانما كان لغيره اى وقلنا في الجواب على الثاني انما كان التعليل في دفع
 القيمة لغير النص الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو شاة
 واجبا للفقير بعينه وليس كذلك ان صدقة اى الزكاة لا مطلق لصدقة عبادة
 محضة لا حتى للعبادة فيها وانما هي حتى الله تع فلا تجب للفقراء ابتداء وانما
 خلت لهم مع وسخها وتصرف اليهم ثانيا ضرورة دفع الحاجة وليس الحقوقم و
 ايجاز العدة انما بقوله لا على الله وسمى مختلفا لا تندفع بنفس الشاة
 مثلا فلا بد من جواز دفع القيمة لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما

امر الله الأغنياء بالصرف إليهم مع ان حقهم في مطلق المأية دل ذلك على جواز الاستبدال
 والفاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فجاز ايقاع حق الفقير من كل ما يصلح
 للصرف إليهم سيما كان اوقية ثبتت هنا ثلثة حكم وجوب الشاة الثابت بعبارة
 النص جواز الاستبدال الثابت بدلالة وكون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
 الثابت بالنص لدال على وجوب الشاة وعلنا هذا الحكم اي حكم صلاحية الصرف الى
 الفقير بحاجته الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وتجعلها صالحة للصرف
 الى الفقير لان الحاجة الى القيمة شديدة للحاجة او دفع فيه وليس اي في حكم صلاحية
 الشاة للصرف بغير النص صلا ولا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف
 الى الفقير بل بتغير حكم جواز الاستبدال وهو ثابت بدلالة النص لا بالتعليل فصلا
 التغير مع التعليل لا بالتعليل والمتنع هو التاخر دون الاول قلنا في الجواب عن
 الثالث وذكر الاصناف لمصروف واللام في الفقراء للاختصاص والدلالة
 ان لمصروف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم
 للصرف اليهم سواء صرفت اليهم او لم تصرف اليهم الى البعض لا يغير كون كل مصروف
 وانما يغيره ان لو كان للام التملك فيفيد ان الزكاة ملك جميع الاصناف فيكون
 صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ولم يملك كونه للتمليك فالمراد بالجنس
 الاستغراق لعدم مكانه في راد ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين
 او ليس مع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين فذا كان

المراد الجنس دون الجميع المعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير وليس كمنه غير ان
يراد الا افراد بل يجوز الصرف الى بعضهم كما جاز الصرف الى كلهم وهو الثابت بالنص
فلا تغير في النص أصلا وقلنا في الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فعل لفظ فيه
التعظيم يكون في معنى الله اكبر فاذا القيمة وذكر لفظ اخر في التعظيم يكون في معنى
وكم فلا دخل للفرق الذي يفهم بطريق الاشارة مع بعض الاحاديث الهامة
وهو الكبرياء وايدى وخطية ارار من الكبرياء والخطية لا يلزم منه ان لا يكون اعظم
اعظم واصل بمعنى الله اكبر وكم لان الامور بفرق قوله تعالى وربك فكم بمعنى لتعظيم
التعوى المتعارف والفرق بينهما بان الكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة ايراد اللانسان
والخطية بمنزلة الارار كما يفهم من هذا الحديث لا يقدح فيكون نحو الله اعظم واصل معنى
الله اكبر ولا يمنع قياسه عليه جدا فكل لفظ في التعظيم فهو في معنى النصوص وكم
قطعا وقياسه عليه صحيح مطلقا ولا وجه للاعراض عليه اصلا وقوله واد القيمة راجع الى
مجرد دفع القيمة لا الى مستدجوز غير لفظ تكبير الافتتاح وانما ذكره ههنا لان فيه
غير لفظ التكبير معنى مشتركا وهو كونها في معنى النصوص وكم فذلك جمعها في سبيل واحد
قلنا في الجواب عن الخامس وسبب حال الماء لازالة النجاسة اي المقصود استعمال الماء
هو لازالة النجاسة بغير جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب
او خرقه وكون الماء صالحا لازالة النجاسة مع علل يكونه من غير ان يستعدى الى كل ما يباح بشار
في ذلك وكونه من غير ان يفيض طهارة محل نجاسته وعدم نجاسته الطهارة وهي الماء بطلاقات

وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لقول الله تعالى الكبرياء
ردائي والعظمة ازارس
فمن ما زعني واحدا منهما
القيمة والشار فليصدق
زيان الكبر

النجاسة والاما حصلت الاله بل الزيادة فيجوز ان الاله لعل ما يصلح لها اي
 من المبيعات المنزلة لما كان ههنا منطنة ان يقال الحكم بطهارة الماء انما هو في حصة
 فيه للآلة اذ لو كان لها لا خاصية فيه لوجب ان يشاركه في دفع الحدث جميع المبيعات
 المنزلة تدارك فقولنا انما لا يزول الحدث بمعنى زوال المائع لشعر غير معقول في الاله
 وهو الماء اذ لعضو طاهر نجس بشئ حتى لو ادخل يده في الاناء النجس ينجس وانما
 حكم ضرورة الامر بالتطهير من ضرورة زوال النجاسة ومنه شرط اليقين في كون
 المنع المشترك معقولا بخلاف الجنث اي الحدث في عدم معقولية ازالته فليس
 بخلاف الجنث فان ازالته الجنث بالماء معقولة فذلك جاز في المبيعات
 المطلية على الماء في ازالته الجنث لمعقولية ما عني لتحقيق شرطه وهو معقولية ما ولم
 في ازالته الحدث لعدم تحقيق شرطه لعدم معقولية ما ولما كان ههنا منطنة ان
 يقال ازالته الجنث معقولة لكنه يلزمها غير معقول وهو عدم نجس كل ما يصلح الى
 الجنث باول الملاقات هو مانع عن اليقين لكونه خلافا من شرط تدارك فقولنا
 ولا يضر ان يلزمها اي ازالته الجنث امر غير معقول وفعلا يخرج وهو ذلك الامر غير معقول
 ان كل ما يصلح اليه اي الجنث باول الملاقات وقوله لا ينفع لشمول الشمول
 النفع وانما لا يضر لان الحكم في غير المعقول وان كان لا يتعد قصد الكثر بعد اذ ثبت
 غير المعقول في ضمن المعقول اذ اعتبار المعقول المتضمن لا غير المعقول المتضمن لان
 ما هو معقول وجب ما ليس بمعقول ليس بممتنع التعدي اذ هو ثابت في ضمن معقول

اي ازالته

في يمكنه تعدية لكون قصد بل ضمنا وتبعاً وهو جائز قطعاً لان الماء مطهر طبعاً
 هذا التعليل لمعقولية ازالة الماء للنجس وذلك لفطر لطافته وقوة ازالته ونعته
 نفوذه وسهولة خروجه فيزول به اي بالماء كلاًهما اي النجس والحدث جميعاً
 وغيره من المايعات المزلية كالخيل مثلاً قاله يزول به النجس لا الحدث اي
 بخلاف سائر المايات فانها مطهر باعتبار القلع والازالة لا باعتبار الطبع و
 الحلقة فيزول به النجس لا الثبوت على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية
 ثبوتها وزوالها بخلاف النجس فانه معقول بثبوتها وزوالها فيزول بكل ما يبعث
 كان او غيره وانما الحدث فانما يزول بالماء الا غير ثم اورد على عدم معقولية ازالة
 الماء للحدث سؤال من قال الشافعي بقوله فان قل لما كان ازالة الحدث بالماء غير
 معقولة وحبت النية كالشحم واجاب بقوله فلنايات الجواب في فضل المناقضة
 وهو على ما ذكره في الاصل ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل يعني
 ليس له صير في امره احدثا شرعاً لضرورة فلا يحتاج في صيرورته مطهر الى النية
 بخلاف التراب فانه ملوث يعني بطبعه الا ان الشرع جعله مطهر عند ارادة الصلوة
 يعني لكونه حدث في التطهير شرعاً ضرورة ارادة الصلوة عند عدم الماء وهو معنى
 لا يعقل حدث في ضرورة في فقر الى النية واذا اوجببت النية فزال الحدث
 بالتراب لم يجب ازالته بالماء وقياس ازالته بالماء على ازالته بالتراب في وجوب
 النية يكون مع المفارق دون المشارك وهو سد جسد السائل العلة للحكم

قيل المرفى يكون والا على وجود الحكم وقالوا العلة بشرعية كلها معروفة
 لانها ليست في الحقيقة مؤثره بل المؤثر هو الله تعالى وتعالى بالعلم والعلامة وهي ما
 يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة
 وحضانة الرحم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس كاي لدخول العلامة فيه
 وقيل المؤثر هو اي العلة في الحقيقة ليست بمؤثرة وامر ارجح بالمؤثر كانه وجود
 اشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق وتكثره في الحكم لمصطلح وهو الوجوب
 الى اذ لم ينعني ان الله تعالى لا يجاب بالقديم الوجوب على امر حادث كما
 لدونك مثلاً فامراد بكونه مؤثراً ان الله تعالى علم بوجود ذلك الامر بذلك
 الامر كالقصاص بالقتل وحرق بالنار بمعنى ان لعقل حكم بوجوب
 مجزئ لقتل اعداء وان من غير توقف على الجواب من موجب كذا في كل
 بحقوق عند سيم انه علمه الا فكلون الوقت موجب الوجوب للصلاة والقتل
 لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد والخاص ان كل شئ جعله
 الشارع على حكم فمعنى ذلك انه علم بانه كلما يوجد ذلك الشئ بشرطه يوجد
 الحكم عقبيه كاجاب الله تعالى فقول وروى الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب
 عقيب وجود ذلك الشئ الا ان يقال العلة مؤثرة بالنسبة اليها فان الحكم
 تضاف الى اسبابه حقنا وانا مبتلون باضافه الاحكام بالنسبة اليها
 فان الحكم تضاف الى اسبابه حقنا وانا مبتلون باضافه الاحكام

٢٦٠
الى اسباب الظاهرة وكون الاحكام مضاف في طاهر الشرع الى الاسباب
حقنا هو معنى كونها مؤثرة وقبل الباعث اى ما يكون باعثا للشارع على
الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
على سبيل الايجاب حراز عن مذنب المعترلة بان العلة يوجب الله شرع الحكم
عندهم على اعرف من مذنبهم ان الاصل للعباد ووجب الله نعم عندهم اى عمل
على حكم مقصودة ومصلحة مطلوبة للشارع بشرط الحكم هذا التفسير للباعث لا على
سبيل الايجاب المراد من اشتماله عليها ان ترتيب الحكم على هذه العلة يحصل للحكم
فان العلة لوجوب القصاص لعمد العدو وان ولا يتصور اشتماله على الحكم الا بهذا
المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد بيان للحكم ونزاهته
على ان افعال الله نعم معللة بمصالح العباد وعندنا مع ان الاصل لا يكون واجبا
عليه هو مذنب جمهور مرض الخيدين وجمع من الفقهاء محتجين على ذلك بان
خلق الخلق للعبادة وبعث الانبياء لاهتداء الخلق على انه لو لم يفعل لفر
اصل يلزم العبد وما العبد عن الخلق قول الخالف انها ليست معللة بها فانه
يؤدى الى انكار النبوة لان لعيل بعث النبي صلى الله عليه وسلم ما بهتد الخلق
مشرا لا زم لها وانكار اللازم انكار لظلم المذوم لا شفا المذوم باشفاء اللازم
وكون العلة بهذا اى بحيث تجلب النفع الى العباد ويدفع الضرر عنهم ليس مناسبا
فالوصف المناسب ما يجلب نفعاً للعباد ويدفع ضرراً عنهم ثم المناسب اما

حقيقه واما انما عرفنا الحقيقة في المصلحة دينية كرياضة النفس وتنظيف الاخلاق قالوا
المنا سبب لدنوك ومشهور الشريعة والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة كرياضة النفس
وقهرها او دينية واما ضرورية وهي حكمة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فلهذه الحجة هي الحكم والمصلحة في الشريعة القصاص والضمان
وجدا الزنا والجهاد وحرمة الميسرات والوصف المناسب هو القتل ^{للعهد}
العدوان والبسقة والغضب مثلا حرمة الطاف والاسفار واما محتاج اليها
لا ضرورية كما في زواج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكمة عتية
النزوح والحكم والمصلحة كون المولية تحت الكفوف وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفول الى بدل واما ان لا تكون ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتجسين كحرمة القازورات فانها حرمة لئلا يتهاونوا
منصب الادمي فلا يحسن ثنوا ولها والاقتناع كل ما يتوهم انه مناسب ثم اذا
تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان سبها فمن حيث انها نجاسة
لا زال والبس يفتنى الاغراض لكن معنى النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلوة
وهذا لا يناسب لطلان البس والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل فرد
الحكم ولا يضاف الحكم اليها لثقتها وعدم انها الضبط لها بل في الجنس اي
بل تعتبر الحكم بالحكمة المجردة عن الضبط فجنس الحكم فيضاف الحكم الى وصف
ظاهر من ضبط يدور الى الوصف معهما اي مع الحكم او يغلب وجودها الى

٢٦١
وجود الحكم عنده أي عند الوصف مراده ان يكون ترتيب الحكم على الوصف محضاً
دائماً لا افراداً غالب السيف مع المشقة فالحكمة هي دفع الضرر وهو انما يحقق عند
وجود المشقة وهي غالبته في السيف فترتيب الحكم وهو اخص على الوصف هو السيف
محصول الحكم التي هي دفع الضرر فغالب هنا أي في هذا الفصل ابحاث الاول
الاول والنصوص عدم التعليل عند البعض لا بدليل يدل على التعليل لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم الهرة ليست حس لانها من الطوافين الطوافات عليكم فتعبدون على ان
هذا النص مغلل وان عدم نجاستها مغلل بالطواف لان النص موجب للحكم بصيغة
لا بالعلل التي جعلت لعلل شرعية ليست من مدلولات النص بالتعليل فيقول
الحكم في الصيغة التي جعلت هي من صيغة بمنزلة المجاز في الحقيقة فلا يصار اليه
الابدليل ولا ان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية وتمنع
وجود جميع الاوصاف اصل في الفرع ضرورة تغاير التمايز في الحكم والتعليل ببعض
يحمل لان كل وصف عند المجتهد محقق للعبث وعدمها ولا يثبت الحكم بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح لبعض وعند البعض هي مغللة بكل وصف صالح للتعليل
اضافة الحكم اليه لا بانه مثل مخالف نص او اجماع لان كل وصف صالح لهذا
واضافة الحكم اليه لا يمكن التعليل بكل ولا ببعض لما من امتناع وجوز لكل
الفرع وعدم ثبوت الحكم بالاحتمال فتعين التعليل بكل وصف صالح لان يقوم
مانع والنص منظر للحكم والعلل داعية جواب عن الدليل الاول على المذهب الاول

وهو قوله النص موجب بصيغة لا بالعلية نعم لنص موجب للحكم بصيغة بمعنى انه مطهر للحكم
بصيغة لانه داع وانما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم والفرع جواب
اخر عن الدليل الاول على المذهب الاول ايضا اي نعم لنص موجب للحكم بصيغة فالاصل
لا في الفرع وانما هو موجب للحكم والفرع بسبب العلة نحن انما نعلل لاثبات الحكم والفرع
والاصل وعند الشافعي لو انصوص معللة لا بد من دليل مميز للوصف الذي
هو العلة لان بعض الاوصاف متعدية لوجوب التعدية الى الفرع وبعضها قاصرة لوجوب
الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف اي بكل واحد من تلك الاوصاف يلزم التعدية
بالنظر الى الوصف المتعدد وعدمها بالنظر الى وصف القاصر وهذا ناقص ولو
علل جميعها فهو محال لما مر امتناع وجود الكل والفرع فتعين لبعض الدلائل عليه
الدليل وعندنا لا بد مع ذلك اي مع لزوم الدليل المميز للوصف الذي هو العلة مع
على ان هذا النص يرد استخراجه علة معللة في الجملة لا محال ان يكون من النصوص
الغير المعللة وكون الاصل والنصوص التعليل وان كان هو الظاهر لكنه انما يصح
الدفع بسقوط هذا الاحتمال لاثبات الحكم والفرع فشرط الدليل الدال على ان هذا
النصوص معللة في الجملة لدفع هذا الاحتمال حتى يصلح لاثبات الحكم والفرع ونظيره
اي نظير الاصل المذكور وهو لزوم الدليل الدال على ان هذا النص معللة في الجملة مع
لزوم الدليل المميز للوصف الذي هو العلة بشرطه والتعليل عندنا في حديث الروا
اي قوله النبي صلى الله عليه وسلم المذهب الذي يفتي بالفضة بالفضة مثلاً مثلاً يدين

ان قوله يدلي بوجوب التعيين اي تعيين البديلين لان البديلة لتعيين كالاشارة
والاحضار وذلك من باب الربو اي وجوب التعيين من باب منع الربو والاحضار
عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط مطلق السبع لتعيين احد البديلين احراز
الدين اي عن سبع الدين بالدين شرط لتعيين الاخر اي شرط في باب الضرر لتعيين
البديلين جميعا مطلقا سواء اتخذ الجنس او ختلف احراز عن شبهة الفصل
الذي هو ربو فان للنقد مرتبة على النسبة لما شرط مماثلة البديلين ومساواتهما
عند اتخاذ الجنس فقط احراز عن حقيقة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم لوجوب تعيين
البديلين متعديا عن سبع النقيدين الى غيره حتى وجب تعيينهما في سبع الحنطة
بالحنطة وبالشعير وبالعكس حيث لا يجوز مع الحنطة بعينها الحنطة لا بعينها
ولا بالشعير بعينه اي لا بعينه وبالعكس مع الحلول وذكر الاوصاف
اجمعا وحتى شرط الشافعي لو التقا يرض في المجدب مع طعام اي لو اكل
مطلقا سوا را اتخذ الجنس او ختلف على ما شرطنا يحصل لتعيين فاذا
وجدناه اي حديث الربو اوله معلا في ربو النسبة حيث ثبت باجماعهم
على تعدية وجوب التعيين مع النقيدين الى غيره ان النص الربو معلل فرحق
وجوب التعيين مع النقيدين بشبهة لفضل اذ لا تعدية بدون لتعليل تعلل
في ربو الفضل اي يجب ان تعلل فرحق وجوب المماثلة والمساواة بين البديلين
بطريق دلالة الاجماع لانه اي ربو الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة

أثبت أي استدشوتاً وتحققاً منه أي من ربوا النسبة هو مبني تعدية وجوب
التعين لأن فيه شبهة الفضل باعتبار زية النقد على النسبة وحقيقة الشيء
أولاً بالثبوت من شبهة فإذا كان معللاً في حق وجوب المثل أيضاً إلى سائر المنزوات
وتعليله فوجوب التعيين بربوا النسبة ثابت بالإجماع وتعليله فوجوب المثل
بربوا الفضل ثابت بدلالة الإجماع ولذا كان الأول دليلاً على الثاني والاحتياط
وهو اشارت أوفى شرطا اعتبره البعض من العلة وهي أن تكون وصفاً
لأزناً جلياً منصوصاً عليه ليس بمنكوب ولا حكم شرعي يجوز أن تكون العلة
وصفاً لأزناً كالتمنية للزكاة والمضروب عندنا فإن الذهب الفضة خلفاً
تمناؤنا الوصف لا ينفك أصلاً سواء كان مضروباً أو غير مضروبين ومعنى
كون التمنية علة للزكاة أنها من جنسها ككون المال نامياً فيكون علة لزكاة
باعتبار أن الشارع اعتبر جنسها في حكم وجوب الزكاة حتى يجب الزكاة في المحلى
وللربوا عند الشفعي وعارضاً أي ويجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً كاللحل
للربوا فإنه حرمته علة لحرمته وليس بوصف لازم للجنس والشعير جنسها لأنها
قريبان وزنا وهذا في عدم جواز التعليل بالعارض بناء على أن انفكاك
يوجب انتفاء الحكم ومبني هذا في عدم أن المعبر صلاحية المحل للأصالة لا لانتفاك
للصلاحية ولا انتفاء الحكم جلياً وخفياً على ما يأتي في فضل الاستحسان أي يكون
العلة وصفاً جلياً ووصفاً متعاقدين في ثبوت حكم البيع لأن ضيق

٢٢٢
 الايجاب القبول قرينة ظاهرة عليه هذا في عدم جواز التعليل بالخنق وجوابه
 على ما يات بهوان الخنف قد يكون اقوى والقوة باعتبار اول ما يجوز لتعليل
 به جدا وسماوى ويجوز ان تكون العلة اسم جنس كقوله النبى صلى الله
 عليه وسلم فرستجاسته اى فى ومهانه دم عرق البحر وهذا اى الدم اسم اى
 اسم جنس مع وصف عارض وهو الانفى راولا ويكون العلة اسم جنس
 لان يتعلق الحكم بمغناه التام بنفسه مثل كون الخارج فليس مستجاسته دم عرق بحر
 لا يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات وهما اى ويجوز ان
 يكون العلة حكما شرعيا كقوله النبى صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك
 دين قاس النبي صلى الله اخرا لخرج عنى الاب على اخرا قضاء دين لعباد على
 الاب العلة كونها دنيا وهو حكم شئى لان الدين لزوم حتى فى ذمته وقولنا فى المدرك
 انه مملوك يتعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كالم الولد فان فيه قياس
 عدم جواز بيع المذبر على عدم جواز بيع المولى والولد العلة كونه مملوكا يتعلق
 عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى وانما قال بمطلق موت جبراز عن
 المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر لانه على تقديم عدم الموت
 وزوال المرض لم يقع العتق وهذا فى عدم جواز التعليل بشعر ومركباى
 ويجوز ان يكون العلة صفا مركبا من صليين فصاعدا كالليل والجنس العلة
 مجموعها وهذا فى عدم جواز التعليل بالمركب غير مركب هذا ظاهر كالمطعم والمنصوبة

علة وسام

اى ويجوز ان يكون العلة لمنصوته وغير منصوته كما يات في هذا في لعدم جواز
 التعليل بعد غير منصوته لما يات مع جوابه مسددا ولا يجوز التعليل
 بالعلة القاهرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربو او الفضة الذهب
 والفضة الثمينة في مقتصره على الذهب والفضة غير متعدية عنهما او غير الحرجين
 لم يخلق ثمننا والخلاف انما هو فيما اذا كانت العلة مستنطة اما اذا كانت منصوته
 فيجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وكون العلة سوارا كان
 اى لنص والاصل معقول للمعنى ولا وسوارا على اول ما بعد التعليل لو ان
 الحكم الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وكون العلة معنى عليه
 الوصف لكونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع في
 التعليل فتعريف النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا للكون للحكم الفرع وهذا
 الى الجواب عما سئل لال الحضم وهو ان نص اذا كان معقولا بالحكم ثابت با
 لعل وكون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا ينبغي بهننا
 يثبت بها سوى الحكم وهذا يعيد الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة
 وهي موجودة فالفرع فيثبت ايضا وعدم التعداد لا يصلح مانعا للاجماع على
 جواز العلة القاهرة لمنصوته وانما يجوز لتعليل للاعتبار اذ ليس للبعد
 بيان كية حكم الله تعالى احتجاج على امتناع لتعليل بالعلة القاهرة وانما
 جاز التعليل بغير المنصو لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل

مع ندرة العلة المنصوطة كان ذلك انبا ببيان لمية الاحكام لاجل التيسير ففقر
 بيان المية بالقاصرة على استنباع حتى يرد بها النص الشارع وما قالوا ان فائدة ^{التعليل}
 لا ينحصر هذا في الاعتبار وفائدة ان يصير الحكم اقرب الى القبول واسرع الى الادعاء
 وازيد في الاطمينان ونحو ذلك ليس شئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم
 فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقف عليها دور حاصد للتعليل بالعدة
 المتعدية بنا على لزوم الدور ومحصوله استدلال على صحة التعليل بالعدة القاصرة
 قلنا يتوقف اي تعليل على علم اي علم المجتهد بان الوصف حاصل للغير في غير مورد
 النص على التعدية فالوقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص
 فلا دور والاصل ان التأثير بالعدة وهو اعتبار الشارع حينئذ الوصف ونوعه
 شرط للتعليل عند الخفيف لولا عند الشافعي لولا كنفه مجرد الى العلة وتوهمها من
 غير شرط التأثير بالعدة فاذا كان الوصف مقتصر على امور والظن غير حاصل فغيره
 لا يدر ان الشارع اعتبره او لم يعتبره فلا يحصل عليه الظن بالعدة عندنا لعدم حصول
 غلبة الظن بالتأثير وعند الشافعي يحصل الوقوف على العلة لا كنفه به مجرد الاضطرار فلذا
 لا يجوز التعليل بالقاصرة عندنا ويجوز عنده وثمره الخلاف ان اذا وجد في مورد النص
 وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمنع التعليل بالمتعد
 ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار بهذا الظن فانه مجرد وهم عندنا لعدم
 تحقق التأثير ولا يعارض الموصف المتعدى المؤثر مستد ولا يجوز التعليل ^{بالعدة}

باعتاق فلا يفتق اذا ملكه كان الع
فانه ان اراد يقوله

اعتاق فلا يفتق اذا ملكه كان الع

اختلف في وجوده في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاق
اذا ملكه لا يفتقه لان هذا الوصف هو ليعتق عجز و الملك غير موجود في الاصل وهو
البحر وان اراد به اعتاقه بعد ما ملكه اي ان اراد ان يصير ملكا لم يقع عليه الكفارة
باعتاق قصد في واقع بعد الملك فلا يسلم ذلك في الاخ اي فلا يسلم وجود
الوصف في الفرع وهو الاخ لانه ليعتق عجز و الملك كقوله ان زوجت زينا
فكذلك التعليق فلا يصح بالاحكام كما قالوا لو قال زينا التي آتت زوجها طالق لانه
منع وجود التعليق في الاصل لانه لا يغير في بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع او
الحكم في الاصل بالاجماع مع اختلاف في لغة عطف على قوله خالف اي لا يجوز التعليق
لعله خالف عليهما مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كقوله قتل الحر العبد
عبد اي انه عبد فلا يقتل به الحر لان العلة عنده الحر بالحر والعبد بالعبد كما
الذي قتل وله بالبقى سيد الكتاب وله ارث غير سيده فانه خالف في ان عليه علم
قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا والجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد
او غيره من الورثة بناء على انه بطل كون ما يبدل بقوله لم يلزم لا فتقول العلة في الاصل
جهالة المسمى لا كونه عبدا مسد ولا يجوز اي لتعليل بعد مقارنته بوصف
يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب اي انه مكاتب فلا يصح التكفير بها
كما اذا اد الى بعض ليدل فتقول اداء بعض ليدل عوض مانع من جواز التكفير وهو
موجود في الاصل دون الفرع الثالث اي لبحث الثالث يعرف العلة في امورها

الكتابة

النص

النص اما صريحاً وهو يدل بوضعه على العلية كقوله تعالى كيدا يكون دولة بين
 الاغنيا يقال صار الي في اي لغنية دولة اي متداولة بينهم تداولونه بان يكون
 مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لو ان الشجر والشجر وقوله تعالى فيما رحمة من الله وغير
 من الفاظ التعليل نحو لكذا وكذا وان كان كذا وما وهو يلزم منه مدلول اللفظ
 بان يرتب الحكم على الوصف طام الشارع بالفاء في ايها اي في اي من الحكم ولو
 كان اي الفاء في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وافر الوصف نحو قوله
 النبي صلى الله عليه وسلم لا تقربوه طيبا فانه يحشرهم يوم القيمة مليئا وحق ان
 اي مثل قوله فانه يحشر مليئا صريح لا ايماء لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل
 فصار كالامتنان لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم وكذا اي بان يرتب
 الحكم على الوصف لفظا راوي الا انه اي ظهور العلية او يرتب على المشتق
 عطفت على قوله بان يرتب الحكم على الوصف اي او بان يرتب الحكم على المشتق
 نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام لمعلم ويقع اي الحكم جوابا نحو ما قال
 وقعت امراتى فريهار رمضان فقال النبي صلى الله عليه وسلم عتق رقبة
 كان قال واقعت فاعتق اي فكف باعتاق رقبة فيحمل على التعليل دفعا
 للاستبعاد فان كان لم يكن هو ونظيره للتعليل بالحكم مستبعد في الشارع
 وغرض الاعراب من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جوابا لا يحصل غير
 لتلايلهم اخلا السبوال عن الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون

نحو ما عن فرحم وسمي هذا
 دون الاول لاحتمال الخلط

السؤال مقدار الجواب فكان قال وقعت فكون فحمل على التعليل جدا او يكون
 اى الحكم بحيث لو لم يكن اى ذكر معه ونظيره علة له لم يقداى ذكره معه لا ينبغي
 للشارع الايمان بما لا يفيد وهو بعيد بخوانها على الطوائف من علم وطوائف
 حيث ذكره مع قوله الهمة ليست بجنس الحق ان هذا صريح اذا كان
 اذا وقعت بين حكمتين تكون التعليل اى التعليل الاول والثانية كقوله تعالى
 وما ابرى لنفسي ان النفس الامارة بالسوء ونظيره كثيرة قال شيخنا عبد القاهر
 ان هذه المواضع تقع موقع الفاء وتغنى عن راي الجوراء لو كان على امك
 دين الحديث فان الخشعية سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين لم يدره فذكر
 نظيره وهو من الادعي فنية على كونه علة للنفع والالزم لعجب هو الايمان
 بما لا يفيد ويفرق الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما اى مع ذكر الحكمين
 المهمين في الفرق بين شيئين نحو للفارس سهران وللراجل سهم فانه فرق
 الفارس والراجل بحسب الفروسة وضد ها او ذكر احد هما اى او مع احد
 الحكمين او شيئين كالحايل لا يموت فان خفض القاتل بالمنع من الارش
 لشهران على المنع لقتل او يفوق بينهما او بين شيئين فالحكم بطريق الاستثنا
 نحو الا ان يعفون فالعفو يكون على سقوط المفروض وبطريق الغاية نحو
 حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان خلت الجنسان فيسحق
 شتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع ان

٢٦٦
سلم العلية انما قال بان سلم العلية لان العلة فربعض هذه المواضع غير مبينة
لانه يمكن ان يكون العلة فربعض هذه المواضع نحو واقعت امراته هتك حرمة الصوم
الذ اشتمل عليه الواقعة دون الواقعة وان نسب الحكم الى الواقعة لكنه بعض
تلك العلة لا يمكن لها القياس صلا نحو السارق والسارقة لان البسرة ان كانت
علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا فرنا ما عظم نحوه لان الزنا
ان كان علة فكل وجد يثبت الرجم نصا لا قياسا فاستخرجوا علم ان التعليل بالعلية
القاصرة التي لا يمكن بها القياس جاز اتفاقا والمنصوصة التي يدل عليها
النص صريحا او مجازا مثل اثم الصلوة لدك الشمس والسارق والسارقة
والقاتل وللغارب سهمان لمقصودهم بيان وجه لانه النص على العلية سواء
اكن العلة او لم يكن فلم يرد ما ذكره المصنف وايضا النص يدل على ترتيب الحكم على تلك
القضية في وقعت امراته ونحوها كما كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون اى
المناظر هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا بد لان على العلية
وهذا لا يرد على المتبكيين بمسك الا بما لا نهم لا يدعون انه يدل على العلية
قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر فادعوا في متمسكهم به بل انما يدعوا
فيه الظن وظهور العلية وفقا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء
في ذلك اى في الظن وظهور العلية وثانيها للاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة
لبتوت الوفاية علية اى على الصغر والمال وثالثها المناسبة وذهب المصنف

الى ان المناسبات يكون متضمنة لمصلحة اعتبار الشرع بحفظ النفس والمال والدين
 والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره وشرطها هي الملازمة في شرط زائد
 على المناسبات في تفسيرها بغيرها وكونها خص منها وهي ان يكون اي الوصف
 على وقف العمل الشرعي بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون بابياعه كاضافة
 ثبوت الفرقه باسلام احد الزوجين الى اباد الاخر عن الاسلام لانه بناء على
 الى وصف الاسلام لانه عند لان الاسلام يعصم الحقوق لا القطعها وهذا
 هو المراد عما ذكر في كلام في الاسلام ومنه تبعه كماله واطن ان المراد منه
 اي من هذا التفسير ان الشرع اعتبر به جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
 يكون الجنس السعيد منها بعد ان يكون خص من كونه اي الوصف متضمنة
 لمصلحة سلا لا يقبل اتفاقا لكنه كما كان الجنس اقرب الى القياس اقوى الالاب
 يتعلق بقبوله ويكفي الجنس السعيد منها يعني الجنس الذي اعتبره الشارع جنس الحكم
 قد يكون قريبا لا وسطا وبين نوع الوصف قد يكون بينهما وسطا واكثر
 وبهذا امتصاعا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل وخص من المتضمن
 لمصلحة حفظ النص مثلا او كلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة
 واشد خصوصية كان القياس اقوى بالقبول اخرى لكونه بالتأثير
 النسب الى اعتبار الشارع اقرب والملازم كاصغر فانه علة لثبوت
 الولاية عليه اي على اصغر لما فيه من الفجر وهذا اي لتعليل ثبوت الولاية باصغر

اعتبر بالشرع لمصلحة حفظ
 النفس والدين والمال والنسب
 متضمنة لمصلحة

٢٦٧
لما فيه العجز لواقف التحليل لرسالة الطهارة سور الهدى بالطواف لما فيه النفرة
فان لعل الصورة الاولى الفخر والثانية الطواف بهما وان اختلفا
لكنهما مندرجان تحبس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى
الولاية وفي الاخرى لطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحبس واحد
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالجواب ان الشرع اعتبر الضرورة في ثبوت
حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة في المخصص وكما يقال قليل البند
بحكم تقييد والعدل ان قليله يدعو الى كثيره ولشرع جنس هذا في الخلوة
مع الجماع اى في الخلوة الصالحة فقامت بسبب الدعاء مقام المدعو اليه كذا حمل
الشرب على حد القذف قال علي رضي الله عنه فحد الشرب اذا شرب سكر واذا
هذى واذا يئس فترى وحد المقرى ثمانون واذا وجد الملامه صح العمل
ولا يجنب ما بل يجب كانه الى الملامه ومؤثرة فلامته كاهلية لشهادة
والكفاية كالعذر ليعنى ان الوصف المناسب بمنزلة الشاهد فكما لا بد من اعتبار
صلاح الشهادة بالفعل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالة
الاجتناب عن محظورات الدين لا بد لجعل الوصف المناسب عليه صلاح الحكم
بوجود الملامه ومن عدالة لوجود التأثير فالتحليل لا يقبل ما لم يتم الدليل على كون
الوصف ملائما وبعد الملامه لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا فاللامه شرط
لجواز العمل بالعدل والتأثير شرط لوجوب العمل وعند بعض الشافعية يجب العمل

المسلمين داعية الى جواز الرمي وتكون قطعية لان حصول هذه المصلحة من الرمي ^{قطعي}
وتكون كالية لان اخلاص المسلمين بمصلحة كلية يخرج بقيد الضرورة ما لو ترس
في قلعة بمسلم لا يحل من الرمي بالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان ركننا الرمي وبالية
ما اذا لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة لبعض فانها مصلحة خيرية
مختصة بشخص والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبر نوعه اي نوع الوصف
او جنسه نوعه اي نوع الحكم او جنسه او بالجنس بهذا الجنس القريب لتمييز عن
الملازم وبالوصف ما يجعل على لا مطلق الوصف وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس
لا مطلق الحكم كالسكر والحمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله النبي صلى الله
عليه وسلم ارايت لو تضمنت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس
وهو عدم وجود شئ اعتبارا لعدم فيساو له صوم وكقياس الولاية على الاسباب
الصغيرة على بلك الصغيرة والصغيرة هذا نظير اعتبار النوع في الجنس والنوع
اعتبارا فجنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور
الهدى هذا نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبارا وخصه بالتخفيف
وقد تكرر لبعض الاربعة مع بعض فاستخرج كالصغر فان النوع اعتبارا وخصه
الولاية والجنس اعتبارا فجنسها فان جنس البحر والولاية ثابتة على العاقر كالمجنون
وقس عليه البواقر واعلم انه لا خفاء ان اقسام اعتبار المفرد اربعة حاصله ضرب
الاثني في الاثنان لان المعبر فحان بالوصف هو النوع او الجنس كذا في جانب الحكم

ولقياس ما قيم المفرد اعتبار النوع والنوع والثاني اعتبار الجنس في النوع
 والثالث اعتبار النوع والجنس الرابع اعتبار الجنس في الجنس والمركب من خمسة عشر
 قسمًا لأن المركب ثلث أو ثلث أو رابعي أما الرابعي فواحد غير وهو المجموع المركب
 إلى أصل من الأقسام الأربعة للمفرد وأما الثلاثة فاربعة لانه إنما يصير ثلثًا بثلاثة
 واحد من الرابعي فذلك لو اختلفا ما ان يكون اعتبار النوع والنوع فيكون المركب
 من اعتبارات الثلاثة الباقية قسمًا أولًا واعتبار الجنس في النوع في الجنس فيكون
 المركب من الثلاثة الباقية قسمًا ثالثًا واعتبار الجنس في الجنس فيكون المركب من الثلاثة
 الباقية قسمًا رابعًا وأما التنازفة ستة الأول المركب من اعتبار النوع في النوع
 واعتبار الجنس في النوع والثاني المركب من اعتبار النوع في النوع واعتبار النوع
 والجنس الثالث المركب من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس الرابع المركب من اعتبار
 الجنس في النوع واعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس وهذه الأقسام
 للمركب مطلقًا كورة في التلويح فلتطلب ههنا واعتبار النوع في النوع قوي
 من كل ما عداه لكونه بمنزلة النص حتى يلحقه منكر القياس إذا فرق بين الجنس
 والجنس عليه لا يتعدو المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه وقد يستعمل بعض
 أي بعض الشافعية على ما ذكره بعض أصحابهم أول الأربعة أي أول الأقسام الأربعة
 للمفرد وهو اعتبار النوع والنوع في النوع غير ما حيث قال ان المناسب القريب ما
 يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يرض به من الثلاثة ملأته حيث قال والملائم هو الأقسام

ولكن ينبغي عن ذكره لوضوح وربما لا يقع الاستفناء عنه فيذكر فعله هذا لا يكون
 الخلاف في مجرد تسمية قياسا بل عند البعض يكون لتعليل بالوصف المؤثر مستندنا
 لشهادة الأصل لكنه قد نذكر وقد لا نذكر وان وجد شهادة الأصل بدون
 التأثير اي بدون الاربع للتأثير بناء على انها اعم من الاولى مطلقا ومن الاخرى
 من وجوبه فيجوز وجودها بدون كل من الاولى والآخرى لا يكون اي الوصف الذي
 يوجد في نوع الحكم من غير تأثيره عندنا ويسمى اي ذلك الوصف غيرنا ايضا لان
 تأثيره والغريب نوعان احدهما مقبول بالاتفاق وهو الوصف الذي اعتبر نوعه
 في نوع الحكم على ما سبق من البعض لسمي اول الاربع غيرنا وثانيهما مردود وهو الوصف
 الذي يوجد في نوعه فرفع الحكم لا يعلم ان الشارع اعتبره او الفاعل هو مردود
 اذا لم يكن ملائما اي معتبرا جنب البعيد من الجنس علم اما اذا كان ملائما فيقبل وانما
 اعتبرنا التأثير فالعلة بوجوب العمل بالقياس من شرع فيعتبر فيه اعتبار الشارع
 اي فلا بد من القياس من اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع
 او غير ضربه لان العمل المنقولة اي الاية المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والهي
 والتابعين ضروا الله عليهم جميعا ليس الاية المؤثرة اي مبنية على العمل المؤثرة
 كقوله النبي صلى الله عليه وسلم انما في الطوافين وقوله النبي صلى الله عليه وسلم في
 الاستحاضة انه دم عرق نفجر ولا نفجر الدم من العرق ووصوله الى موضع
 عنه هو معنى البجاسة حرة فوجوب الطهارة وفرع عدم كونه اي انفجر الدم

لانه اي لان القياس

حيفا ورواية

حيضا وكونه مرضا لازما فيكون له تأثير للتخفيف انا وجوب الطهارة فلان العبد
لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان
الحيض دم ثبت عاودة راتبة فترات آدم خلقها الله تعالى في ارجائها من و
النجار دم احرق ليس كذلك فلا يكون حيضا وتعالى الخرج الموجب للاستقاط
الصلوة والوضوء هو امان في كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف فلانه ليس
في وسبها مساك و ردة فيكون له تأثير في التخفيف لان الحكم مع وجوده
بقيام الطهارة فوقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذا وجبت عليها
الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا
وكقوله النبي صلى الله عليه وسلم لو تضمنت بما احدث اي عدم الشهوتين
تأثير في انقضاء الصوم فلما ان لم تضمنت مقدمة شهوة لم يطل وليت معنى
الاكل والشرب كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليت في معنى الجماع لا صورة
لعدم ايلاج فرج ولا معنى لعدم الازالة وغيرها اي غير المذكورات مافيه
الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم جميعين وعلى هذا
على هذا الاصل وهو اعتبار التأثير قلنا مسح اي مسح الرأس فلا يسر تليثه
لمس الحف لان كونه مسحا مؤثرا في التخفيف فانه يسير الغسل وتياوي به الفرض حتى لم
يتوعد بمحله اي لا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات واما قوله اي قول الشاعر
ركن اي مسح الرأس ركن فيسبب تليثه كما في سائر الاركان فيعقوله لانه لا اثر

للركنية في التكرار وابطال التحقير فان اشارة لم يعتبر الركنية للتثليث و الا لكان
 في مخرج الحنف و يتم تثليث وليس كذلك وكذا جعلنا الصغرة علة للولاية محلا
 البطارة فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمو عليه باعتبار عجزه عن
 النكاح بنفسه ذلك بخلاف الصغرة و ان بلكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين
 فلا يجب التعيين فيكون تعيين الصوم بفرض من رمضان مؤثرا في استصحاب وجوب التعيين لانه
 لا نراهم مهيئا حتى الى التعيين التميز وقد ظهر اثره اي اثر المتعين في عدم تعيين الودائع
 و المخصوبات فان رد الودائع و نقل فاته اذ الوحي في غير رمضان صوم مطلقا
 ينصرف الى النقل لتعيينه ففر رمضان لتعيينه فان فرض رمضان في اي فرض رمضان
 كالنقل في غيره او في غير رمضان في التعيين فلا حاجة الى التعيين فيسقط وجوب
 التعيين بسبب التعيين بعض العلماء الاصوليين احتجاجا على ائمة في القياس بالنسبة وهو
 القول العلامة هذا و هذا والاخير ان باطلا ان فتعين الاول يعني ان يحصر الاوصاف
 الموجودة في اصل الصالح للعلية فعدوهم بطل عليه بعضها لثبت عليه الباقي
 فيكون هناك مقامان احدهما بيان المحصر وكيف في ذلك ان يقول بحيث ثبت
 فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالة و تدما يغلب ظن عدم غيره
 اذ لو وجد ما خفي عليه لان اصل عدم غيره و ثانيا بطلان عليه بعض الاوصاف
 ويكون في الظن اذا لم يكن اي تقسيم حاصر الا يقبل وان كان حاصرا بان
 عدم عليه الغير اي غير الاوصاف التي رد دلها فيها بالاجماع مثلا في عبارة مثلا

التعيين ٢

اشارة الى جواز اثبات عدم عليه الغير بالنص ايضا بعد ما ثبت تعليل هذا النص ^{تقبل}
 كما جماعهم على ان عليه الولاية اما الصغرا والبطارة فهذا اجماع على نفى ما عدا
 هما وينفتح المناط اى تنفتح ما علق الشارع الحكم به وهو ان ثبت عدم
 انفاروق لثبت عليه المشرک الوصف الفارق ما يوجد الاصل دون الفرع
 والمشرک ما يوجد فيها وعلما اننا لم يتعرضوا بهذين اى التفتيم وتنفتح فان على
 تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص والاجماع او المناسبة بالدوران اى تنفتح
 بعض العلماء الاصوليين على عليه الوصف يدوران الحكم معهما اى ترتبه عليه
 وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم لكل صور وجود الوصف اى ترتبه
 عليه وجود البسطة واذا وجد بعضهم عدم عند عدم اى ففسره بانه وجود الحكم
 لكل صور وجود الوصف عدمه لكل صور عدمه لغنى ترتبه عليه وجودا وعدما وسيمرر
 وعكسا ونشر بعضهم قيام النص اى وجوده في الحالين اى في حال وجود الوصف
 وحال عدمه لا حكم له اى والحال لانه لا حكم للنص نظيره ان لم اقام الى الصلوة
 وهو متوضى لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب ارفع
 الحدث وجودا وعدما ونص هو قوله نعم اذا قمتم الى الصلوة فاعينوا وجوب
 فقال وجود الحدث وحال عدمه لا حكم له لان موجب النص وجوب الوضوء عند كل وجود
 وعدم وجوب عند كل عدم وهو غير ثابت في الحالين حيث لا يجب الوضوء عند وجود
 القيام مع عدم الحدث مع ان ظاهر النص يوجب وجوب عدمه مع وجوده على انه

ينبغي ان لا يجنب ذلك وقوله النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي وهو غضبان فانه
 القضاء وهو غضبان عند فراغ ولا يحل عند شغل بغير الغضب لعين النص فانه في
 حال الغضب دون شغل القلب مع عدم حكم الذريرة وجرت القضاء عند شغل القضاء
 والنص فانه في حال عدم الغضب وشغل نحو جوع او عطش مع عدم حكم الذريرة وجرت
 القضاء عند عدم الغضب بطريق مفهوم المخالفة والا باقية الاصلية والنصوص
 المطلقة او يجعل من حكم النص المذكور فجارهم اى للقائلين بثبوت العلية
 بالدوران ان على الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فحقه نعم اما
 حتى يعباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنبه الملك الى السبع وقصصا
 الى العسل فانه يجب القصاص مع ان مقتول ميت باجله فلا بد من التميز بين العلة و
 الشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه
 قد يقع اتفاقا وقد يقع فالعلامة فلا يشترط اى الوجود عند الوجود لها اى للعلية
 ايضا اى كما لا يشترط العلية للوجود عند الوجود لان تخلف اى تخلف الحكم
 عن العلة لما منع لا يقدم فيها اى في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدم
 عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك لوصف مع عدم المانع عند
 من لا يقول به فيكون الوصف خيرا العلة ويكون معنى عدم التخلف المذكور فيها عدم قدره
 عليها مع عدم المانع ولا يشترط العلية لعدم عند العدم لانه قد يوجد بعد اخرى
 كالحديث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقيام النص في الجالين ولا حكم

امر لا يوجد الا نادرا ولا غير بالنادر فاحكام الشرع فكيف يجعل هذا فريضة
 القياس اي فيما هو من اول الشرع بان يتنى عليه ثبوت العلية وهذا اشارة
 بطلان كلام الفرق الثالث وايضا هو اي قيام النص في الجالين بدون الحكم
 غير بل فريضة الوضوء لانه ثبت بالحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف وهو
 اليم في ذكر الاصل وهو الوضوء اذا الخلف لا يفارق الاصل بانه ما يفارقه كما
 بان بحيث حال لا يجب الاصل ومنه ترتيب التيمم على وجود الحدث عند فقده
 ترتيب وجوب الوضوء على وجوب الحدث عند وجود الماء ولان المعنى اذا تم
 فمضا جعلكم واذا اريد في القيام الى الصلوة محذرين للقيام في كفاية عن
 التيمم في النوم والنوم دليل الحدث فظهر من ذلك لو جهل ان النص مقيد
 بالحدث ومقيد بوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وقيام النص بدون الحكم
 حال شفا الحدث مخموم ولما قيل ينبغي ان يصرح بالحدث فوجوب الوضوء
 مكتف بالدلالة فوجوب التيمم بما هو قضية الترتيب لان الخلف حكم الاصل
 فلم يمس عنه لو جهل ان احدهما اشارة الى قوله لما كان الماء مطهرا
 فاجاب استعماله دل على قيام النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتهما بجملا ايجاب
 استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابق حدث فالتف فيه الى الماء يعني
 فاجاب الوضوء بدلالة النص التزاما على وجود الحدث وخيار التيمم التيمم بوجوب
 الحادث حيث قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وثانيهما اشارة الى

اي على وجود النجاسة

بقوله وايضا في ايادى في ترك التبرح الحديث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحديث بنية لكل صلوة لكونه اياما الظاهر الامر وعند الحديث وحيث
الغسل فانه ليس بنية لكل صلوة بل للجموع العيدين فصرح بذكر الحديث حيث قال الله
وان كنتم جبينا فاطهروا كما صرح مع التيمم بذكره حيث قال الله تعالى اولئك هم الذين
وحمل نص الوضوء على الايجاب عند وجود الحديث عملا بحقيقة الامر وعلى التبرح
عند عدم الحديث عملا بظاهر اطلاق بناء على الرمز والاشارة كما هو في البقاء
فتركيهم على ان يراد من اللفظ معناه المختلفان فانه ممكن ثم شرع في منع قيام
النص مع عدم الحكم بالحديث فقال والغضب لا يوجد في شغل القلب في كل
القضاء الا بعد سكونه يعني لا يتم انتفاء الحكم وهو صفة القضاء مع وجود الغضب
وانما يصح ذلك وجد الغضب في شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب ان
مبالغة معنى الممتلئ عقيبا على ما نقل عن الزحاح فلا يتصور له فراغ القلب ما دام
غضبا وهذا يحصل لمقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم طلاق
الكل ينتفي بانتفاء البعض ولهذا اقتصر في تعرض فقال وجود الغضب ولم يتعرض
فالمتمن الى عدم الغضب وانما تعرض في الشرح له لزيادة التحقيق لمقصود فان
اروت هذا التحقيق فعليك بهذا المحل من الشرح عن التوضيح لا يجوز التعليل
لأشياء العلة كحدث تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت الملك ولما تجب
ان يقال انكم انتم بالقياس عليه محررون والجنس حرمت الربوا عليه الاكل والشرب لوجوب

الكفارة وعيد القتل بالمقتل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد وقا جاب
 عن الاول بقول وقولنا الجنب بالفراة من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص
 وهو نهى عن الربوا والترتبة والمراد بالترتبة هنا شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان
 الجنب بالفراة موجودا وقديما نسيته لان للنقد مزية على النسيه جاب عن الاخر بقوله
 وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا
 القصاص من القتل بالمتقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
 لا قول بالسيوف لا بالقياس والسيب هو هتك حرمة الصوم والقتل بالحد
 الحد وان سوار كانا بالوقاع واع وبيعتا وبغيرهما فلا يرد شكال ما ذكر واصفها
 بالجر عطف على العلم بغير راجع اليها اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
 كالاثبات الصوم والاعمال كالابل ولبق والشاة يشترط للزكاة ان لا عندنا شرط
 خلاف المالك لكنه لا يجوز هذه الصفة ولا فيها بالقياس بل انما يجوز ذلك بالنص اما
 عبارة او اشارة او دلالة او قصار ولا اثبات الشرط اي لا يجوز التعليل لاثبات
 الشرط وكونهم رجا او ختلط هذا مثال اثبات صفة بشرط ولا اثبات الحكم اي لا
 يجوز التعليل لاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم كصفة
 الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما ذكر في الاثبات لنصب الشرع بالاراي
 ففرا ثبات الحكم العلة او صفتها اثبات للشرع بالاراي وفرا ثبات بشرط الحكم الشرع
 او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرع ونسج بالاراي فرا ثبات الحكم

اوصفة ابتداء التصديق الشرع بالاراي فلا يجوز ابتداء شيء منه في ذلك اذا كان له اصل في
 كاشترط النفايض مع الطعام بالطعام عند الشئ لو فان له في ذلك الاشتراط
^{اصلا} وهو الصرف الجواز بدونه اي الجواز البيع بدون النفايض عندنا ^{اصلا}
 وهو بيع سائر السلع بالتعليل لا يصح الا للتعدية اي لتعدية الحكم المحل لمنصوب
 اي محل اخر لا نص فيه معنى جملة يقع لتعليل لا جله اربعة اقسام اثبات العلة او ^{طفتها}
 واثبات الشرط او صفة واثبات الحكم او صفة وتعدية حكم مشروع معلوم ^{لصفته}
 الى محل اخر مماثلة للتعليل والتعليل مختص بالتعدية ولا يجوز الثلثة الباقية ^{بما}
 قالوا انما قال هذا ما قالوا لانه نقل هذا الفضل على اصول الخ لا يسلّم وكلامه في هذا المقام
 مصطرب انه قال فخر الباء انما انكرنا هذه الجملة اي ^{اللبس} الثلثة المذكورة اذ لم
 يوجد في الشريعة اصل لصح تعليلها ما اذا وجد فلا بأس به فلا مسأغ لان يكون
 مراده ما تقدم ان الفلاس لا يجوز فيه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون مراده
 لا يصح لتعليل هذه الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم ^{التي}
 ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح لهيئس الا اذا كان له اصل على ان
 هذا المعنى معلوم من تعريف الهيئس فانه تعدية الحكم الى اصل الى الفرع بعلة
 متحدة والحق ثبات العلة انه ثبت ان علية المعنى اخر لصح للتعليل اي لتعليل ذلك
 الحكم بذلك المعنى بان يكون مؤثرا او ملاميا فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى اي المؤثر او
 الملام ثم الحكم بعلية اي فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف لكن هذا لا يكون اثبات العلة

بالقياس لان لعله حقيقة ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليه
 بما هو من مساك العلة فيكون لعله واحد يتعدو باعتبار الجمل مثلا اذا ثبت
 ان لوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه لو جدي فيه هتك صوم رمضان فقد ثبت
 ان لعله هي هتك الحرمه وهو موجود في الال فحكم انه علة لوجوب الكفارة و
 ان لم يثبت ذلك ان علة العلة بمعنى اخر يصلح لتعليل الحكم بل وجد محروما بانه
 ذلك المعنى بعلة الحكم فلا اي فلا يحكم بعلة شيء اخر لو جدي فيه ذلك المعنى المناسب
 قياسا عما ثابتت عليه لان يكون لتعليل بالمرسل لانه لم يثبت تاثير ولا ملائمة
 وهذا اي الهيم الثاني هو المختلف فيه من اثبات بالقياس فنحوز عند من يقول
 التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملائمة في القياس
 جلي وخفي فالخفي لا يحسن لكنه اي الاستحسان اعم من القياس الخفي لانه يطلق
 على غير القياس الخفي ايضا من النص والاجماع وبضرورة عند مقابلتها للقياس
 الجلي كما يطلق القياس على القياس الجلي والخفي ثم فالاصطلاح خص بالقياس
 الخفي كما خص بالقياس الجلي تميزا بين القياس وهو في اللغة عد الشيء حسنا
 وهو اي والقياس الاصطلاح دليل انصافا كان او اجماعا او ضرورة او قياسا
 خفيا يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الا فهم فلا يطلق على نفس الدليل
 من غير مقابلة وهو اي الاستحسان محض عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة
 اجماعا وبعض الناس انكروه وبرزح الكارهم الى الجمل بالمراد لانا لا نعني به

اما بالاراي الحديث في النبي صلى الله عليه وسلم
كالمقياس في جواز لانه

الاولي انه المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويحمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانه من حيث المعنى واما من حيث التسمية
فلا معنى لانه ايضا اذ لا مسامحة ولا اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين
القول ويتبعون احسنه قال النبي صلى الله عليه وسلم وماراه المؤمنون حسنا
فهو عند الله احسن ونقل عن الامام طلاق الاستحسان فلا وجه لانه اصل الالتماس
المعذور والاجارة والقياس يأيد جوازها لان المعقود عليه هو المنافع ولا
يرد العقد عليها لكننا القياس بالحديث وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم
اعطوا الاجير حقه ان يخف عرقه وبقا الصوم والنسيان واما بالاجماع كالا
وصورته ان يقول لحر اذا حرر في خفانه جلدكدا وكذا درهما ولم يذكر له اجلا
فهذا معاودة والقياس يأيد جوازه لانه بيع ماله ليس عتقه واما بالضرورة
ولها في سقوط الخطاب كطهارة الحيض والابار بعد ما تجست فان القياس
يقتضي ان يظهر ذلك لان لما اكلها وصل اليه صار نجسا ونجس نزيل النجاسة
واما بالقياس الخفي وذكر واليه القياس الخفي قسمين الاول ما ترى اثره اي
ما يثريه والثاني ما ظهر صحتة بالنسبة الى ضاده الخفي وهو لا ينافي خفاء واما بالنسبة
الى ما يقابل من القياس الجلي وحفي فيباده اي اذا نظرنا اليه يرى صحباني
يا در الاري ثم اذا نزل حق التامل علم انه فاسد والقياس اي ذكر والقياس
الجلي قسمين ضعف اثره وما ظهر فيباده وحفي صحتة بان ينضم الى وجه القياس

معنى

معنى دقيق يورثه قوة ورجحاننا على الاستحسان فاول ذلك اى القيسم اول مستحسن
 وهو ما قوى اثره راجح على اول هذا اى على القيسم الاول من القياس وهو ما
 ضعف اثره لان المعبر به هو الاثر لا الظهور وثان ذلك اى القيسم الثانى من القياس
 وهو ما ظهر صحة وخفى فساد وخفى صحة راجح على ثان ذلك اى القيسم الثانى من
 الاستحسان وهو ما ظهر صحة وخفى فساد وثالث الاول وهو ان يقع القيسم الاول
 من الاستحسان في مقابلة الاول من القياس كسور سباع الطير من البهايم
 والصغر ونحوهما فان بحس قياسيها على سور سباع البهايم كالفسد ولد
 الخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس طاهر استحسننا لاننا نشرب بمنقارها
 وهو ان المنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فلا يتنجس الماء بملاقاة
 فيكون سوره طاهر كسور الادمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة بجهته
 وبهي الرطوبة النجسة فالالة الشاربه الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يكره
 عن الميته ونجاسته كالدجاجة المخراة والثالث وهو ان يقع القيسم الثانى
 من الاستحسان في مقابلة القيسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
 بالركوع قياسا لانه نعم جعل الركوع مقام سجدة في قوله وخر راكعا
 سقط ساجدا اى قامت مقامها بهتنا ذكر الماء بينهما في المناسبة
 اعنى اشتمالهما على التعظيم والاختناء فحاننا اقامت مقامها فعلا لتلك
 المناسبة وهذا قياس على سبق الاله لا فهم الاستحسان اى لا تؤدى

بالركوع استحسننا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع اذا لا يشئ
يقتضى حبه لذاته فيكون مطلوباً بعينه فلا يتأدى بغيره كسجود الصلوة
لا لا يتأدى بالركوع وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسننا
والاول قياساً فعلماً بالصحة الباطنة والقياس وهى ان السجود غير مقصود
هنا اى فى السلاوة يعنى ان سجدة السلاوة لم تجب قرينة مقصوداً لهذا
يلزم بالنذر كالطهارة وانما الفرض اى المقصود بالصلح الواضعا محققاً
للمتكرن اى التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حال الركوع
وكما اختلفا فى ذراع السجدة فيه ففى القياس يتخالفان لانها اختلفت
في السجدة يعقد السجدة فيوجب التخلّف كما فى السجدة هذا قياس على سبق
الى الفهم وفر الاستحسن لا اى لا يتخالفان لانها اختلفت فى أصل السجدة
بل فوصف لانها اختلفت فى الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع
توجب جودة فى الثوب بخلاف الكيل والوزن وزا اى الاختلاف والوصف
لا لوجب المخالفة وهذا المعنى خفي من الاول فيكون هذا استحسننا
والاول قياساً لكننا علمنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاستحسن
والوصف هنا لوجب الاختلاف فى اصل ولما لم يكن ليل على انحصار القياس
والاستحسن فى هذين القسمين وعلى هذا انحصار التعارض بينهما فى

هذين الوجهين اوروالاقيم الملمد عقلا فقال وبالبقيم العقلي يتقسم
 كل من الهيس والاسحق الى ضعيف الاثر وقوة وعند التعارض وهو
 اربع ضعيف الاثر وقوة الهيس قوي والاسحق ضعيف وبالعكس
 فلا يرفع الاسحق الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاسحق قويا وهيس
 ضعيفا واما في الصور الثلاث الباقية فلا يرفع الاسحق على الهيس اذا كان
 الهيس قويا والاسحق ضعيفا واما اذا كان قويا وهيس نرجح لظهور
 اما اذا كانا ضعيفين فيسقطان ويعمل بالهيس لظهوره والى نرجح
 الظاهر والباطن فاسد بهما وصح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول
 اي صح الظاهر والباطن من الهيس نرجح على كل اسحق وثانية اي فاسد
 الظاهر والباطن من الهيس مردود وبقى الاخير ان فالاول اي صح
 الظاهر والباطن من الاسحق نرجح عليهما اي على الاخير من الهيس
 صح الظاهر فاسد الباطن وعكس وثانية اي فاسد الظاهر والباطن
 من الاسحق مردود وبقى الاخير ان اي من الاسحق وبهما صح الظاهر والباطن
 وعكس فالتعارض بينهما اي بين خير الاسحق وبين خير الهيس ان وقع
 مع اختلاف النوع وذلك في صورتين احدهما ان يعارض صح الظاهر فاسد
 الباطن من الاسحق فاسد الظاهر صح الهيس والثانية ان يعارض
 فاسد الظاهر صح الباطن من الاسحق صح الظاهر فاسد الباطن من الهيس

الباطن من ٣

فما ظهر فساد في هاتين الصورتين باوذا النظر لكنا ذاتا ملتين صحتا قوى
مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحادهما في ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفي الباطن با اتحاد النوع واختلافهما في ذلك با حصر النوع
ان امكن اي تعارض فالقياس اول لما اذا تعارض استحسانا صحيحا الظاهر
فاسد الباطن قياسا كذلك تعارض استحسانا فاسدا الظاهر صحيحا الباطن
قياسا كذلك وانما قلنا ان امكن لانه لم يوجد تعارض القياس والاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا فلفظ الشرع وقد جعل الشرع وصفا
منه لا وصفا على الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا اي مع مانع
او بلا مانع او كلما وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين اي
مطلقا او بلا مانع في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يبعد
قياسا صحيحا سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا على
لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا
او بلا مانع وجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان
يعارض قياسين صحيحين في الواقع متمنع وانما يقع التعارض لجهلنا

بالصحة والفساد فالعارض لا يقع بين قوى الأثر واستحقاق كذلك لا يقع بين
 قياس صحة الظاهر الباطن بين استحقاق كذلك لا يقع بين قياس ساد الظاهر صحة
 الباطن بين استحقاق كذلك كذا بين قياس صحة الظاهر فساد الباطن وبين استحقاق
 كذلك ما ذكره حيث القوة والضعف فعند التحقيق دخل فيه التفصيل أيضا لانه
 لا يخلو اما يكون صحة الظاهر او فساد الظاهر على كل من تقديرين لا يخلو منه
 او اما هل حتى التأمل يتبين صحة او بين فساد و اذا كان لقيمة مختصة في هذا
 الاقيم في قوى الأثر وضعيف لا يخلو منه احد هذه الاقيم قطعاً وكلام المص
 هذا على ما بين قلل الحد لان تدخل الاسم ضروريا فيما اذا ثبت الشيء بقيمتا متعددة
 باعتباراته مختلفة كما يقال للفظ ثلثا ذوا رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او
 او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني الى غير ذلك والمتجسس بالقياس الخفي بعد الى صورة
 اخرى لا المتجسس بغيره اشارة الى الفرق بينهما اما الاول فلان من شاة القياس السعدية
 واما الثاني فلان لا يقبل تعدية لانه معدول به عن بين القياس نظيره ان
 في المشتري في الثمن او مقداره قبل قبض مبيع المبيع على المشتري فقط قياسا
 لانه للمتكسر لانه لا يدع شأنا حتى يكون البايع ايضا منكر اف هذا قياس على على سائر
 التصرفات وعليهما اي المبيع على كل واحد من البايع والمشتري خفي لان
 البايع ينكر تسليم المبيع اي ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربته المشتري من الثمن
 فيعدى الى الوارثين اي بعد حكم المخالف الى وارث البايع والمشتري اذا

قياساً

اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع قبل موتها لان الوارث يقوم مقام
المورث في حقوق العقد والحكم معقول والى الاجارة اى وكذا العيد الى الموجه
ولم يتاخر اذا اختلفا في مقدار الاجارة قبل العمل فوجب البيع على كل منهما لان كل
منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة كحتم الفسخ وفتر الخالف ثم الفسخ دفع للضرر
عن كل منهما واما بعد القبض فثبوت اى ثبوت الخالف بقوله النبي صلى الله عليه وسلم
اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تخالفا وراود فلا عيد اى وجوب
التخالف بعد القبض الى الوارث والى هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى
اذا البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص هو تخالف متبايعين حال
قيام السلعة والاستحسان ليس كخصيص العلة على ما يأتى في تخصيص العلة ان
ترك الهيئتين بدليل اقوى لا يكون تخصيصا بعينه لو لم يكن بعض ان الهيئتين
ثابت في صورة الاستحسان وفتر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان
لمانع وعمل به في غير المانع فيكون باطلا لما سياتى من ابطال تخصيص
العلة فاجاب عن بيان الاستحسان ليس كخصيص العلة وذلك لان انعدام الحكم في صورة
الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثل موجب نجاسة سور سباع البهائم
هو اوطية النجاسة فالالة الشارحة ولم يوجد ذلك في سباع النظير فاشفى الحكم كذلك
فلا يكون تخصيص العلة في شئ بل هو ترك الهيئتين الجلي الضعيف لا اثر بدليل قوى
هو قياس خفي قوى الاثر فصل في دفع العلة المؤثرة اى الاعتراضات

التي تورد عليها منه لنقض وجود العلة بصورة مع تخلف الحكم ودفعه الى الجواب
 عنه يكون بالربع طرق الاول منع وجود العلة بصورة لنقض نحو خروج النجاسة
 علة الاتقاض فتوقض بالقليل الذي من راس الحرج الذي يعني لو كان النجس الخارج
 منه يدركه الايسر احدثا لكان القليل الذي لم يسئل منه راس الحرج حدثا وليس كذلك
 فيمنع الخروج فيه يعني يحايلنا لا يسلم انه خارج فان الخروج هو الاثقال من كان
 الى مكان فلم يوجد ذلك عند عدم سبلان بل ظهرت النجاسة زوال الجلبة اليسارة
 لها وكذا ملك المنصوص لوجب ملكه اي ملك المعصوم لئلا يجمع البديل والمبدل
 في ملك شخص واحد فتوقض بالمدير لان الحكم متخلف فرغضب المدير لانه غير قابل للتأثير
 من ملك الى ملك عنه لم يمنع ملكه لاي بدل المنصوص فان ضمان المدير بدل
 عنه السجين بل عن السيد الفائية والثاني منع معنى العلة بصورة لنقض اي المعاني
 صارت العلة علة لاجل وهو اي ذلك المعنى بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
 بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بوساطة معناه المغوى يدل على معنى اخر
 هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهير اجملي غير معقول المعنى ثابت بالعلم مع لغة
 لان الاصابة وهي تنبي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلاس
 فيه التثليث لمسح الحنف والمراد بعدم سنية التثليث كراهية ليكون حكما عينا
 فيعمل فتوقض بالاجتناب فيمنع في الاجتناب المعنى الذي في المسح وهو انه
 المسح تطهير حكمي غير معقول لاجل المسح التثليث لانه اي التثليث انما شرع لتبدي

تطهير المعقول كالغسل فلا يفيد أي التثليث في المسح فالتيم ويلفد والاستنجاء لان
التطهير فيه معقول اذ هو إزالة غير النجاسة ولهذا كان الغسل فيه فضل وفي
التثليث تأكيد لذلك الثالث قالوا هو الرفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم
في صورة النقص عن العلة وذكر والامثلة الخروح النجاسة علة للاتقاض
وملك المخصوص على ملك المغضوب صل الاطلاق لا حيا والمهجة أي الروح لا
ينافي عصمة المال كما في المحضة لا حيا المهجة يجب الضمان في محله الصائل ^{لستط} يعني أنه لا
عصمة لمح الصائل بآبائه قتله لا يقار روح لمصول عليه فتوقض بالمستحاضنة
فان خروح النجاسة موجود فيها بدون الاتقاض والمبرقاة لا يكون ملك
بدل المغضوب علة لملك المخصوص في المبرور مال الباع فان ابعاده اذا
مال الباع مال القيال لا حيا المهجة لا ينافي لعصمة فاجاب أي في الاصل في
الاولين بالملح أي انما تخلف الحكم بالمانع وهو الاستحاضنة الغد وفتح
وفي المبرر النظر وعدم قابلية للملكية لكن هذا أي الجواب بالمانع ليس وفتح الجواب
بل هو تخصيص العلة ونحوه لا نقول به في الثالث باننا لانم ان حل الاتلاف
ينافي لعصمة مال الباع فان عصمة مال الباع لم تنتف بحل الاتلاف انما
انتفت أي لعصمة للبعي والضابط المنتزع من هذه الصورة وهي صورة ان
الحكم المدع وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المحضة والفرع
صورة الجمل الصائل والنقص مال الباع ان المعلن اذا ادعى كما اصلها

لا يرتفع الا يعارض كما العصمة بهذا لان اصل فرامو السبلين العصمة ليس في
المتنازع وهو محل الصائل الا عارض واحد وهو صل الاتلاف وان ثبت
بالقياس على المحضة ان هذا العارض لا يرفع اى الحكم الا صلي وهو العصمة كما المحضة
فتبقى العصمة فحمل الصائل فوجب الضمان فتوقف بصورة كمال الباعى مثلاً
فان صل الاتلاف رافع للعصمة فماله فاجاب اى محرم الاسلام بان الرفع شئ
اخر وهو البغى لاصل الاتلاف فهذا بيان ان على الحكم بصورة لنقض شئ آخر
فلا يكون ذلك من صورة الدفع بالحكم والظاهر انه لا يجزئ لمنع اشتغال الحكم فيه
اولاً نزاع في عدم وجوب الضمان فيه الصل الاتلاف لا يلزم وجوب الضمان
فضلاً عن التاثير ولذا اور ومثلاً الاخر فالتن فقال وانا اور وللدفع
بالحكم مثلاً وهو لقيم الى الصلوة مع خروج النجاسة عنه لوجوب الوضوء
فيجب في غير السبلين فتوقف التيمم بصورة عدم القدرة على القيام فانه
يوجد لقيم الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فيمنع
عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب للتيمم خلف عنه الرابع الدفع
بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين اصل والفرع فكما ان العلم موجب
في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر والفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضاً فتوقف
بالاستحاضة فتقول الغرض التسوية بين السبلين غيرهما فانه اى الخارج

النبول
النجس حدث ثم اى في السبيلين لكن استمر اى الخارج النجس كما في المستحاضة وسبب ان
يصير عفو او لسيقت حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجب الخطايا واداء الصلوة
فكذا هنا اى في غير السبيلين ايضا يكون حدثا و يصير عفو عند الاستمرار
كما في الرعات الدائم ثم اعلم اذا ابتسر الدفع اى دفع لنقض هذه الطرق فيها
والا فان لم يوجد صورة لنقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لا متنازع
تخلف الحكم على العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا اى فلا يطل لتعليل لكن بعض
اصحابنا يقولون العلة لوجب هذا اى الحكم لكن تخلف الحكم لمانع وهذا تخصيص
العلة وتخرى نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع الجزء العلة او شرطها فيكون عدم الحكم عند وجود المانع لعدم
العلة لا لعدم خبرها او شرطها هذا ما ذهب اليه في الاصول وتبعه المصنف والخلاف
قليلا لهم فحوار التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فلما ان التخصيص
لا يقدح في كون العام حجة فذلك لا يقدح في كون الوصف الجامع كونهما
الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين والثابت الاستحسانات
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص على القياس يعنى
ان العلة القياس شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع
هو دليل الاستحسان ولا يعنى بتخصيص العلة الا هذا ولان التخلف قد يكون
القياس والعلة وقد يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل انه قد بين

انه لما منع فيجب لانه بيان احد المحتملين كما في العقل بعقلية فان الحكم قد تخلف عنها
لما منع كالا حراق بالنار على الخشب المملح بالطلق المحلول وهو ضرب من الادوية
وذكر اجماله لوجوب عدم الحكم حمية مانع من العقاد والعدة كالقطاع التورق
وكسح الحار من تمامها كما اذا حال شي فلم يصيب بهم وكسح مالا يملك او من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب في فو الدرع وكسح الشرط فان سبب وهو السع وصدية
ولشرط وصل على الحكم وهو الملك قد خوله عليه سهل من دخوله على سبب الحكم بدو
العكس فاذا كان داخل على الحكم لم يكن الملك ثابتا ومنه كما اذا اندل اي صح
الجمع بعد اخراج السهم والمد او اوة وخيار الروية فان السع فيه صدر مطلقا من
غير شرط فاجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الروية
او من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعه له ومن وخيار العيب فانه
حصل فيه سبب الحكم بتمامه تمام الرضا لانه وجد الروية لكن على تقدير العيب
يتضرر المشتري فقلنا بعلم اللزوم على تقدير العيب دفعا للضرر على المشتري
بان يمكن من الرد فالتخصيص ليس في الالين لعدم وجود العلة فيها بل في
الاجزى اي بالتخصيص موجودا والثالثة لوجود العلة فيها ولذلك لم يقل
المصنف ان الموانع حمية على ما قالوا بل قال جملة لوجوب عدم الحكم خلة لان المانع
من العقاد والعدة ومن تمامها ليس من المانع لمعبرة في تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والثاذا ان التخصيص في الفاظ مجاز في

بما يعني ان تخصص الحكم التي لا يمكن بعدتها اصل اي الادلة اللفظية
الى الفرع اي العلة لان تخصص ملزوم للبحر والجزء من خواص اللفظ وخصصا
اللازم بالشئ لوجوب اختصاص ملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدونه
وهو محال وكر القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا
للعلة بمعنى انشاء الحكم المانع مع تحقق العلة لانه اي القياس ليس بعلة
اي على تقدير ان يترك بدليل اقوى منه لان من شرط القياس ان لا يعارض
بدليل اقوى منه فاشفاء الحكم في صورة القياس مني على عدم العلة لا على تحقق
المانع مع وجود العلة وان لعل القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اي تعدية الحكم على الفرع او اعلم وجود العلة
في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو مانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان جعل دليل
مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب
فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة وهو اي عدم المانع امارتها
اي كمال العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة لعدم ركنها او
شرطها ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون الزيادة وصف على ما جعل علة
بان يكون عليه مشروط بعدم ذلك الوصف كما ان البيع لم يطلق اي غير المقيد
بالشرط ونحوه علة للملك فاذا زيد عليه الخيار فقد عدمت اي العلة لانه لم

٢٨١
بقى مطلقاً فلم يكن علة ولنقصانه أي لنقصان وصفه جملة كان لعله
أو شرطها فيتنفي لكل باثقاء وخبرية أو شرطه كالحارج بحسب عدم الخرج^{العله}
للاشتقاق أي لا اشتقاق لوصفها وهذا أي عدم الخرج معدوم في المعذور
كالاستحاضة لوجود الخرج فيه فلا يكون علة ومنه أي من رفع لعلل المؤثرة
فساد الوضع وهو أن يرتب على العلة لقيض ما يقتضيه كما يقال لا يسمي^{لتنعيم} شيء
في نفس التثليث كالاستنجا فيعرض بانه قد ثبت اعتبار المشي كراهية التكرار
كالسج على الخف لا أن السج ليس له بالحقيقة وفرا التكرار يغليظ وهذا إنما
يسمح قبل ثبوت تأثير العلة والا فبمنع ما للشارع اعتبار الوصف في الشيء
ولقيضه على ما افصح عند المص بقوله ولا شك أن ما ثبت تأثيره شرعاً لا يمكن
فساد الوضع فيه نظراً لان هذا مبني على ظن ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الامر
وما فيه وضوح علم عدم شرعاً وسيأتي مثاله ومنه أي من رفع لعلل المؤثرة
عدم العلة مع وجود الحكم وسمي بعدم لانعكاس وهذا لا يقدر في العلية
لجواز ان يثبت الحكم بجلل شيء كالمالك بالبيع والهيبة والارث اليه اشار
بقوله لا احتمال وجوده بعلل اخرى ومنه الفرق وهو ان بين فال اصل وصف
مدخل في العلية لا يوجد في الفرع وحاصله منع علية الوصف ادعائ^{العله}
أي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه
لا يقبل واليه اشار بقوله قالوا هو فاسد لانه غصب بالتعليل اذ ليس له

جاهل مسترشد فموقف الالف فارقا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى
 وهذا بخلاف المعارضة فانما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حي لا يبق سائلا بل
 يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جد لا يقصد به عدم وقوع الخط فربما بحث والا
 فهو نافع في اظهار الصواب لذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت عليه
 المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم والفرع فمضاه
 ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق فيه او لم يوجد لكنه ان ثبت في الفرع مانعا
 اي ثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم والفرع يضر ويكون قادحا في العلة
 وكل كلام صحيح فالاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على
 سبيل الممانعة حتى يقتل هذا التعليم منفع والمناطرات وهو ان كل كلام يكون منفع
 صحيح اي يكون من الحقيقة منعا للعلل المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق
 يمنع الجدل منه رده كقول الشافعي لو اعتناق الراهن تصرف يبطل حتى
 المراهن فيرد كالبيع فان سح الراهن يبطل فيرد فان قلنا بينهما فرق فان
 البيع يحتمل ان يفسخ لا يعتق فانه لا يحتمل يمنع توجيه هذا الكلام فيمنع ان يورد
 على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان هو البطلان فلا
 نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن بالتوقف ان كان اي حكم الاصل
 التوقف ففرع الفرق وهو يعتق ان دعيت بطلان لا يكون الحكمان المتماثلين
 وان دعيت بالتوقف لا يمكن لان يعتق لا يحتمل ان يفسخ وكقوله في المحدث

فنقول ليس له خطأ فنقول له خطأ
وذلك لا قدرة فيه ربي في الخطأ

ادعى مضمون في وجوب المال كالحط على المثل لان المثل خراب كامل فلا يجب قصور
الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه بما لا يقبله الحد فانورده على
سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وجوب القود لكنه يجب قلنا من في قصور الجناية بالخطأ الا بوجوب المثل الكامل
فوجب المال خلفا عنه وفر الفرع وهو عدم الحكم عند الشك في صحة ما به اياه من جهة
المال القود فلا يكون الحكم متمائلا ومنه الممانعة وهي منع مقدرة الدليل اما
مع ابيدا وبدونه فهي اما فرفض الحجج بان يقول لان ان ما ذكرت من الوصف
الجامع على اوصاف العلية ولا بد من الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بطلان فيؤدي الى اللعب في قياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا ارجع
المصر في جريان الممانعة فرفض الحجج الى بيانه بقوله لا احتمال ان يكون متمسكا بما لا
يصح دليله كالمطرد ولتعلييل بالعدم مثل قول الشافعي لو فر النكاح ان ليس بال
فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحج ودقلنا ان الاحتجاج بالنفي و
التعلييل باطل ولا احتمال ان لا يكون لعله هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان
صالحا للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد يعني قبل عبد فلا يقتل به الحر
كالمطاتب فقتل لان ان لعله هذا اصل عن المطاتب كونه عبدا بل جملة حتى
انه ليس بالوارث واما فوجود باق الاصل او الفرع كما مر واما في شروط
التعلييل واولها لعل لكونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المقترض

مراجعة ٣

اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة
 وفيه تنبيه على ان مرجح جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض
 المبتدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المتعرض عدم الالتزام بمنع
 عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبطلان
 عن المعارضة لينفذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدى
 فهدم شهادته الدليل يكون بالقدح صحة يمنع مقدماته من مقدماته وطلب
 الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته والمعارضة بما يقابلها
 ويمنع ثبوت حكمها فالاعتراض الذي لا يكون من قبيل المنع ولا من قبيل
 المعارضة لا يتعلق بمقتضى الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل
 المنع والقلب والعكس القول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل دليل
 المعلن ويسمى معارضة ويجرى في الحكم بان تقسم الدليل على نوعين اوليه ودليل
 على تقيض الحكم المطلوب من علة الاول يسمى معارضة والحكم والثانية تسمى
 في المقدمات كما اذا قام المعلن ودليله على ان العلة للحكم هي الوصف الفل فللمعلن
 ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة ثم شرع في
 تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول فاما بدليل المعلن وان كان زيادة
 شي على زيادة تقييد تقييد ترا وتغير التبدل وتغير او هو معارضة
 فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات تقيض الحكم واما المناقضة

مناقضة او سلم ليس
 نعم الدليل على تقييد
 ويسمى معارضة

فمن حيث ابطال دليل المعلن اذا الدليل اصح لا يقوم على التقصير فان لا دليل
المعارض على نفيت الحكم بعينه فقلت هو ما خوذ من قلب الشئ ظهر الباطن كقلب
الجراب انما سمي بذلك لان المتعرض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه
كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيستغنى عن اليقين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا التعيين انما
الصوم فرض رمضان قبل الشروع من التمتع وفرض القضاء بالشروع من العبد
وكقوله مسح الراس ركن فيسن ثلثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن ثلثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه اي كماله
يسن ثلثه غسيل الوجه بعد اكماله وانما يسن لا كماله فلو حصل اكمال بدون
الثلث لساكن ثلثه فجلا اكمال مسح الراس فانه يحصل بدون ثلثه فلا يسن
ثلثه وان كان اي دليل المتعرض على حكم يلزم منه ذلك النقيض اي نفيت حكم
المعلن ليس عكسا وهو ما خوذ من عكس الشئ ردته الى ورائه على طريقة
الاول كقوله فرصوة النفل عبادة لا يمضي في فاسد با فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع لا يجب المضي فيها اذا فسدت كما في
الحج فيلزم حكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا
يجب بالشروع فنقول لما كان كذلك جاز ان يتوى فيه النذر والشروع
كالوضوء فانه لا يمضي ففاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشرع

مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر فالاجابة عدمه لان النذر عند
ان يطع الله فلهذا الوقت والقوله نعم او قوا بالعقود وكذا الشارع غرم على
الايضا فلهذا تمام صيانه لما ادى عن البطلان المنتهى عنه بقوله نعم ولا يطلبوا
اعمالكم واذا كان كذلك لزم استوار النذر والشروع في هذا الحكم غنى عن
وجوب صلوة النفل بهما واللازم لوجوبها بالنذر اجماعا والا ولا اى القلب
اقوى من هذا اى من العكس لانه اى لان المتعرض بالحكم جاز الحكم اخر غير نقض حكم
المعلل وهو اشتغال بالايضه بخلاف المتعرض بالقلب فانه لم يحمى الا بنقض
حكم المعلل ويحكم اى محل اى ولان المتعرض بالعكس ايضا جاز الحكم محل وهو
الاستواء للمعلل واثبت الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المحل ولانه اى
لان الاستواء مختلف في صورتين اى في صورة الاصل وهو الوضوء وصورة
الفرع وهو صلوة النفل ففر الوضوء الاستواء بطريق شمول لعدم اى
عدم الوجوب بالنذر والشروع وفر الفرع بطريق شمول الوجود اى وجود الوجوب
بالنذر والشروع فاذا كان الاستواء مختلفا في الاصل والفرع لا يصح انهما
لان من شرط الصيانه اثبات حكم الاصل والفرع واما بدليل اخر عطف على قوله
فاما بدليل معلل وهو معارضة خالصة وهو اى المتعرض اما ان ثبت نقض
حكم المعلل بعينه او بتغيره او كلاهما اى او ثبت حكم يلزم منه ذلك النقيض كقوله
ليس ركن فر الوضوء فيس ثلثا كالغسل فنقول مسج فلا ينشئ مسج

٢٨٩
الحنف وهذا أي الوجه الأول الذي نظيره قول المسح ركن في الوضوء أقوى
الوجه الثالث دلالة على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض
حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة لا أب لها يعني مثال المعارضة الخالصة التي
ثبتت لنقيض حكم المعلل بتغيره ما قولنا في اثبات ولاية زوج الصغيرة
لا أب لها ولا جد غير بامس الأولياء صغيرة فتكح أي ثبتت عليها ولاية
الأطاح كالتى لها أب بعد الصغر فيقال أي فنقول المقرض صغيرة فلا
يولى عليها بولاية الأخوة كمال فانه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور
الشفقة فالعامة هي قصور الشفقة لا الصغر عما يفهم من ظاهر العبارة
والأم تكن معارضة فالصحة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم يثبت
أي المعارض لم يثبت مطلق الولاية بل نفى ولاية بعينها وهي ولاية الأم
فوقع في نقيض الحكم غير هو التقييد بالأخ ولزم أن نفى حكم المعلل في جهة
أن الأخ أقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولاية يستلزم نفى ولاية العم
وخوجه والى هذا أشار بقوله لكن إذا انتفت هي ينتفي سائر باب الأجماع
لعدم القابل بالفصل فان كل من نفى الأخبار بولاية الأخوة ينتفي أخبار
ولاية العمومة وخجوها وكالتى نفى اليها زوجها أي مثال المعارضة الخالصة
التي ثبتت حكم يلزم منه نقيض حكم المعلل المرارة التي لو اليها زوجها تحت
وولدت جارا الأول أي الزوج الأول أحق بالولد عندنا لانه صاحب

صحيح فيقال اي فيقول المعارض الثاني صاحب فراش فاسد فيتحى النسب لمن
 تزوج بغير شهود و قولت فالمعارض واذا اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب
 من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوت من الثاني نفية عن الاول فاذا ثبت المعارض
 فاسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اي كون الاول وهو صاحب
 فراش صحيح اوله بالا اعتبار من كون الثاني حاضر ا مع فساد الفرائش لان
 صحة الفرائش لو حقيقة النسب وفساده شبهة وحقيقة الشيء اوله بالا اعتبار
 وفي شبهة واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا
 والمعلول علة وهي قلب الضياء من قلبت الاناء جعلت اعلاه سيقلة لان العلة
 اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو سيقل فتبدلها بمنزلة جعل الكوز منكرسا
 وانما رد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا
 والحكم علة نحو الكفار حبس بحلدهم مائة فيرجم بينهم كالمسلمين لان حله
 المائة غاية حد الست اذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضرا لان
 النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اشد فخر اوها يكون غلظ فاذا
 وجب في البكر المائة بحب في الثيب اكثر من ذلك ليس هذا الا للزعم فان الشرع
 ما اوجب فوق حلة المائة الا الرجم والقراة تكررت فرضا في الاولين
 فكانت في الاخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون المائة بحلدهم
 مائة لانه يرمم بينهم فجعل لمعلل حلة البكر علة لرمم الثيب ونحو قلبنا وجعلنا

رجم الثيب على الجلد البكر والماء تكرار الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه مكررا
 في الآخرين والمخلص عن هذا اي عن ورد هذا القلب بالملخص احراز عن ورد
 القلب عن الجوانب ان لا يذكر اي ان لا يذكر المعطل الحكيم لا يورد هما على سبيل
 التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اي
 بل يذكرهما ويورد هما على سبيل الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر
 اذ لا امتناع في جعل المطول دليلا على العلة بان يقيد بتصديق بثبوتها كما
 يقال هذه الحبيثة قد مست النار لانها محترق وهذا المخلص لما يكون اذ ثبتت
 المساواة بينهما بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر
 ليصح الاستدلال نحو يلزم بالنذر يلزم الشرع اذا صح اي الشرع كالحج
 فيجب الصلوة والصوم بالشرع لطوعا وفي خلاف الشافعي لوقالها اي
 الشافعية الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشرع فنقول ان فرض الاستدلال
 من لزوم المنذور على لزومها شرعا لثبوت التساوي بينهما اي بين النذر والشرع
 على ما ذكرنا فالشرع اول لانه لما وجبت عليه ما هو سبب القربة وهو النذر
 فلان يجب عليه ما هو القربة اول ونحو الثيب الصغيرة يولد عليها في مالها
 فلذا فرضها كالابكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
 خلاف الشافعي لوقالوا اي صح الشافعي لوانما يولد على ابكر فمالها لانه
 يولد فنفسيها فنقول الولاية شرعت للحاجة ونفسي المال والابكر والثيب

فيما سوا فلا نقول الولاية والمال علة للولاية في انفس بل نقول كلتا هاتين
 للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احداهما ثبت الاخرى لا يستلزام
 بثبوت كل منهما بثبوت اخرى فان حكم المتساويتين واحد وهذه المساواة
 غير ثابتة فالمسئلتين الاوليين اما في المسئلة الرحم والجلد فلانها ليسا بواحد
 في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط للاحدهما
 مالا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما في المسئلة
 القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا لسوا القراءة لان قراءة السورة
 والجهر ساقطان في الشفع الثاني والى هذا اشار بقوله على ما ذكر فلا يمكن للشفع
 المخلص عن هذا القلب هاتين المسئلتين ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشرع
 في النقل وفي الشك الصغيرة ومنها ما لم يثبت فيها معنى المناقضة فان اقام
 اى المقترض الدليل على نفي علية ما اثبتته المعلن لمقبوله وان ثبت عليه وصف
 الحل وظاهر تأييده لانه ما ثبت قطعا بل ظنا فمحذور ان يكون بيان علية
 وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلن استقلا لا وان اقام اى
 المقترض الدليل على علية شئ اخر فان كانت اى علة قاصرة لا تقبل عندنا لما
 سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد
 موزون مقابل بالجنس فلا محذور متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
 في الاصل الثمنية دون الوزن ولا ثمنية في الحديد لانها مقصورة على الذئب

والفرضه وتقبل عند الشاعى لولان في بيان علية وصف اخر نفى صرحه جزم المعلن باستقلال
عليه وصفه فيحصل غرض المعترض وهو الغرض القدر في علية وصف المعلن
وكذا ان كانت متعدية الى مجموع عليه اى الى شرع مجمع عليه عند المعلن والمعرض
كما اذا تعارضتا بان لعل الطعم والا دمار وهو مستعد الى الازر وغيره و
هو مجموع على عدم جوازه متفاضلا فلا فائدة له الا في الحكم في الحاصل لعدم العلة
في الحاصل بناء على عدمها فيه لان الحكم قد ثبت بعلة شتى يعنى اذا قلنا الحاصل مكمل
مقابل كجيبه فمجم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة هي الطعم والا دمار
دون الكيل والجنبه فتعدي الى الازر وغيره وجران الربوا فيهما مجمع عليه عند
المعلن والمعرض فمثل هذه المعارضة لا يقبل عندنا لان عدم تلك العلة علة
بها المعترض في الفرع وهو الحاصل لوجوب عدم الحكم فيه لجواز ان ثبت الحكم بعلة شتى
وان تعدى الى شئ اخر الا ان ادعى المعترض عليه الى مختلف فنية اى الى الفرع
مختلف فنية عند المعلن والمعرض كما اذا قلنا الحاصل مكمل فيتعدي الى التفاح مثلا
وما دون الكيل كبيع الحقبة بالحقتين وجران الربوا فيهما مختلف فنية حيث
يجري الربوا فيهما عند المعترض دون العلة قبل اى مثل هذه المعارضة عند
اهل النظر لا يجمع اى لا يجمع المعلن والمعرض واتفاقهما على ان لعل انما هي احدهما
فقط اى احد الوصفين لا غير ولو استقل كل واحد منهما بالعلية لما وقع نزاع
في الفرع المختلف فيه فان ثبت علية احدهما لوجب نفى علية الاخر فاذا ثبت

عدم العلة في الحاصل اى في الفرع
لا يفيد ذلك في الحكم في الحاصل

احدهما انتهى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير عند الفقهاء
 لا يقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما اي صحة
 علة احد الوصفين تأثير في الآخر اي فيها وعليه الاخر نظر الى ذاتهما
 لجواز استقلال العللين وانما وقع الاتفاق على فيها واحدهما بعينه
 لمعنى فيه لا يصح الاخر بل كل من الصحة والفيضا وليفتقر الى معنى يوجب
 في دفع العلة الطردية وهي ما ثبت عليةها بمجر والدوران وجودا فقط
 وجودا او عدا والمراود بها ههنا ما ليست بمؤثرة فيجب المناسبات الملازم
 فيصح المحصر في المؤثرة والطردية على ما يفهم من ذكر المؤثرة في الفصل وهو اي
 دفع العلة الطردية اربعة انواع الاول القول بموجب علة وهو اي القول
 بموجب العلة التزم ما يلزمه المعلن اي التزام السائل ما يلزمه المعلن بتجليله
 بقاء الخلاف في العلم المقصود وهو اي المعلن المؤثرة اي كجمله مصطرا الى القول
 بمعنى مؤثرة يرفع الخلاف ولا يملك الخصم اي السائل من تسليم بقاء الخلاف
 كقول المسح ركن في الوصو في ثلثية كغسل الوضوء فنقول في الاثر اثن علية
 عندنا ايضا لك الغرض من المسح بعض اي مسح بعض الراس لقوله تعبروا به
 وهو اي بعض اما ربع اي ربع الراس اقل منه فلا يستعاب في المسح ثلثية
 وزيادة لان الثلثية ضم ثلثين فلا يستعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر
 محل لفرض بالربع واكثر قد يراقل من الربع وان غير وقال سين تكراره اي صباه

الى العدة

الما محل فرض ثلاث مرات تمنع ذلك في الاصل اي لانما ان الركبة توجب هذا
بل المستنون في ركبن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود لكن الفعل لما استوعب المحل لا يكس التكميل اي تكميل الغسل الا بالتكرار لان
تكميله بالاطالة يقع في غير محل فرض فلا بد من تكميله بالتكرار وهذا اي في المسح المحل
وهو الرأس مسح يزيد على مقدار الفرض فيمكنه تكميله بالاطالة والاستيعاب ولا
حاجة الى التكرار عما ان التكرار ما يصير غسلا فيلزم تغير المشرق والمسح الى الغسل
هذا زيادة توضيح وتحقيق لكون المستنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار كما
فالاعراض على التقدير الاول اي على تقدير ان يراد بالتثليث جعل ثلثة امثال
الفرض قول بموجب التعليق ان اردتم بالتثليث جعل ثلثة امثال الفرض مخن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وعلى التقدير الثاني هو ان
بالتثليث التكرار مما نعه يعني ان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات بمنع هذا
اي لانما ان الركبة توجب هذا بل الركبة توجب الاكمال بالاطالة كما في اركان الصلوة
من القراءة والركوع والسجود وكقوله صوم فرض فلا تبادى الاستيعاب ^{فمنه} النية
موجبه لكن الاطلاق تعين لانه باطلا ولا يتضمن تعين الشارع فان الاطلاق
في المعين تعين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل في المعنى اي لان
الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المعنى فلا يدخل المرفق
في الغسل قلنا نعم لكننا لغايتها لا يسقط فلا تدخل تحت اي للاستقاط

فبقي داخل الغسل لان عدم دخولها تحت اسقاط فضل تحت فبقي داخله
جد الشاذ المانع وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف الذي يدور للعدل عليه في
الاصل او الفرع كقوله فرسئله الاكل والشرب كفارة الا فطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب الاكل والشرب كجد الزنا فلا يسلم اي تقول لانم تعلقها او كونها
عقوبة متعلقة بالجماع بل هي عقوبة متعلقة بالنقض اي بنفيس الا فطار
على وجه يكون جنابة متكاملة وهو ان يكون الا فطار عمدا لا خطأ ولا سبباً
لان الجنابة على تقدير الخطأ متقاصرة فلا تجب الكفارة وعلى تقدير النسيان
لا جنابة صلا بل هو عفو ولذا لا يجزي قضاء ولا كفارة لعدم فساد الصوم
لاصل جد الزنا والفرع كفارة الا فطار والحكم عدم الوجوب بالكل والشرب الوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدق على كفارة الا فطار وثبوته
فيها وكقوله في التفات بالتفاحيين انه بيع مطعوم بمطعوم مجاز في فحرم
الصبرة اي لسح الصبرة بالصبرة مجاز في فقولا ان اراد المجاز في الوصف
او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة اي فلا نسلم تعلق الحرمة بها بل هي جائزة
لجواز الجيد بالردى اي لان بيع الجيد بالردى جائز هذا دليل على جواز المجاز
بالوصف وللمجاز اي لجواز الوصف للمجاز البيع عند تفاوت الاجزاء
كسح الفقير بالفقير مع كون عدد وجبات احدهما اكثر وهذا دليل على جواز
المجاز بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجاز في المعيار يختص بالدليل

اى في المعيار يعنى لانم بثوتها في الفرع وهو مع التفاحة بالتفاحيتين فانها لا
 تدخل تحت الكبل والمعيار يمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين
 وفي المثال الثاني مبني على تقدير ان يراد المجازفة بالمعيار واما في الحكم عطف
 على قوله وهي اما في الوصف علمه فالاصل او الفرع كما في هذه المسئلة اى
 مسئلة بيع التفاحة بالتفاحين ان ادعيت حرمت انتهى بالمساواة
 لان سلم امكانها في الفرع لما ذكرنا الا ان التفاحة لا تدخل في الكبل والمعيار
 فلا انتهى حرمت بيع التفاحة بالتفاحيتين بالمساواة لعدم مكان المساواة
 وهذا المنع اشارت الى منع بثوت الحكم في الفرع وان ادعيتها اى وان ادعيت
 حرمت غير متناهية بالمساواة لان سلم بثوت الحكم في البصرة وهذا المنع
 الى منع بثوت الحكم في الاصل وهو بيع البصرة بالبصرة مجازفة فانها اذا قيل
 ولم يفضل احد على الاخر عار العقد الى الجواد لان الحرمة ان تسمى المساواة
 وقوله فرض الصوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النيّة كالقضاء
 فنقول بعد التعيين اى اذا عتيم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النيّة بعد
 صيرورة متعينا فلانم هذا في الاصل وهو القضاء او قبله اى ان ادعيت ان
 الصوم لا يصح الا بتعيين النيّة قبل صيرورة متعينا فلا نسلم هذا في الفرع و
 هو صوم رمضان لان التعيين النيّة قبل صيرورة متعينا تمتنع لانه متعين
 بتعيين الشارع فلا يكون حجة متوقفة على تعيين النيّة قبل صيرورة متعينا

لان ح يكون صحة صوم رمضان منفعة واما في صلاح الوصف للحكم اي الممانعة
 اما في صلاح الوصف للحكم فان لظروبا بطل عندنا كما مر فاول الممانعة ولست بالم
 يور ومثلا اما في نية الحكم اي الممانعة اما في نية الحكم الى الوصف كقوله فالا
 لا يفتق على خيه لعدم بعضيته كاي لم فلا نسلم ان العلة اي عدم لفتق فرا لا
 اي في ابن ابي عمير هذا اي عدم بعضيته لا يوجب عدم لفتق لجواز ان يوجد علة اخرى
 للفتق بل علة عدم لقراءة المجرمة وكقوله لا يثبت النكاح به وبشهادته ^{الثالث}
 مع الرجال لانه اي النكاح ليس بال كالح فلا نسلم ان العلة في عدم الممانعة
 وكذا اي يمنع عليه عدم في كل موضع يستدل بعدم على عدم فانه ان يقول
 عدم تلك العلة لوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى اي ^{الثالث}
 فساد الوضع وقدم تفيده وهو ان يرتب على علة تنقض ما تقتضيه وهو
 فوق المناقضة ان يمكن الاجتزاع عنها بتغير الكلام نوع تغير زيادة قيد
 مثلا كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشرط فيه البنية فينقض بطلان حيث
 فيجيب ان المراد انها تطهير ان حكميان فلا يرد لنقض بتغير حيث وجب
 تفصيله والمراد بالا حتر اعني ورود المناقضة ان لساق الكلام بحيث
 لا يصح ان يراد عليه المناقضة ودفع المناقضة بعد ارادها يمكن بوجوده
 سوى تغير الكلام على سبق اما هو اي فساد الوضع فبطل اي فهو بطل
 للعلة اصلا اي بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ في الشيء

عدم ٣

لا يرتب عليه

لا يرتب عليه النقيضان فلا يندفع فساد الوضع بتغير الكلام هذا ويحل
العلم بالكلية قطعاً كتعليله لا يجاب بالفرق بإسلام أحد الزوجين الذميين إذا
أسلم قبل الدخول فعند الشافعي لو بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
أوراق فقد جعل الإسلام عليه للإيجاب الفرق وعند البعض الإسلام على الآخر
أسلم في كره وان ابدى فوق بينهما في الحال سوار دخل او لم يدخل وهذا اذا كان
الزوجان مجوسيين فحلاً ما اذا كانا كذايين فانه اذا أسلم الزوج لا يعرض
الإسلام على الزوجة ولا يتبين بل يتبع في النكاح وان ايت الإسلام فحلاً ما اذا
أسلمت فانه يعرض عليه فان ابدى فوق بينهما في الحال مطلقاً وان قيل فلا فرق
بل بقيا على حالهما ولا بقاء النكاح وكتعليله لبقاء النكاح مع ارتداد
أحدهما اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة أوراق عند الشافعي فيجعل الردة على بقاء النكاح بمعنى انه لا
يجعلها قاطعة النكاح وعندنا يتبين في الحال سواء دخل او لم يدخل ثم اقام
الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الإسلام لا يصلح طعناً
للنكاح والبرودة لا يصلح عذراً بل الامر بالعكس كقوله اذا حج باطلاق النية
يقع عن الفرض فكذا نية النقل لان مطلق النية في العبادة التي تنوع
الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق
المطلق لفرض دل على استحقاق النية النقل للفرض وهذا هو الوجه

بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع على الحد
 في حمل المطلق على المقيد وهذا ما اشار اليه بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق
 على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل لانه لم يقل به احد وكقوله المطلق
 يثنى ذو خطر بمعنى كثر الاستباح اية او يتعلق به قوام بنفسه بقا شخص كالنكاح
 يتعلق به بقا النوع فيشترط لتمامه شرط زايده وهو التفاضل بين النكاح فانه
 يشترط له شرط زايده وهو الشهوة فيقال ما كان الحاقه اليه كثر فاجل الله تعالى او
 كما هو والهو اذ كان طريق الوصول اليهما ليس لكون الحاجة اليهما اكثر ففيه
 اشتراط التفاضل في تملك المطلق على كونه ذو خطر فياذا اوضح لانه يقتضي
 ما يقتضيه التوسط والتميز فان هذا الاشتراط يقتضي فلا بد من صدق الرابع
 المناقضة وبل اهل الطرد الى المؤثرة لقوله الوضوء والتميز طهارتان اي طهارة
 صلوته فيستويان في الهيئة اي فحجب استواءهما في اشتراط الهيئة فيستفيض
 الجنب اي بتطهير البدن او التوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه الهيئة
 فيضطرر التقضي عن المناقضة الى ان يقول الوضوء تطهير طهر ان تعبد عنه
 معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة
 ترال ولهذا لا يجس الماء ببلقاته وانما عليها من مقدار اعتبره الشرع مانعة
 الصلوة عند عدم العذر وطمح بان الوضوء يرتفع بشرط الهيئة في حقيقة المعنى
 لتعبد كالتميز من تطهير الجنب فانه تطهير حقيقي لا فيه ازالة النجاسة بالماء سواء

وهي ٢

نوی اولم بنو فنقول نعم ای وضوء تطهیر حکم معنی ان النجاسة حکمة ای حکم شرعی
بالنجاسة فرحق الصلوة ای فی حق جوازها فاجعلها ای جعل الشرع ملک النجاسة
الحکمة کالحقیقة ای کالنجاسة الحقیقة فرمانعة الصلوة فینزلها ای النجاسة
الحکمة الماکمایل النجاسة الحقیقة فی الی النجاسة الحکمة غیر معقول بمعنی
ان العقل لا یتقل بأدراک ذلك من غیر ورود الشرع اذ لا یعقل ان نجس^{البدن}
او الوضوء بخروج النجاسة من السبیلین ولا منافات بین عدم استقلال العقل
بدرک شیئی و بین ادراکه اياه بمغوثه لشرع بعد وروده ولمعتبره فی السبیلین هو
المعقولة بمعنی ان بدرک العقل ترتب الحكم علی الوصف هو اعم من ان یتقل
بذلك او یتوقف علی الشرع فعلى هذا یصح قیاس غیر السبیلین حکم لکون^{الخارج}
الجنس منه سبب الی حد ثلث لکن تطهیرها ای تطهیر النجاسة الحکمة بالماء معقول
لان الماء مطهر بطبعه کما انه مروج وقد خلق الله للطهارة فاصلا فیحصل الیه ازالة
النجاسة حقیقة کانت او حکمة نوی اولم بنو بخلاف التراب فانه فی نفسه ملوث
لا یصیر طهرا الا بالقصد والینة واذ کان الماء مطهر بطبعه فلا یحتاج الی
الینة فذلك ای فی تطهیر فیحصل الطهارة مطلقا ای سوا کانت النجاسة
حقیقة او حکمة وسواء نوی اولم بنو بل فی صیرورة قربة ای بل یحتاج الماء
الی الینة فصرورة الوضوء قربة و لصلوة تستغنی عنها ای عن صیرورة الوضوء
قربة کما تستغنی عن صیرورة سائر الشرط قربة والحاصل اننا لا یوقف

على وهو هو قربة على انما يحتاج الى وضوء هو طهارة واما لم يمسح فمما بالغيث
يتبر جواب اخر عن سوال وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية كما
قلتم لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيحتاج الى النية كما يحتاج اليتم اليها
واجاب بان مسح الرأس تطهير ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل
لكن ارفع الحجج فتصر على المسح فكان خلقا عنه فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل
الاعضاء الاربعة غير معقولة فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولا هذا
اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول تقريره ان المتصف بالنجاسة
الحكيمة اى بالحدث هو جميع البدن بحكم الشرع فانها لها وتطهيرها بالغسل
بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصاً الذي هو غير ما خرج
عنه النجاسة الحقيقة المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكيمة ليست بمعقولة يجب
ان لا يبدون النية كالتم قلنا لما اقصفت البدن بها اى النجاسة بحكم الشرع
وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بغيرية النجاسة ولو ليس بعض الاعضاء
اولى باليسارية فبعض فوجب غسل جميع البدن لكن اقتصر على غسل الاطراف
والمعاد وسقط البعض دفعا للزج وبقى غسل الاطراف الاربعة التي
والمعاد وسقط البعض دفعا هي اعمات الاعضاء فلا يكون غسل بعض
الاربعة غير معقول فلا يجب النية واولا اصل فرغ المعاد كالمني و
الحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا يخرج عن غسل

جميع البدن

جميع البدن على هو الاصل فلا يكتفى بالبعض في هذا الفصل اي فصل دفع العمل
 الطورية فروع اخر مذكورة فاصول فخر الاسلام طويتها اي لم اذكرها هنا فخر
 التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصول ليس في
 فروع الاحكام وكفى في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين ^{فصل} في اثقال
 اي في اثقال الفلاس خارج على بحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
 الاول وح اما ان يكون في العلة فقط اي في الحكم فقط او فيها جميعا و اشار الى
 هذا لاقسم بقوله فلا يغلو اما ان يتقل الى علة لاثبات علة اي علة الفلاس او لاثبات
 الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشو
 في الكلام خارجا لمقصود او يتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبت
 بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثبات علة الفلاس والا لكان الاثقال
 في علم الحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة فرتبة الاول الاثقال الى علة
 فقط لاثبات علة الفلاس والثاني الاثقال الى علة اخرى فقط لاثبات الحكم الاول
 والثالث الاثقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الاول وهو الاول في
 العلة والحكم جميعا والرابع الاثقال الى حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول وثبته بالعلة
 الاولى وهو الاثقال في الحكم فقط والاقسام في الاصل ثلثة لكي يكون الاثقال
 في العلة فقط فثمين صارت اربعة فالاول صحيح كما اذا قال لمحل الصبي الموضع
 اذا استهلك اودعيه لاني ميسر على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتج

الحكم

الى اثباته فكذا لا يبرهن انتقال حقيقة لان الانتقال ان ترك الكلام الاول با
لكلية ويشغل باخر كما في قصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه وانا اطلق
الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام ويشغل بكلام اخر وان كان هو
دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله
على نبينا وعليه حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فاقوت بها من غير
ولان الفرض اثبات الحكم فلا يبايى باي دليل كان او المقتضى ظهور الحق وليس
في وسع لمعلل الانتقال من دليل الى اخر الا الى نائية لا عند البعض لانه لما
لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد اى ذلك النقطا على عرف النظر اشارة الى ذلك
مستطيلات اهل المناظرة وادابهم فربحت كبر الطول الكلام بالانتقال من
دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لا يثبت حكمه بمنزلة الانتقال
من كنية الى كنية لا يثبت حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق
ثم اشار الى جوابي تمسك البعض الاول بقوله واما قصة الخليل عليه السلام وهو قوله
رب الذي يحيى ويميت كانت ملزمة وللحين عارضا بمر باطل وهو قوله انا
احيى واميت واما كانت معارضة باطلة لان اطلاق المسموح ورك ازالته
حيوة ليس حيا لان معنى الاحياء اعطاء الحيوة وجعل الجسد حيا فالخليل لما
الاشتباه والتبليس على الفهم ينقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا
ليكون نورا على نور فكان تأكيد الاول وتوضيحا وتبكيئا للحكم وتقصيها

كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن في الشبهة روح العالم الاضافه
 بها واطلا منه فان كنت تقدر على حيا الموت فاعد روح العالم اليه انما بالشبه
 من جانب المنع ولا نزاع في جواز مثل هذا الاشتغال والثالث كقولنا الكتابه عقد
 يحتمل الفسخ بالا قاله فلا يمنع صرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
 فكما انه اذا باع العبد لشرا الخيار واجره ثم عتقه بنية الكفار يجوز اعتاقه
 بنيهها فكذلك اذا كاتب العبد ثم عتقه بنية الكفار يجوز اعتاقه بنيهها ولا يمنع
 شي من الكتابه والبيع بالخيار والاجارة ان يصرف العبد الى الكفار فان قيل
 عند الامتنع هذا العقد صرف الى الكفار لنقصان الرق بمنعه فنقول ان الرق
 لم ينقص وثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابه
 عقد معارضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعهدة الاولى فهو نظير الرابع
 كما نقول جهالة الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع
 احمى لان العلة اورد بان تكون تامة فقطع الشهاب بلا احتياج الى شئ وان شغل
 الى حكم الحاجة اليه الى علة لا ثبات حكم كذلك اي لا حاجة اليه فهو ملصق
 في الحق الفاسدة عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي كتم بها
 البعض قرائن الاحكام ليتبين فيها ما في نظره انحصار الادلة الصحيحة
 فالاربعة منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
 عدمه هو حجة عند الشافعي في كل شئ اي في كل امر فنيا كان او اثباتا ثبتت

وجوده ای تحققه بدلیل شرع و وقوع الشك في بقاءه ای لم يقع ظن بعدمه عندنا
حجة للرفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم منذ اولى ولید واصل من عدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب لو لم يكن حجة
لما وقع الجرم بل لظن بقاء الشرايع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلي الله عليه وسلم وبقائه
شرعه ابد اولانه اذا يتقن بالوضوء ثم شك في الحديث حكم بالوضوء وفي عيسى
بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمعرفة فانه حجة بمعنى ان الاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والمملكية فيها اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طريان النسخ ولنا ان الدليل لموجب على البقاء
وهذا ظاهر يعني وليدنا على ان الاستصحاب لا يصلح حجة لاثبات هو ان الدليل المنسوب
للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود وبعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ في دون
استمراره ثم اجاب عن الدليل الاول للشك في لو كان الاستصحاب حجة عند بقوله
بقائه الشرايع بعد وفاة النبي صلي الله عليه وسلم ليس في الاستصحاب بل لانه لا
نسخ لشرعية يعني انا لا نسلم انه لو لا الاستصحاب لما حصل الجرم بقاء الشرايع بل
يجوز ان يحصل الجرم بقاءها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو شرعية عيسى
عليه السلام تواتر نقلها وطواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلي الله

يعني ان الله

٢٩٢
عليه سلم الا حادوث الدالة على انه لا نسخ لشرعي ولما استشر ان يقال هذا انما
يصح فيما بعد وفاته النبي صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم تنقيضه
فحال حيوة فهو الاستصحاب لا غير تدارك الجواب عنه بقوله في حيوة فقد مر جوابه
بمعنى قد سبق فبحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجب الى زمان نزول النسخ
وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم للنسخ دليل على عدم نزول او لو نزل ليس له
لوجوب التبليغ ولتين عليه الوضوء والسج والنكاح ونحوها لوجوب حكمها
الى زمان ظهور من اقص فيكون البقاء للدليل كلامنا فيما لا دليل على البقاء حيوة
المفقود في شيء المفقود وعنده لا عندنا لان الارث من باب الثبات فلا
يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الاتراث من باب الدفع فثبت
بمعنى اجاب عن دليل التاخر بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والسج والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور
المنافق في جوار الصلوة وصل الاشفاق والوطر ونحو ذلك ذلك بحسب وضع
الشارع بقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المنافق
لا الى كون الال فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن لا للثبات
على غير الصلح على انكاره اي مع الانكار المذعر عليه الصلح عنده اي عند الشك في وجوبه
برادة الزمة وهي الال حجة على المدعي بغيره اليقين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد

وليس هذا محله لدفع حق المدعي حتى يكون مسموعاً بالاتفاق وانما هو لزام المدعي
وابتات براءة ذمة المدعي عليه عندنا ليصلح له ما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح في الاثبات فلا يكون براءة الذمة محجة على المدعي فيصير له ما يجب اليه
الشفوع عندنا على المشفوع به اذا انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع
بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون محجة على المشتري فيجب اليه على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده واذ قال عبده ان لم تبدل الدرر في يوم فانت حر ولا يري
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد ملك بارادته فان عا
الدخول هو ارادته فله يصح حجة الاستحقاق المولى ومنها ان من حج الفاسد لا يحصل
بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي كما ذكر في الممانعة فوضع العمل الطردية انه يقال
لا يثبت ذلك في شهادة النساء الرجال لانه ليس بمالك كما تجد وادخل في ذلك
فيما انه يقال ادخل لا يثبت على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كبره نعم
فان عدم المالك لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة الناس مع الرجال ولذا عدم
البعضية لا يوجب الحكم بعدم الاعتق فانه يمكن الوجود اي يجوز وجود كل منهما وتحقق
لعله اخرى الدال يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم حكم
جدا كقوله محمده في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد اذ اذبح
ان يثبت الرضمان بطل اخرى بالاجماع على ان علة الرضمان هيما هو الغصب لا غير
ومنها الاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفره ان غسل المرأة ليس بغسل زينة

ما يذلل تحت المغني ما لا يذلل ولا تدفع الى المرافق تحت حكم اليد بالشك فان هذا
اي دخولها تحت حكم اليد بالشك جهل محض لانه لم يعلم ان هذه هي الغاية المذكورة
وهي المرافق من اي التسمين من اي قسم الغاية فيكون متن محافا فاسد الا احد
القياس لا حاجة ترأسها كما ان التعليل بالنفي تمسك لقياس فاسد ^{المعارض}
المعارضته والبرج لما كانت الادلة الطينة قد تعارض فلا يكاد يثبت الا
بها الا بالبرج وذلك بمعرفة جهة عقبة حيث الادلة بمباحث التعارض والبرج
تتميم المقصود والبرج فاللغة جعل لشيء راجح اي فاضلا وزاهدا وفي
الاطراح بيان الرجحان اي لقوة التي لا احد المتعارض على الاخر او رد دليل
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فحمل واحد فرمان واحد وقهر زبا
تجادل على مقتضى حال المنكوبة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل
وطي المنكوبة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وذكر اتحاد الحمل والزمان زبا
توضيح وتنصيص على ما هو هلاك الامر هذا الباب فان متعلقان
بالفعل الثاني دون الاول فان لساويا قوة بان يكونا ظنين ^{قطعيين}
قد عبرة يكون احدهما متواترا وادخر مشهورا لانهما قطعيا او يكون احدهما ادنى
بوصف هو تابع كخبر رواية عدل فقه وخبر رواية عدل غير فقه فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية فيكون معارضة مع ترجيح ^{الصورة}
والاولى اعني صورة التاوي في القوة معارضة ولا ترجح ودون كان اي احدهما

اقوى بما هو غير تابع كالنفس مع القياس لا يسمى حججا فلا يقال النفس راجع على القياس
لعدم التعارض واذ القياس دون النفس ففي الصورة التي لا تعارض فيها
قول النبي صلى الله عليه وسلم متعلق بقوله رحاما اي بذرا ما هو ذو من قول النبي صلى الله عليه وسلم
عليه السلام للوزراء حين اشترى سراويل بدرهمين زين وادح فان معاشر
الانبياء همكذا زكوا وادح وفضل القليل سلامهم الربا في قضاء الدين وفضل
ذلك في فضل القليل عفو لانه لا قلت في حكم عدم ما يثبت الى القابل ووقال
وقال في حكم الوصف كزيادة بحودة لكان اولى لان معنى ارجح زود على نفسه
يكون ما به حال بمنزلة الاوصاف لا قدر المقصد بالوزن عادة فحمله بمنزلة بحودة
اولى بخص معنى التبعية فيكون اولى من جعله في حكم عدم ودرعمل ما لا يقرى ترادف
وارجب في الصورة بين الاختيار واما حكم الصوت الا اولى في ذكره بقوله
ووزن ويا قوة سوارات ويا عدد او لا فخر الله بالسنه اي في
الكتاب والسنه تحمل ذلك اي واقع في صورة التعارض على نسخ احوالها
الاخر واذ لنا قض من ردت ودرشع لانه دليل على حمل ان راع منزلة
لكن لما جعلنا المتقدم والمأخر توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر
جمله فان علم التاريخ حوايه محروفي اي ان علم تقدم احدها على الاخر يكون التاخر
ناسبا للمقدور واداي ودرن لم يعلم ان تاريخ يطلب المخلص اي بدفع المعارضه
ويجمع بينهما وان يمكن باعتبار المخلص من الحكم والمحل او الزمان وسمى ذلك

ذلك عمدا بالشبهين فان تيسر اى الجمع بينهما بهذا الاعتبار فذاك والا تترك اى العمل بالـ
 الدليلين ولصار من الكتاب الى ابيته ومنها الى القياس واقول الصحابة ان يمكن
 ذلك الى المصير والا يجب تقرير الاصل اى تقرير الحكم على ما كان عليه صل ورو والدليلين
 كما سورا كما عند تعارض الاشارة روى ان ابن عمر رضى الله عنه انه يحسن ابن
 عباس رضى الله عنه انه طاهر وايضا قد تعارضت الاول فحرمته محنة وعله
 روى عن ابن عمر رضى الله عنه ان ابنى صلى الله عليه وسلم انما فصلت الحرفان ثم
 وباء فصلت السباع وروى ابن عمر رضى الله عنه ان ابنى صلى الله عليه وسلم نهى عن
 لحوم الجوارح الا اهلية فانه حس وهذا لوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد
 من اللحم الجفسي فلما تعارضت الاول بقى الماد طاهر اعلى ما كان عليه لانه كان طاهرا بين
 والمتوضى محذورا كذلك فلا يزل بالشك طهارة الماد ولا حدث المتوضى وهو ان
 التعارض بالكتاب الى ابيته اما بين اثنين الا واثنتين يعنى فى آية واحدة كقوله اذا
 ولتصلي فولا تعفنا مسجورا وسكنا فان الاول يقتضى مسح الرجل والثانية غسلها
 اثنتين او آية ونية مشهورة ومتواترة ومخلص ما قبل الحكم او محل او الزمان فـ
 يستلزم فتح الاتحاد فواحدة من هذه الاشياء اما الاول اى لمخلص من قبل الحكم فاما
 فان ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفي بالآخر
 كقصة المدعىين المدعىين بحجة ما او بان يحمل على تعارض الحكم بان بين مغايرة ما
 ثبت باحد الدليلين كما اشرف بالآخر كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو فريما كنتم ولكن

يطلب بدل

يوأخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر لا يواخذكم الله باللغو فإيمانكم ولكن يواخذكم
بما عقدتم الإيمان فلفارته الآية اللغو فالآية الأولى صد كسب القلب أي السهو
تفسير اللغو بدليل قرآنه به أي كسب القلب فيها وفي الآية الثانية ضد العقد بدليل قرآنه
به فيها ولعقد قول يكون له حكم والمقبول كالبيع وكجوة قال الله تعالى يا أيها الذين
آمنوا أو فوا بالعقود فاللغو فالآية الثانية تشمل الخموس أذ هو أي اللغو في
الآية الثانية ما تخلوا عنه الفائدة أي لا يكون له حكم وفائدة أذ فائدة ^{المشروعة} الخمسين
تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور فالخموس فيكون الخموس من اللغو بدليل الخلوة
عن الفائدة قطعا لقوله لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى أو فوا بالعقود
فأوجب أي اللغو فالآية الثانية عدم الموازنة في الخمسين الخموس والآية الأولى في
الموازنة في الخمسين الخموس من كسب القلب والموازنة ثابتة في كسب القلب فوق لتعارض
في الخموس بين الاثنين مجعنا بينهما بان طرا ومن الموازنة في الآية الأولى الموازنة
في الآية الأخيرة بدليل قرآنه بكسب القلب في الثانية الموازنة في الدنيا أي بالكفارة لا يواخذكم
الله بالكفارة فاللغو يواخذكم بها والمعقود ثم فسر الكفارة فقال فلفارته طعام عشرة
مساكين وهذا تبني على طريق رفع الموازنة في الآية الأخيرة أي أو حصل الأثم باليمين
المنعقدة فوجه دفعه وسره اطعم عشرة مساكين إلى آخره ولما كانت بين الموازنة
مغايرة لم تكن بين الاثنين معارضة وبالسفر يو حمل الموازنة فالآية الأولى على الموازنة
فالآية الثانية أي في الدنيا أي على الموازنة في الدنيا وهي الموازنة بالكفارة حتى

أوجب الكفارة في الخموس والعقد أي يحمل الشئ لو العقد في الثانية أي في الآية
الثانية على السبب الذي ذكر في الآية الأولى أي في الآية الأولى حتى يكون اللغو المذكور
في الآية الأولى وهو ليس هو ويكون العقد شامل للخموس لصير معنى الآية واحدة
أو هو نفس الكفارة عن اللغو وإثباتها على المقصودة والخموس وذلك لأن السبب
منفس العقد محل فحمل على المفسر يندفع لتعارض لكن قلنا أو لم ينع هذا لأنه يلزم
على ما قاله أن لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من ضرورة بطلان ما قلنا فانه
في الشرع حقيقة فتقوله يكون له حكم المستقبل فيكون مجرى على معناه الحقيقي و
أيضاً دليل على أن الموازنة بالسبب إذا عجز بالقصد وعدم الموازنة
الدينيّة دل على نفي الكفارة في لفظ الخطأ وهو محملها على الموازنة الدينيّة
في الآيتين واللغو جائز فكلما حمل الموازنة في كل موضع على ما هو المتق به من الدينيّة
والأخرية على ما قلنا فذلك محل اللغو في كل موضع على ما يحمل عليه في موضع آخر على ما قاله
وأقول لا تعارض هنا أي بين الآيتين واللغو في صورتين أي في الآيتين وأما
وهو صدد السبب أي السبب الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الآية الأولى بدليل قرآنه
بكسب القلب كذا في الآية الثانية لأنه لا يمتنع من الشارع أن يقول لا يؤخذكم بالخموس
أي بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلا وقع أي يمين الفاجرة المفادّة
بل اللائق أن يقول لا يؤخذكم بالسبب كقوله نعم ربنا لا تؤخذنا إن سنا أو
أخطأنا والموازنة في صورتين أي في الآيتين هي الموازنة في الآية الأخيرة لأن الآية

وهو ينبغي به المفسرين كما قال
بأنه يجب أن يفسر في كل موضع على ما

وارجاء المواضة لكن في الثانية سكت على العموس وذكر المنعقدة وللغو قال لا ثم
 ان ذكر المنعقدة اي دفع الكفارة لان المراد المواضة في الدنيا وهي الكفارة قال لا
 الثانية ولت على عدم المواضة في ايمان بهو على المواضة في المنعقدة وهي ساكنة عن
 العموس والاية الاولى اوجبت المواضة على العموس والثانية لم تعرض لها لانها لا تقيا ولا
 اثباتا فالدفع للتعارض وثبت الحكم على الوفاق نذهبنا وهو عدم الكفارة في الجزم
 واما الثاني وهو المخلص قبل المحل فبان محل على تغاير محل كقوله تعالى فلا تقربوا من محلي
 يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف اي قرادة يطهرن حصول تخفيف التا
 والهاء لوجب المحل اي حصل قربان بعد الطهر قبل الغتال اي بعد حصول الطهر حصل
 الغتال او لم يحصل والتشديد اي قرادة يطهرن بتشديد الطاء والهاء لوجب
 الحرمة اي حرمة القربان قبل الغتال اي قبل حصول الغتال فمما تخفف على عشرة
 ومشدد على الاقل اي جمعنا بينهما محل قرادة لتخفيف على الثلثة المدة وهو عشرة
 وقرادة لتشديد على اقلها وهو الثلثة وانما لم يحل على العكس لانها اذا طهرت عشرة
 ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت على الاقل منها حصل العود
 فلم يحصل طهارة الكاملة فاستبح الى الغتال ليتأكد الطهارة واما الثالث
 اي المخلص قبل الزمان فانه اذا كان صريح حشدا الزمان يكون الشاذ ناسخا للاول فكذا ان
 ولا كنه نصين صديهما محرمان اخر صريح بجعل المحرم ناسخا لان قبل البعث كان اصل الاباح صريح
 لا بقاء ثم المحرم فلو جعنا على العكس جعلنا المحرم متقدما على المتيقن بالنسخ فيكون

٢٩٧
 المحرم ناسخا للاباقه الاصلية ثم الميسر ناسخا للمحرم فيترك البنسج وهو الى التكرار لا
 يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباقه الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة
 بعده نسخا وانما تكون نسخا لو ورد في زمان المتقدم ليل شرع والعلها اي على
 الاباقه وذلك غير مسلم ولو قيل يد قوله لو جعلنا يترك البنسج ولو جعلنا على
 العكس تترك التبديل بل احدهما تبديل الاباقه الاصلية والثاني تبديل الحرمة
 يتدفع لنظر لقوله صلى الله عليه وسلم ما جتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد
 غلب الحرام الحلال به اعطف على قوله لان قبل بيعته ودليل اخر على جعل المحرم
 ناسخا للميسر اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا اي لا معارض على ما سيجي والا
 نافيا للامعارض فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا
 بل بناء على عدم الاصل المثبت او لما قلنا في المحرم والميسر من لزوم تكرر النسخ بغير
 فانه لو جعل الثاني او يلزم تكرر النسخ بتغير المثبت للنفي الاصل في ثبوت النفي في الاثبات
 وايضا المثبت يشمل على زيادة علم ولان المثبت موسس والثاني مؤكد والتاس
 خير من التاكيد وان احتمل الوجهين اي معرفة النفي بدليل ومعرفة بتغير دليل بل بناء
 على عدم الاصل في نظرنا اي في ذلك النفي فان ثبت ان يعرف بالدليل يكون الاثبات
 وان ثبت ان بناء على عدم الاصل كان الاثبات الاول ما روي انه النبي صلى الله
 عليه وسلم زوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم محرم
 ناف هذا النظر الذي يعرف بالدليل علم ان نكاح المحرم جائز عندنا بمسكار واية

انه لا تغيب الاحرام بعد نفى
انه زوجة في المحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام

الاحرام وغير جائز عند التمسك برواية المحل فانه تفق اى قبح الاتفاق بيننا
وبينه على انه لم يكن في المحل الا في يكون الخلاف انه ابني صلى الله عليه وسلم كان في الاحرام
او في المحل الذي بعد الاحرام بعد معنى انه زوجة في المحل الذي بعد الاحرام تغيب الى المحل فالا
ناف والتلازم مثبت والاحرام حال مخصوصة تدرك عيانا فيكون النفي كالامارات
فكل اسواء فرج بالرواية ورواية انه محرم بن عباس رضي الله عنهما ولا بعد له زيد
ابن ابيهم ونحوه وهو راوى انه ابني صلى الله عليه وسلم حاله ذكر نظير النفي لا يكون بالليل
فقال ونحوه عتقت بريدة وزوجها محرم مثبت وعتقت وزوجها عتقت لان
معناه ان ربيته لم تغيب بعد وهذا النفي فما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا
بل بقاء على ما كان فامفت اوله فلامت التي زوجها محرم ان عتقت ثبت خيار تقوى عندنا
ضلا فالتفخي لو لم ترحم رواية انها عتقت وزوجها محرم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوحيين
فقال واذا خبر بطهارة الماء ونجاسته ان كانت لقيتا وتذكر بظاهر الحال لكنه
يحتمل معرفة بالليل بان اخذنا بظاهر من الماء الجاري او من السباغ ولم يغيب
عنه اصل ولم يراق نجاسته فان خبر واحد نجاسته الا خبر بطهارة فيسأل فان بين وجه
ودليله كان كالاتبات وان لم بين بل يستبكر بظاهر الحال فان نجاسته اي فاخبار النجاسة
اوله وهذا الاصل يتفرع شهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت
عن احاطة علم بل ان الشهادة على الاتبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي انما
يحط به علم الشاهد غير مقبولة اصل لانها مبرومة بياقطة ومعارضة الشهادة على

الاثبات واماني الاتقياس عطف على قوله في الكتاب سنة اذ المتعارض قياسا
 فلا يحمل اي احد القياسين عند تعارضهما وتعارضهما على النسخ ان علمنا خراجهما
 اولا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابة فيما يدرك بالقياس القياسي
 فياخذنا بهما شا القياسيين من قول الصحابي بعد شهادة قلبه اي قلب الحاكم ومن
 هو لصيد معرفة وانما اشتراط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان
 محققا اصابة الحق وقلب المؤمن في يد ربه هو وطن لا يسل عليه يرجع اليه ولا
 يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد نظامه الحال او الاول
 او النصين كما وقع بتعارض الحمل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
 مع الحمل وبهنا اي في القياسيين يسكنى بتعارض الحمل محض لانه اي المجتهد في كل
 واحد في التمسك من مصيب النظر الى الدليل ضرورة ان القياس ليس صحيح وضعه
 الشارع للمحل ان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير
 ما ياتي فصل واحد من القياسيين ليس فرحي الحمل وان لم يكن ليلا في حق العلم وهذا بخلاف
 النصيين فان الحق فيهما واحد فرحي العمل ويعلم جميعا لجواز النسخ ^{بما يقع}
 البرح كغيره فليك استخراجه من مباحث الكتاب سنة متنا وسدا واما المتن
 ما يتضمنه الكتاب سنة من الامر والنهي العام والخاص فذلك وبالسند الاخبار عظيم
 المتن من نواتر مشهور واحاد مقبول او مردود اما المتن فكل حجة النص على الظاهر و
 المفسر النص الحكم على المفسر الحقيقة على الجواز والصرح على الكتابة والعبارة على ^{الشارة}

والاشارة على الدلالة واما السند فكل حرج مشهور على خبر الواحد والرجحان
الراوي ويكون معروفا بالرواية والهيكل عطف على الكتاب اي في مباحث
الهيكل فيما عرف عليه الوصف في النص الصريح ولا مما عرف عليه في الاماظة اذ غلبت
الى القطع ولا في غيره وما عرف بالاما مطلقا ولا مما عرف بالمناسبة لما فيها من
ولان الشارع اول بتعليل الحكم ثم لا يخفى ان الاول تاثير العيس ثم التوسع في
القريب ثم الاقرب الا قربان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اول اعتبار شان
العله فيكون تاثير الحبس العله فرقع الحكم اول من تاثير نوع العله من حبس الحكم وغلبة
ما يتركب من راجحين اول ما يتركب من حوصلين او متساو ومروج في المكسب الذي
يشتمل كل منهما على راجح ومروج يقدم ما يكون البراجح منه فحان الحكم على ما يكون
في جانب العله وكل ذلك يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة
القوم بذكر بعض هذا الذكر وافر حرج الهيكل اربعة امور اول قوة الاثر
اي قوة التأثير كما في الهيكل والاحتكاك من الاحتكاك لقوة اثره يقدم على الهيكل
والكاظم للتاثير او لغيره للتاثير وقوة دون بوضوح او الخفاء لان الهيكل
انما صار محبة بالتاثيرات فتفاوت في التأثير ويوجب تفاوت في الهيكل كما في مبدئية
طول الحجة الى الذلة طول الحجة اي الفناء والقدرة على زوج الحجة لا يجوز له زوج
عند السعفران السعفر يقولون في ما به مع غيرة عن اي مع استغناء عن ارقاق
ما به بقدرته على كساح الحجة والارفاق مع الاستغناء بمنزلة الاهلاك وهو حرام

فلا يجوز

٢٩٩
فلا يجوز له جدا كما ان تحت حرة اى كما لا يجوز تزويج الامة للذى تحتها لا جماع
والجماع بينهما ارقاق الماء مع الاستغناء وهو حرام لكونه حال هلاك حكمه فلا يجوز
جدا وقتلنا هذا اى نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد ذن مولاه اذ اذ
اليه مهاد يصلح للحرة والامة وقال تزويج مشيت في ملكه كسائر الامة الى ملكها
العبد وهذا اى قياسا اقوى اثر اى تأثيره من قياس الشافعي لو اذ وياوة محل
حل لعبد على حل الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة زوا
زيادة الشرف والحرية من صفات المال والبرق من صفات النقصان فينتفى
ان يكون اثر الاول في الاستماع واثر الثاني في التصديق فالتساع محل الذم هو من
باب الكرامة للعبد وتضييق للحرمان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع
وعكس المعقول قطعا فلا يجوز جدا اذ الثابت بطريق الكرامة يزاد ويزاوة الشرف
ولهذا جاز طحا في فضل البشيرة فوق الاربع وكانت ازواجه المطرة لستة وضيغ
الماء بالغزل باذن الحرة يجوز وهو اتفاق حقيقة فالارقاق دون اى دون ضيغ
الماء بالغزل لان الاول يضيغ اى يصل الولد والثاني يضيغ الوصف اى وصف
الولد وهو الحرية ولذا كان الاول اطلاقا حقيقة والثاني اتفاقا حكميا فاذا جاز الاول
وهو فوق الثاني فيكون الثاني بالحرمان لا بد منه دون الاول بهذا اشارة الى احد وجهي
ضعف قياس الشافعي اشارة الى وجهه الاخر بقوله ونكاح الامة طحا في سريته جائز مع وجود
ما ذكره العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الاستغناء وهذا الوصف غير منعكس

لوجوده منها مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان ذرا على اشتراط
لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي لو فكيف يحل له نكاح الامة اذا كان له سرة او ام
ولد وهو مختلف ايضا فلا يصح الاحتجاج على الخصم وكما في نكاح الامة الكتابية
فانه اي الشافعي لو يقول الرق من الموانع لان لا اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في
نكاح الامة على الحرية وكذا الكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والحرية
يفضل الكفر بل الكتابية يقيى بالمنع ككفر المحوسية فلا يجوز اي نكاح الامة الكتابية لم
قياسا على عدم جواز نكاح المحوسية والجامع لكفرهما عدم جواز نكاح الامة للذخيرة
هجرة والجامع وعلى ما اشار اليه بقوله ولان الضرورة تندفع باصل الامة
المسلمة هو ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وان دفع الضرورة باصل نكاح الامة
المسلمة هي اظهر من الكافرة وقتلنا بهوى نكاح الامة الكتابية نكاح يملك العبد لم
فقد الحر لمسلم على ما مر وايضا بهوى من الكتابية دين يصح معه لمسلم نكاح حرة التي
هي على هذا الدين فكذلك يصح للحر اي مسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فيجوز عندنا نكاح
الامة الكتابية للمسلم قياسا على جواز نكاح العبد لمسلم وعما جواز نكاح الحرة الكتابية
المسلم فلهذا اي قياسا قوي اراي ما يشترط في الشافعي لولان الرق متصف
لا محرم اي لان اثر الرق في التنصيف دون التحريم كما في اطلاق واعدة واعم
والحد وولان الرق له شبه الحيوان والحر لو ايسر الكفر فلهذا الشبهة يقال انه قال
ثم له شبه الحر حيث الذات فوجب هذا ان شبهها ان التنصيف في استحقاق

٢٠٨
النعم التي تختص بالانسان فطرت الرجال يقبل العدو أي لتتصف بالعدو

بان كل بالجر اربع وللعبد شيان لا طرف لنساء أي طرف النساء لا يقبل لتتصف

بالعدو لان المرأة لا يحملها الا زوج واحد ولا يمكنه تصيف اربعة ^{فستصف} الواحد

باعتبار الاحوال فحمل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة لما في تلك الحالة

من اثار الحرة عليها لا مؤخره أي لا يحمل الامة بالنكاح حال كونها مؤخره

في حال مقارنة م

عنه الحرة فلهذا الحال من اثار الامة عليها واما في المقارنة الامة مع الحرة في النكاح

فقد غلبت الحرة على الحل لان في حال المقارنة جهة الحرة بالنظر الى شفاها بغير

الى م

وجه الحل بالنظر الى شفاها التأخير فغلبت جهة الحرة على جهة الحل فنجعل حالة

المقارنة حال الحرة تغليباً ثم الحققت بحالة التأخير اختياراً فنجعل نصف حال

الحل واحد متكاملاً فالطلاق والقرء أي كما جعل نصف الطلاق والقرء

واحد متكاملاً فالنكاح والطلاق والقرء اثنان في مجزئتين نصف حال النكاح

بالحالة الواحدة من احوال الثلثة المعبرة فيه وجعل نصف الاخر حالتين

حتى جاز لنكاح الحرة في احوال الثلثة ونكاح الامة جاز للنصف المكمل

بالواحدة ولم يجر للنصف ^{المجزئتين} مجزئتين جواز لنكاح الامة باعتبار احوال

على النصف من جواز لنكاح الحرة وكما في مسح الرأس عطفاً قوله وكما في نكاح الامة

الكتابية ان المسح فالتخفيف قوي اثره في الركن في التثليث لان الاكتفاء با

لمخصوصة المسح بعض المحل مع مكان الغسل ومسح اليد ليس تخفيفاً واما التثليث

فقد يوجد دون الركن كما في المضمضة والاستنشاق والركن قد يوجد بدون
الثالث كما في الركن في الصلاة والثاني أي الركن الثاني في ترجيح القياس توثيقا
أي ثبات الوصف على حكم والمراد كثرة اعتبار الشارع بهذا الوصف في هذا الحكم
كما مسح في التحنن في كل ظاهر من معقول التيمم ومسح تحنن وجبة وجوب تحنن
الركن فان الركنية لا توجب السكوت كما في الركن في الصلاة بل ترجيح الركن
وحيث نقول به أي بالركن وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان أنه متعين
فلا يجب التمسك بهذا الوصف اعتبر الشارع في الركن في الصوم والمفصوب وهو البيع
فإن ردا الوديعة والمفصوب متعين فلا يجب أن يتعين أن هذا الركن في ردا
أو المفصوب وكذا ردا البيع ببيعاً متعين فلا يجب أن يتعين أن هذا الركن في ردا
بيعاً فلهذا وكذا كون البيع ببيعاً متعين فلا يجب أن يتعين أن هذا الركن في ردا
الانصباب على الفقير بدون نية الزكاة وكما طلاق النية فرجح وكما في المفصوب
أي النشأ فيقول باليمن بالعقد يعني بالانقلاب وتحقيقاً للجهل باليمين المفصوب منه
وتدرك ما يمثل تقريبا وذلك لأن المنفعة مال كالمعين فاستوى بقاؤه ونفي البقاء
بالمعينة والفرصة بمنزلة التفاوت في الخطأ بالحيات والكون وهو مجبور بكثرة
الأجزاء في جانب المنفعة لظهور أن منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد
مفترقاً مثل تقريبا وإن كان في مثل تقريبا فضل على المنفعة لأن الركن
الباقي خير من الأجزاء البقية فهو أي ذلك بفضل واجب على المتعدي أي

٢٠١
أي على الغاصب ونحوه أولى من إهدار الحق المظلم المأثم على تقدير عدم وجوب
الضمان بالمثل تقريباً يعني على تقدير بلوغ إهدار حق المقتضوب منه وهو المنفعة ^{تقدير} على
وجوب عدم بلوغ إهدار أي حق الغاصب وهو الفضل وإهدار حق الغاصب لكونه معذوراً
والمظلم ما ولا إهدار الوصف أي يحصل على تقدير وجوبه بالضميمة على الغاصب
السهل من إهدار الأصل أي حق المقتضوب منه وهو المنفعة من الأصل والوصف ^{تقدير} على
عدم وجوبه الأول إهدار من وجه دون وجه والثاني إهدار من كل وجه ولذا كان
السهل من إهدار السهل أولى بالترجيح وهو نوع من الأدب في التقديرات
تقييد الضمان بالمثل أي بالمثل تحقيقاً كماثلة صورة ومعنى وجوبه في كل باب من المعاملات
والعبادات أولى الأول أشار بقوله كالأموال كلها وإلى الثاني أشار بقوله وأصل
والمصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم أي عدم إيجاب الضمان في تلك
المتصومين جاز في الجملة كاتلاف العادل مال البائع والحرز مال المسلم والفصل
على جهة غير مشروع أصلاً لقوله نعم فاعتدوا عليه مثل ما اعتد عليكم ويلزم
أي من إيجاب الفضل على المعتد رتبة الجور ابتداءً أي بلا وسائط فعمل العبد إلى صاحب
الشرع وحيزه لقوله ابتداءً عن إيجاب القيمة فيما لا مثله لأن الوجوب قيمة عدل وهو
معلوم عند الله تعالى والتفاوت إنما يقع بغيرنا عن معرفة ذلك الوجوب لا
تفاوت في نفس الأمر لكونه ذلك الوجوب معلوماً عند الله تعالى فإن وقع فيه جور فهو منسوب
إلى العبد لانهما وقع بغيره عن معرفة مجلاته لمسله فإن التفاوت فيها من نفس ذلك

الواجب ان المالا المتقوم لا يات له المنفعة فلو وجب كيوالتفاوت مضافا الى الساع
لانه الذر لوجوب الاحكام حقيقة واذا لا يجوز اما عدم الزمان ان قلنا به لعجزنا عن
ذكر المثل فمضاف الى عجزنا عن الدرك فان وقع جوري يكون منسوبنا اليه لا الى الشارع
فهذا اول ما يجب عن قول الشافعي لو ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف
وان قل فانت صلا بلا يد على تقدير وجوب الضمان والاصل وهو حق لمغضوب منه
في المثل وان عظم فانت الى الضمان فوار الخراج على تقدير عدم وجوب الضمان فكان هذا
تاخير الحق لمغضوب منه الى اخره ويصل اليه فيها والاول ابطالاً لانه لا يبقى للمغضوب
حتى فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع ولا يصل اليه الا في الآخرة الاصل او
منه ابطال الوصف جدا لما فيه من احقاق الحق قطعا من غير تقدير احد اولى اصل ثم اجاب
على قياس الشافعي لو وقوله ما يضيح بالعقد لضيح بالاتفاق بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراخي
مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقيد بالمثل وجب في الغضوب كما في سائر العداوات
لكن رعاية المثل غير ممكنة في المنافع فلا يجب ارجح على قياسه لكثرة اعتبار الشارع للمماثلة
في جميع صورته من قضاة الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العداوات والثالث كثرة
الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ولو كان كناية وصف المسح والتخفيف لوجد فيهم
مسح الخف والجبيرة فرجع على تأثر وصف الركنية لانه في الغضوب فقط وهو قريب من الشافعي
اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صورة
بل الشافعي راجع الى قوة التأثير في الحقيقة لكثرة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة ثبات

٢١٥
بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الال فلا اختلاف انما عتبار الرابع
وهو العكس اي عدم عند عدم معنى الاطراف والعدم وجود الحكم في جميع صور
وجود العلة اي كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الال انما هو عدم الحكم في جميع صور
عدم العلة اي كلما انقضت العلة انقضت الحكم وهذا اصطلاح متعارف بينهم فقولنا
كلما انقضت انقضت الحكم عكس اصطلاحى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وان لم يكن عكسا منطقيا كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسكن تكراره مسح
فانه منعكس فان كل ما ليس مسح فانه ليس تكراره بخلاف قوله ركن فانه ليس منعكس لان
متكرره وليست بركن معنى مسح الراس ركن كل ما هو ركن مسح تكراره كسائر الاركان وهو
غير منعكس لان عكس كل ما ليس بركن لا يسكن تكراره وهو صادق لان المضمضة والاشنشق
ليسا بركنين ومع ذلك ليس تكرارهما وكقولنا في مسح ليطعم بالطعام مسح عين اي
مسح عين لا يشترط قبضه اي قبض بدله اي كل مسح متعين لا يشترط قبض بدله كما في سائر المسحات
المتعينة وينعكس لاهرف واهرف اي اوصف هو تعين المسح والحكم عدم اشتراط
قبض بدله وهو منتف عند اشتقاء اوصف حيث يشترط القبض في مسح اهرف واليهما للام
يلزم الكمال بالكمال لان الال اصل واهرف هو انقود وهي لا تعين في الحق وقطان
مسح اهرف مسح دين في اسم المسح فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا
فيكون مسح اسم اهرف على تقدير عدم اشتراط قبض لبدل بغير الدين دين فاشترط ان
لعدم تعين تعين المسح فيها لئلا يلزم مسح الدين بالدين فانه اول من قوله اي من

قول الشافعي لو كل منهما اي من الطعامين مال لو قيل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل
مال لو قيل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبض بدله فانه لا يتعكس لا يشترط قبض
راس مال ايسلم غير الربوا يعني عكس قول كل مال لو قيل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه
يشترط قبض بدله هو قولنا كل مال لو قيل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط
قبض بدله وهو غير صادق لان راس مال ايسلم كالشباب مثله لا يشترط قبض وان كان
مالا لو قيل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل ولم ينتف الحكم مع شفا الحكم الوصف لما ثبت
العكس بينا لا في قياسه ان قياسنا اوله وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح ما كونه من
وجوه الترجيح فلا انه اذا وجد موثران احدهما بحيث لعدم الحكم عند عدمه فان النظر بعليته
اغلب في النظر بعليته الاخرى الذي ليس كذلك اما كونه اضعف لان الحكم يثبت بعلة
شئ فما يرجع الى تأثير العلة وهو الثلثة الاول او قوي من عدمه عند عدمه
واذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اوله مما كان بالحال اي التعارض كما يقع
بين لاقية فحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل وجه قياسين
رجح من وجه الترجيح بالذات اوله من الترجيح بالحال والمراد بالذات والحال الوصف
الذات والوصف الحال اي العارضى ولهذا قال اي ترجح بالوصف لذاته او
من الترجح الوصف العارضى والذات ما يقوم بالشيئ بحسب ذاته او بغيره والعارضى
ما يقوم بالشيئ بحسب حاجته وذلك لوجهين احدهما ان العارضى لا حكم لعدم
بالنظر الى الذات وثانيهما ان الذات سبق وجودا للعارضى كما تعارض من جهة

٢١٢
الفساد وصحى فصوص منضام ينبت اى ينو اى لليل فانه لا يصح الصوم عند الشكر
وصحى عند ما هو ربح الفاء ويكون عبادة لان بعض الصوم وقع فاسد لعدم اليقظة فانه لا
عبادة بدونها وبعض وقع صحى لوجود اليقظة والصوم لا يتجرى فيفسد الكل
او يصح فلا بد من الرجح فهو ربح الفاء ويكون الصوم عبادة لانه وصف يوجب
الفساد وهو وصف عارضى حاصل بجعل السد الامساك عبادة وهو غير خارج
عن الامساك ونحو ربح يصح يكون اليقظة واقعة فاشترى اليوم اى النهار فالرحم بالكثرة
رحم بالذات لان الكثرة وصف يقوم بالكثرة بحسب اجزائه فكلون وصف ذاتيا
وذلك اى الرجح بوصف العبادة ربح بالعارضى فيكون ترجحنا اول من ربح
الشغنى لولان الرجح بالذات اول من ربح بالعارضى **مسألة** من التراجيح الفاسدة
الرحم بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصيلين شبيه واحد وبالاصل
الاخر شبيهين او من وجوه كقوله اى كقوله الشغنى لولان الاخر شغرى لا يفتق
الاخر ليشبه الاول يوم وهو طمعية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجه
وقبول الشهادة وجوب القصاص هو باطل لان المشابهة فروصف واحد
فى حكم المطلوب قوى منها اى المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الرجح
يكون الوصف اعم كالطعم فانه اى وصف الطعم يشتمل القليل كالحف والكثير كال
لكيل والاعتبار لهذا اى لعموم الوصف فى الرجح بالقوة وهو التأثير لا بصورة
بان يتكثر مجال الوصف ومنها الرجح بقلة الاخبار فان علة ذات خبر اول

منه ذات جبرين لا يخفى ان في قوله علت ذات جبر السامحا اذ لا تركيب من اقل من
جبرين وانه من قسمل المشاكلا والمراد ان تكون له معنى واحدا لا جزا لا جزا
اولا منه ذات جزوا لا اثر لهذا اي تكون له لا جزا لا معنى بيطالان لغيره
في بالقياس معنى الوصف هو قوته وتأثيره لا بصورته ان يكون لبطا او قليل
الاجزاء **سند** رجع بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصوله
غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل منه ترك الكل والاثرة ولا
يمكن الجمع بينهما لا امتناع اجتماع المضدين لا تبرك الجمع لان ترك الدليل خلاف الأصل
فترك الاقل يكون تركه اسهل منه ترك الجمع والاكثر عند الجحيف وايدى يوسف رحمه الله
ان لا دليل مع قطع النظر عن عينة مؤثر اي مستقبل بالتأثير فوجود الغير وعدمه
يسواء لان بقوى الشيء انما يكون بوصف يوجد فزاد ويكون يقال واما ما يتصل
فلا يحصل للغير قوة بالضمامة اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل المحجب للحكم
عازلا فثبت قطا لكل بالتعارض وهذا معنى لسياوي جود الغير وعدمه ايضا
القياس على الشهادة فانه لا رجع بكثرة الشهور اجماعا فقول القياس عطف على قوله
ان كل دليل اي لهما ايضا قياس لكن الدليل على الشهادة فكما لا يجوز الرجوع بكثرة الأدلة
ثم عطف على قوله القياس قوله والجماع اي لهما ايضا اجماع على عدم رجع ابن عم هو
زوج واخ الام والتعصيب ابن عم ليس كذلك فانه لا رجع عليه حيث يستحق الجمع
المال بل يستحق لكل سبب من سببين على انفراده ولو كان الرجوع بكثرة

الدليل ثابتا كان السرح بكثرة دليل الارث ثابتا والدارم منتف خلا فالابن مسعود ^{رضي}
 في الاخيراى في عم هو اخ لام فانه راجع عنده على ابن عم ليس كذلك فنتج جميع الميراث و
 تحت الاخوة ذلك لانها استوياني قرابة الاب وقد رجحت قرابة الاخ لام بالنضمام قرابة
 الام لان بعد ترجيح الزيادة جئنا بها اذا كانت غير متباعدة والاخوة لام كذلك لكوننا
 جئنا من العمومة باعتبار كوننا قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيف فيكون ابن
 عم اخ الام مع ابن عم ليس كذلك مثل الاخ لا بام مع الاخ لام واستحقاق جميع
 الميراث والحج وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالتعصيف
 فيصح من ثلثي عشرة لاسن عم هو الاخ للام وثلثه للاخ لان الاخوة لام وان
 تتقل بالتعصيف لكنها باستحقاق الارث وليست جئنا من العمومة بل اقرب
 فلا تكون تبعا لها فلا تصح مرجح بخلاف الاخوة فانها جئنا حديثا كل بالنضمام الاخوة
 لام ايمنه وصف بخلاف الاخ لا بام فانه ترجع على الاخ لا بام الاخوة لام لان هذه جهة
 اى جهة الاخوة لام بالاولى والحراى خير القرابة متحد لان الاخوة لا بام كل منهما
 اخوة فيجعل بها اى الاخوة لا بام الاخوة لام هيئة اجتماعية مجتلا الاولين فيصير مجموع
 الاخوة قرابة واحدة قوية فيرجح على الاصف فلا يرجح بكثرة الراوة مالم تبلغ حدة الشهادة
 تعرض للشبهة لاننا اذا كانت مرجحة فالتوارى بطريق الاول لا تبلغ حد التوارى مالم
 تبلغ حد الشهادة فانه يحصل حينئذ اى من تبلغ حد الشهادة هيئة اجتماعية تمتنع
 التوافق على الكذب يكون الحكم متوطنا بالمجموع وحصل الكلام في هذا المقام ان اكثر

ان تأدت الى حصول هيئة جماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للشرح
لان طرح وهو لقوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة من الكثرة فمعه هذه الكثرة
المتأدية الى هذه الهيئة وان لم تتأدى الى حصولها لم يكن صالحة للشرح فلا يعبر بذلك
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة جماعية ويكون الحكم متوطا بطل واحد منها لا با
بمجموع فكرة الاجزاء وتوجب القوة لا الكثرة الجزئيات وعبر بذلك بالشاهد محل يقال
والجواب ان الكثرة في راجح على الاقل لانه مما هو متوط بالكثرة فمحل المتأدية مثلا فان
الكثرة لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب لان من الهيئة هي مما هو متوط بطل
واحد ففكرة الاصول من قبيل الاول لانه دليل قوة تأثير الوصف في راجح القوة
فتعتبر كالكثرة التي في الصوم غير الميت فان هذا الحكم تعلق بالاكثرة من حيث
هو اكثر لا بطل واحد من الاجزاء فكل من قبيل الاول وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان
كل دليل هو ما يرتب نفسه مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم متوط بطل واحد لا بمجموع
محت حيث هو مجموع فكل من قبيل الثاني ولا القياس بعباس اخراي ولا راجح لقياس
بعباس اخر لو افق فالعلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس
حقيقة الا عند تعدد العلة لان حقيقة القياس معناه انه لا يصير محتمل في تعدد الاصول
في لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا الصلح المخرج مثالا
ان على الربوا عند الشراء لو اطعم وعنده ذلك لو اطعم والادفار وكل واحد من العليتين
المتغائرين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفتين لا الحديث بالحديث اي

٢٠٥
ولاي راجح الحديث بجديث آخر وعلى هذا اي وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما
يصلح وليا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح على لا يصلح
مرجحا لانه لا يستقله لا ينظم الى اخره ولا يتجرب به يفيد القوة ثم بين ذلك
في احوال الحجة الاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم اصرح بكثرة العلة
بقوله وكذا اذا اصرح احد بهما جراحة والاخر عشراى عشر خراجات على مجروح
واحد مات جميعها فالدية نصفها اي بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان يشققصين متفاوتين والشافعي لا يوجب صاحب الكثرة
ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان
الشفعة من مرفق الملك اي منافعة وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان
لان كرتقمة بقدر الملك فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها
لان المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي العلة التي يحصل المعلول بها ولا
منها ولا ينقسم عليها والدار المشفوعة علة فاعلية ثبت بها الشفعة لا علة
مادية ايتولد منها المعلول وينقسم عليها كالشجر والحيوان وبناية العلة الفاعلية
فالمعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله نعم اياه عقيب فلا يكون ترتيب
استحقاق لشفعة على الملك فلا يكون ترتيب استحقاق لشفعة على الملك
فلا يكون ترتيب استحقاق لشفعة على الملك كترتيب الثمر على الشجر والولد على
الحيوان فلا يقسم لشفعة بقدر الملك بل يحصل نصفين بينهما هذا

الاجتهاد وهو قول الله تعالى الجهد الى المشقة وفي الاصطلاح استيفاء لفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرع وشرطه اي شرط الاجتهاد ان يجري اي مجمع علم الكتاب
اي افراد بان يعرف بمعاينة لقوانين يصرف معاني المفردات والمركبات ونحوها
فرا لا فائدة فيفتقر الى اللزوم والصرف والمعاينة والبيان وشرعا بان يعرف المعاني
المؤثرة في الاحكام وقسمها المذكورة في التقسيمات الاربع من العلم والحي
ولم يشرك في الحمل والمفسر غير ذلك كما سبق ذكرها بان يعلم هذا خاص وذاكر عام
وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك المراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمراد الحكم
ولمعتبر هو العلم بمواقفها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب ان كان فهو حين والممل وعلم اليقين والمراد انهم قد رتبوا
بالاحكام بان يعرفها متناوياً وهو نفس اليقين ولم يقصروا معرفته انواعها من الصورية
والفعلية ولتقرر وسنداً وطريق وصولها اليها من تواتر وشدة احوالها
وفذلك معرفة ما يتعلق بالراوي لا يخفى ان المراد معرفة متن الحديث بمعاينة
لغة وشرعا وبقسمات من الخاص والعام وغيرهما وجوه اليقين كذا بشرطها
وحكامها وقسماتها ومقبولتها والمراد وليكن من الاستنباط ولم يذكر الاجماع
لان معرفة موافقة ليس من شروط نفس الاجتهاد بل من شروط كونه مقبولا
اولهيا بس المخالف لاجماع مروء والمراد منها شرط نفس الاجتهاد
لا الشرط مطلقا فلا وجه للتعرض بذكره فضلا عن كونه اوعلى انه

الدين ٢

يتضمن ما ذكره ومواقفه بناء على كونه اى الاجتهاد مردودا عند صلافة وحكمه اى
 اثره الثابت به غلبت النظم بالحكم على اجمال الخطا اى مع اجمال الخطا فلا يجرى
 الاجتهاد وفرط طبعات وفيما يجب الاعتقاد بالجازم من اصولنا فالجهد عندنا
 بخاطر ولصيب وعند المعثرة كل مجتهد مصيب وهذا اى هذا الاحتمال بيننا وبينهم
 بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معيننا عند الله نعم قيل الاجتهاد وعندهم
 لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد وكل مجتهد فاذا اجتهد وانى كل حادثة والحكم عند الله
 فى حق كل واحد ومن القلده مجتده اى ادى اليه اجتهاده لا غير وعلى هذا
 مبني يكون الحق واحد والمصيب واحد او على مذاهبهم يكون الحق متعدد او كل مجتهد
 مصيبا لهم اى للمعثرة القائلين بتعدد الحق واصابة كل مجتهد ان المجتهدين
 كلوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم لتكليف باليس وسعهم لان
 التكليف بالاجتهاد وتكليف باصابة الحق وليس فى وسع المجتهد الا الله الاصابة
 بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق ورا ذلك لكان تكليف باليس وسعهم واللام
 باطل والمذموم مشبه فوجب ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهذا
 اى اجتهاد المجتهد والحكم كاجتهاد اى كاجتهاد المصلي والقبلة اى فام القبلة
 والحق فيه متعدد وبالالاتفاق فكذا هذا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد
 بالاتفاق فان لبقلة جهته الحرجى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة
 فلم يكن جميع الجهات بالسبب الى المصلين مختلف قبله لما تاذى فرض

منه خطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة اصلوة والمعلوم مثله
فيجب ان يتعدو الحق ويصيب كل مجتهد ولما استشر ان يقال ان تعدو الحق
يتلزم تهافتا قبل واحد المتنافيين كالوجوب عدمه هو محال تداركه فقول
وختلا الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ^{بمعنى}
ان اللازم وهو اختلا الحكم بالنسبة الى شخصين ليس محال بل هو جائز بان يكون ^{الشئ}
واجبا على مجتهد ومنه التزم تقليده وغيره يجب مجتهدا غير ومنه التزم تقليده
كما في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم والحق وهو
اختلاف الحكم بالنسبة الى شخص واحد ليس بلازم واللامار فانه باطل ثم خالفوا
اي القائلون بحقيقة الجمع فقال بعضهم يتبادى الحقوق في الحصة لان دليل
المتعدى الى لان الدليل والى على تعدو الحق فالمسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف
مالا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقيقة وفيه نظر لانه
لا يوجب التساوى ايضا ولا يلزم من عدم اى بالتفاوت اى بالتساوى جدا حتى
يصلح هذا استدلالا على انه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعنده بعضهم واحد
منها اى من الحقوق اى اى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادعى جهادة الى وجوب الشئ
فهو اكثر ثوابا بمعنى ان من ادعى جهادة الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا بمعنى ان من ادعى
اجتهاده الى عدم وجوده مع حقيقة الحكمين لانها اى الحقوق التى هى الاحكام
الاجتهادية لو ثبتت في الحقيقة لا صحت بحجج كثيرة يجوز ان يختار

٢١٧
المجتهد ايما شارة من غير تعصب في بذل الجهد وطلب النيل المقصود وهدى معنى
يسقط الاجتهاد على ما اشار اليه بقوله ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد
لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا وختلاف
فيكون اي الحق حينئذ مستعدا فلا بد من الاجتهاد على تقدير جواز اختيار المجتهد
اي حق شاء ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار الحمين اذ ليس كل مبتدئ
اجتهادا يتبع الحق بل وقع بجمع الاداء على حكم واحد فيكون الحق الواحد
مجمعا عليه الحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اداء المجتهدين و
هو بدول الاجتهاد لا يتصور ولنا في الاحتجاج على ان الحق واحد والمجتهد
يخطئ ولصيب قوله تع ففهمنا باسليمان ونصير للحكومة والفتوى
ولو كان كل من الاجتهاديين حقا لكان لكل منهما قد اصاب الحكم وفهم لم
يكن تخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة وهذا مبني على جواز اجتهاد الاشارة
وجواز خطائهم فيه من غير تقدير عليه ثابت وذلك في موضع قوله النبي صلى الله عليه
عليه وسلم ان صبت فلان عشرة حينات وان خطأت فلان حينة وفي حديث
اخر جعل للمصيب اجرين للخطو واحد وقال ابن مسعود ان اصبحت فمضيت
وان خطأت لم يضرني ومنه الشيطان في غير ما من الاجاديت والانا لدلالة
على رد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي ان كانت من قبيل الاجاد وال
انها متواترة من جهة المعنى والالم فصل للاستدلال على الاصول ثم اشار الى

الاستدلال بدلالة الإجماع بقوله ولأن الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
ولتظروا أن ورود نصان صيغة صريحاً في حادثة لا يتعد الحق اتفاقاً لانه
لا تعارض في الأول الشريعة فيكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فكيف
يتعد الحق إذا وردا في النصان معنى في حادثة بل عدم تعدده عند ورود
بمعنى أول منه عند ورودهما صيغة لأن مدلول كل منهما إذا لم يكن حقاً
عند دلالة صريحاً فعند دلالة معنى بالطريق الأول لأن دلالة هما
معنى لا يزيد على دلالة صريحاً حتى يجوز التعدد عند بائع أشار إلى استبدال
بالمعقول بقوله ولأن الجمع بين الخطر والاباحة ممتنع لا يستلزم اتصال
الشيء بالنقيضين الممتنع لا يكون حكماً شرعياً عند اتحاد المحل أي بنية
إلى شخص واحد وكذا بالنسبة إلى شخصين فشرعية بيعنا صلى الله عليه وسلم
والدلالة بقوله وكذا بالنسبة إلى قومين في شرعينا وذلك لأنه البنية صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم مبعوث إلى الناس كافة داع لهم إلى الحق صريحاً لنصوص
أو معناه ما في غير تفريق بين الأشخاص لدخولهم في العمومات على السواء
ثم أصاب عن مسك المفردة لو اتحد الحكم لزم التكليف باليسر لو سح
بقوله التكليف بالاجتهاد وليقيد لانه أن خطأ فهو مصيب نظر إلى الدليل
وله الاجتهاد لانه أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز التقليد والاجتهاد حتى نظر إلى رعاية شرائط بقدر الواسع

ادعى هو حتى عند اسدوا خطأ والتكليف به يفيد الاجر وجوب العمل بموجبه
 فلا يلزم البعث واما مسئلة القبلة فان فيها وصلة من خالف الامام
 عالما حاله يدل مذهبا واما عدم اعادة المخطئة لئلا ينالها اي للبعث ^{بعثها}
 غير مقصودة في التكليف لطلبها حتى لو قصد بالتوجه التظيم والعبادة
 لها كغيرها ايضا لو كانت مقصودة بعينها لكانت قبله قبل الشروع
 مع وجود عينها ولما اثقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة
 ومن جهتها الى جهة اخرى عند الضرورة للشرع جعلها اوسيلة
 الى المقصود وهو وجه اسدوا اي الجهة التي رضا اسدوا ومر بها
 فاقسم عليه من اصابته مقام اصابته وعند حصول المقصود لا يابى لفوت
 الوسيلة الى اصل ان هذا المبدأ يدل مذهبا وهو ان المجتهد يخطئ
 يصيب اذا لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما
 بحاله لا اصابته جميعا في جهة القبلة وصح صلوة المخطئ لئلا ينالها اي
 لكون القبلة فرقا من وجهه التي تجري جهة اخرى لكونه مصيبا وليس
 فتلك المسئلة لا اصابته للبعث لان القبلة فرقا ليست من البعثة بل جهة
 التي تجري لا غير ثم ختلف علماء ^{في} المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء و
 انتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لان الدليل في الابتداء والحكم
 في الانتهاء لما روينا في اطلاق الخطا في الحديث ومن حكم المطلق ان

الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وفيه نظر لما سبق في فصل لمطلق
ان حكم لمطلق ان يجري على اطلاقه والكمال فيه لقوله النبي صلى الله عليه وسلم في
اسارى يد حسن نزل لولا كتابي في البحر لم تكن كثر الهمم
الا عموماً لقوله النبي صلى الله عليه وسلم اي لولا ما كتب اللوح لم يخط ان
يعذب اهل بدر وان كل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد ما يكذبوا
ولقد تم النهي لمسلم فيما اخذتم عذاب اليم فاتباع الاجتهاد الذي هو اخذ
الفدية فلو كان صواباً من وجه لما استحقوا باتباع العذاب العظيم لوجود
امتنال الامر فربما وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
فلا ابتداء مخطط انتهاء اي بالنظر الى الحكم فالا انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة
كل مجتهد مصيب الحق عند الله نعم واحد فقوله بوحدة الحق عند الله نعم
دل على ان مراده من اصحابه كل مجتهد اصحابه بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد
اقام الدليل كما هو حقه مستحقاً لشرايطه اركاناً فيكون ايتاباً كما كلف به
منه الاستبصار وليس في وسوء اقامة البرهان لقطع الشرعيات حتى يكون مدلوله
حقاً قطعياً البته ثم اشار الى دليل بعض القائل بان المجتهد مصيب
ابتداء مخطط انتهاء لقوله نعم ففهمنا باسليمان الآية سمي عمل كليهما
حكماً وعلماً لكسليمان حصص باصابتها لمطلوب معنى وصنف الله نعم جهتها
داود عليه السلام بالحكم ويعلم مقام الشناء عليه الامتنان مع كونه خطأ

بدلالة سبق الكلام وتخصيص سليمان عليه السلام ما صابه الحق فلو كان اجتهاداً
 داود عليه السلام خطأ من كل وجه لما كان صلياً وعلماً جهلاً وخطأً وتنصيف ^{الاجم}
 اى اجماعاً من الاجتهاد بقوله النبي صلى الله عليه وسلم ان اصاب فلان اجراً
 وان خطا فلان جراً واحداً ^{يكره} كذا على ان الخطأ منها الانتداء ^{بعضاً}
 فان الاجماع يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف لم يصيب ثوابه ^{بعضاً}
 كذلك توزع الاجماعات استحقاقاً وانما قوله نعم لولا الكتاب في الله سبق
 لمسلم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او الممنوع ^{من} حتى النبي صلى الله عليه وسلم
 بالغداء ايضا فلو لا الكتاب السابق باباحة الغداء وهو الرخصة لمسلم الغداء
 على تركه ^{اي} عظيم ^{هي} القتل او لمن فزع الغداً ^ب وجهاً على تقدير عدم سبق
 الكتاب لكنه سبق الكتاب الرخصة فامنع من الغداً ببركة الرخصة سبق الكتاب
 بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق الغداً بالخطا في الاجتهاد ولا يصح الاستدلال
 به على الخطا ابتداءً وانتهاءً ^و الخطا في الاجتهاد لا يعاقب ولا يذنب الى الضلال
 بل يكون مغدوراً وما جوارا ^{اذ} ليس عليه الايدل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق
 لخطا دليله لا يكون طريقاً للصواب اى الدليل الموصل الى الصواب ^{بشيء} خطا
 المجتهد لتقصيره ^و ربما لغوا في الاجتهاد في عاقب الامر ^و الخطا في الاصول والعقائد
 في عاقب الامر ^و ان خالف ملة الاسلام او ضل ان لم يخالف ملة الاسلام
 لان الحق فيها واحد اجماعاً والمطلوب هو اليقين بالحاصل بالاولى لقطعية

يدل

والله اعلم وما فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الكلام ^{الاربعون} القسم الثاني في الكتاب
في الحكم ولفيقه الى الحام وهو الله تعالى لا يعقل على مرفى بالامر والمحكوم وهو العقل
والمحكوم عليه هو المطلق ليس المراد من المحكوم عليه المحكوم به طرفة الحكم على ما هو مصطلح
المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم ما يتعلق به الخطاب
كما يقال حكم الامر غايه كذا ونور والاحاث في ثلاث ابواب ^{باب} في الحكم

وهو قسمان اما ان لا يكون حكمي يتعلق بشئ بشئ من امر او يتعلق زائد على المتعلق
الذي لا بد منه في كل حكم وهو يتعلق بالمحكوم عليه به والا فالتعلق بهما حاصل في جميع
الاحكام او يكون حكمي يتعلق بشئ بشئ اخر كالحكم بان هذا ركن وذلك
ان كان المتعلق داخل في ذلك الشئ او سبب ذلك اذا كان المتعلق موصلا اليه
فربما او نحو ذلك كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرطا ان كان لشئ مقفلا
عليه القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل لمكلف اثر له التام كالمملك فان الملك
هو اثر لفعل لمكلف وما يتعلق به كملك المنع من النطاح وملك المنفعة من الاجارة
وملك الرقبة من البيع وثبوت الدين في الذمة والاول اي هو صفة فعل لمكلف اما
ان يعبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصل في الدنيا كتفويت
الذمة لمعبر في مفهوم صحيح العباداة اعتبارا اوليا قيما بالاعتبار الاول لان قد
يعبر في نحو الصحة الثواب لكن الاول فان صحيح العباداة كونها بحيث توجب تفويت الذمة
فالمعبر في مفهومها اعتبارا اوليا والاخرية او يعبر في مفهومه وتعريفه المقاصد

الحاصل في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعبر في مفهوم وجوب العبادة
فان الوجوب كون الفعل بحيث لو ادى به ثياب ولو تركه يعاقب فالمعبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبع المقصود الديني كتحصيل
الزينة اما الاول وهو الذي يعبر فيه المقاصد الدينية فالمقصود الديني في
العبادات لفرع الدمة وفي المعاملات هي المقاصد الشرعية اي الاعتراض
المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المنة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة والبيونة في الطلاق فكون الفعل موصل الى المقصود الديني
يعني الاتصال اولا ووصفا وهو الاتصال بالنام الذي يقتضيه اركان وشروط
واوصاف لسمي كونه بحيث لا يوصل اليه الا بالاصلا ولا ووصفا لسمي بطلانا
وكونه بحيث يقتضي اركانه وشروط الاتصال اليه لا ووصفا لخارجية لسمي بفسادا
فالمتصف بالصحى وكلف حقيقة هو الفعل لا النفس الحكيم واما يطلق عليهما
لفظ الحكم لثبوتها بخلاف الشرع ثم في المعاملات حكم اخر منهما لا انعقاد و
هو ارتباط اجزاء المصروف شرعا اي ارتباطات لا يحاط بالقبول فالبيع الفاسد
منعقد لا صحى ثم لنفاذ ترتب الاثر عليه الملك مثلا فبيع لفوض لا منعقد لا نافذ
ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه لنافذ اعلم من اللازم واصلح اعلم من النافذ
ولمنعقد اعلم من لاصح واما الثاني اي ما يعبر فيه المقاصد الاخرى فاما ان
يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعداد العباد او لا يكون اما الاول وهو

الأصل فان كان الأول الفعل الأول من الترك مع منع أي مع منع الترك فان كان هذا
أي كون الفعل الأول من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض في الإطلاق
الأولوية على ما هو لازم بمنع نقضه كالفرض والوجوب الحرام نوع لتسامح لأن الأولوية
أما تطلق بحسب العرف على ربحان أحد الطرفين لا إلى حد الوجوب المتناهي لكن
أراد بها ههنا ربحان أحد الطرفين مطلقا سواء انتهى إلى حد الوجوب المتناهي
فيشمل الأمر كلها سواء المباح وبطني وجب على هذا يرضى لغيره لا سيما وحده
في الوجوب لا منعه فان كان الفعل طريقه مسلوكة فالدرس فنية والأفعال مندوبة
والكافة على العكس أي ان كان الترك الأول من الفعل مع منع الفعل حرام وبلا منعه فمحرور
وان استويا بمباح والمراد باستواء الفعل والترك فالمباح استويا بهما في نظر الشارع
بان حكم بذلك صرحا ودلالة فالفرض لازم علما وعملا أي يلزم اعتقاد حقيقة و
العمل بموجب لثبوت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده أي لو انكره قولا أو اعتقاده
كان كافرا والوجوب لازم عملا لا علما أي يلزم العمل بموجب لا يلزم اعتقاد حقيقة
لثبوت بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفتنق ان استخفا بخبر اللاحا والشي
هي أدلة الوجوب عملا لا علما لأن رد خبر الواحد ونقياس بدعة أما ما ولا فلا
أي فلا يفتنق ولا يزيل لأن التأويل في مظان من سيرة السلف وان لم يكن ولا
ولا استخفا لفتنق في روجه عن الطاعة بترك ما وجب في هذا اشار إليه بقوله ولما
ان استحي العقاب ركذا أي تارك الفرض والوجوب لايات والاحاديث الدالة

وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه وتبوت العاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو والشعني لم يفرق
بين النقص والوجوب للتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد اي لفرق بينهما يكون
الكتاب منقولاً بطريق التواتر دون خبر الواحد لوجوب التفاوت اي لفرق
بين مدلوليهما يكون مدلول محكم الكتاب حكماً ثابتاً يقيناً ومدلول محكم خبر
الواحد حكماً ثابتاً ظاهراً هذا خبر از على الشعني لكنه مدفوع بانه لا نزاع له في الفرق
بين مفهوم النقص والوجوب في اللغة ولا في الفرق بين ما ثبت بحكم الكتاب
وما ثبت بحكم خبر الواحد في الشرع فان جازاه الاول كافر دون الثاني
الحمل بالاول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان النقص والوجوب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما للنفوس الى واحد هو ما يحد فاعله وديم تاركه
سواء ثبت ذلك ليل قطر او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان
التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد لوجوب التفاوت بين مدلوليهما ثم استعمال النقص
فيما ثبت لظني وللوجوب فيما ثبت لقطعي شائع مستفيض كقولهم الورق فرض
وتعديل الاركان فرض وسيم فرضاً عليهما وكقولهم لصلوة والزكاة وجبة
والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم لحيث اي لما يطلق
على المعنى الخاص المعنى الخاص هو ان يكون الفعل اولاً من ترك مع منع الترك سواء
كان ليل قطر او ظني فلفظ الوجوب على ما هو فرض على ما وعمل كصلوة الحج

فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة وعلى من في قوة لغرض في العمل كالوتر عند
الحنيفة لو حتى تمنع تذكرة صحيحة كذكر الحشا وعلى من هو دون الغرض
وفوق السنة كسبيل الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها بل يجب سجدة
ان كان تركها سهوا ويلزم ان كان قصدا او سنة نوعا من سنة الهدى و
تركها لوجوب اشارة وكرامة كالجماعة والافان والاقامة ونحوها
وسنة الزوايد وتركها لا لوجوب ذلك كالبني صلى الله عليه وسلم في قيامه ولباسه
وقعوده وسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا المطلق على طريقة
ابن أبي السد عليه السلام عند الشافعي لو من غير قرينة وهو اختيار كثير من اصحاب
الحنيفة للعرف الطاري وعندنا اي عند جميع من المتأخرين وهو اختيار
في الاسلام تقع على غير ما لم تقع عليها فان السلف كانوا يقولون سنة
المرين اي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بطريق التخليص فلا تنصرف اليه صلى الله عليه وسلم
بدون قرينة والنفل ثياب فاعلى اي سجد الثواب ولا يبي اي لا يعم تاركه ولو
اي نفل دون سجد الزوايد لانها صارت طريقة مسلوكة فالدين وسيرة
للبني صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وهو اي نفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي
من غير قرينة وهو اختيار كثير من اصحاب الحنيفة للعرف الطاري وعندنا اي عند
جميع المتأخرين وهو اختيار في الاسلام تقع على غير ما لم تقع عليها فان
السلف كانوا يقولون سنة عمر بن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بطريق

٢١٥
التغليب فلا تنصرف بغيره صلى الله عليه وسلم بدو قرنتيه والنفل شيان فاعلى
يستحق الثواب لا لشيء لا يديم وهو اى لنفل دو حسن الزوايد لانها صارت
طريقه مسلوكة فالدين وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وهو اى لنفل
لا يلزم بالشرع عند الشافعي لو لم يمض فيه لا لو اخذ بالقضاء ولا يعاقب
معاذ الله لان تخير فيما يفعل بعد تركه حقيقة لمعنى لنفلية ولتخيره البطلان
ما اداه طبعاً لا قصداً فلا يكون البطلان لاح لخلوة على القصد بل هو بطلان المود
ضمنياً وتبعاً وجواب من منع التخير من النفل بعد الشرع فانه عين النزاع وعند النفل
يلزم الشرع حتى يحل المصطفى فيه يعاقب على تركه لقولهم ولا تبطلوا اعمالكم وقرع
الاعمال البطلان الا ان البطلان للمودى ولان اداه اى الجزاء الذراواه صار
عباداً سدتهم حقاً فوجب صيانة لان التعرض نحو غيره بالافاد حرام ولا يسل
اليها اى صيانة ما اداه لا يلزم الباطى اذ لا يحمى له بدو الباطى لان الظل عبادة
واحدة بها يستحق الثواب فالمرجح بالمودى اول من العكس اى صيانة المودى اول
من البطلان حتى يطاق في باب العبادات وصولها على البطلان لان العبادة مما
يحتاج فيها ولما وجب صار سدتهم فعلاً اولاً بالوجوب هو المودى مع النفل
يعنى البقاء لشيء وصيانة عن البطلان سهل من ابتداء وجوده فاذا وجب
الامر من وهو ابتداء الصيانة او في الشئيين وهو اصرار سدتهم لسميته
فلا يجب اسهل الامر من وهو البطلان ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئيين

٢١٢
لحقيقة وفراهم لغيره مجاز من قبل اطلاق اسم المحل على الحال او على حذف المضاف
لا حقيقة منها ولا مجاز على ما قيل والمكروه نوعان مكروه كراهية تنزيهية وهو المحل
اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله صلا للشيء تا ركة او ذنوب مكروه كراهية محرم وهو
الى الحرم اقرب بمعنى انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالفار
وعند محمد لا اي ليس المكروه كراهية التحريم الى الحرم اقرب بل هذا اي المكروه كراهية
التحريم هو امر يثبت حرمة بدليل ظني والى هذا اشار بقوله لكنه القطع كالواجب
مع انقضاء فلما ان ما لم ياتيان به او ثبت ذلك فيه لقطع ليسم وضوا وان
ثبت بظني ليسم واجبا فذلك ما لم تركه ان ثبت ذلك لقطع ليسم حرام وان ثبت
بظني ليسم مكروها كراهية التحريم واما الثاني فسم لغيره في المقاصد الاخرية و
هو الذي لا يكون حكمه أصليا بل يكون حكما مبنيا على عذر العباد فيسم رخصة
وهو يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او حبا وما وقع محرم
الاول وهو الذي هو علم صلي في مقابلتها اي في مقابلته الرخصة اي في مقابلته ليسم
بالرخصة ليسم غنمة وهي اي الغنمة اما فرض قطعا كان او جهادا او واجب
رخصة او نفل لا غنما اي لا يكون الغنمة مباحا ولا حراما ولا مكروها مادامت هي
حكم صلي والرخصة اربعة انواع والمنهية الى الاربعة ليسم رخصة في الجملة الا ما هو
حصة والا يلزم نفيم ليشي الى قسمين والى قسميه وهو باطل نوعان حقيقة
اي حقه حقيقة لا مجازا احدهما حتى يكون رخصة اي ثبت حقيقة

الرخصة او اخلق واليق باسمها من الاخر ونوعان من المجازي رخصة مجاز لا حقيقة
احدهما ام فر المجازية اي البعد من حقيقة الرخصة من الاخر والمجاسل ان النوعين ^{الاولين}
يشتركان في اطلاق اسم الرخصة عليهما حقيقة وفي فرقان في كون احدهما حق بكونه رخصة
من الاخر والنوعين الاخرين يشتركان في اطلاق اسم الرخصة عليهما مجازا وفي فرقان
في كون احدهما في المجازية من الاخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو حق
بكونه رخصة من الاخر فما استبح المراد بالاستباحة ههنا مجاز وتجويز الفعل اعم
ان يكون بطريق التساوي او بدون فيشتمل الوجب والمنعوب والمباح فلا
يخص حقيقة الرخصة في الاباحة مع قيام المحرم والحرمة كما في كل الكفر بغير قطع
او يقتل فان حرمة الكفر قائمة ابد القيام الدلائل الدال عليها لكن حقيقة اي حق
العبد يفوت صورة بخلاف البينة ومعنى يرهق الروح اي خروجه من البدن
وحقا الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان قل اي يحى على لسانه
وان اخذ بالغزمية بذاته فبسته حبة فردينه اي طلب للتوابع في اي فالاخذ
بالغزمية هو اول من الاخذ بالرخصة واجرا كل الكفر لما فيه من رعاية حق الله
صورة ومعنى يتفوت حق نفسه صورة ومعنى وكذا الاخر بالمعروف في كل
مال غيره والا فطار فر رمضان في حق لم يقيم لصح ونحوه من العبادات فان
الحكم في الاكراه على واحد منها كما في الحكم في الاكراه على اجراء كلمة الكفر والمراد بهذا
المثال البينة على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما جاز

٤١٦
كلمة الكفر والى الكركمانى الامر بالمعروف فانه فرض لدلائل الدالة عليه فيكون
تركه حراما وساح لتركه اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى في صورة
لا معنى لبقاء اعتقاده لفرضه في المال الغير المحرم وهو ملك الغير قايما والحرمة
لكنه حتى يعبد لا يفوت الا صورة لا بخياره بالضمان فيسبح عند الاكراه
وكذا في افطار الحرمة باقية القيام المحرم وهو مشهور الشهر من غير سفر وفرض
توجه الخطاب لو اكره على ترك الامر بالمعروف او على المال الغير وعلى الافطار
في رمضان او على ترك الصلوة فله هذه الصورة ان يعمل بالرخصة لكنه ان
اخذ بالغرمة وبذل النفس فهو اول لما ذكرنا الفاء والثاني هو الذي هو صورة
حقيقة لكنه الاول حتى منه يكونه رخصة ما يسبح مع قيام المحرم دون
الحرمة كافتار المسافر فان المحرم بالافطار وهو مشهور الشهر قايما لكنه حرمة
الافطار غير قائمة تخص بها على سبب هو مشهور الشهر تراخي حكمه وهو وجوب الصوم
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة ههنا اول عندنا اشارة الى ان الرخصة
اول عند الشارع لقيام السبب لان الغرمة نوع ليس لموافق لمسلمين العمل بالرخصة
انما شرع لليسر فالاحد بالغرمة موصل ثواب يختص بالغرمة ومنصم لليسر
بالرخصة فالأخذ بها اول منه الأخذ بالرخصة الا ان لضعف استثنائه فله
والعزيمة اول اى الا ان لضعف الصوم الصائم فليس بذل لنفسه لانه
قاتل نفسه كحل الفضل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر

حتى قتل لم يكن قاتل لنفسه لان قتل صدر من المكره النظم والمكره في اصبر مستديم للعبادة
 مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احيى يكونه رخصه من التنازل لان فالتنا
 وجد ابيب للصوم لكن حكمه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الاطار
 شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فيه
 فالحكم الاصيل في الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة اجزاء كلمة الكفر حكما اصليا
 اصلا فيكون الاول احيى يكونه رخصه والثالث اى الذى هو رخصه مجازا
 وهو اتم فرائضه من الاخر ما وضع عنما من الاصبر والاعمال الا اصبر من نقل
 الذى باصبر صاحبه اى حكمه جعل مثلا لثقل تطبيقهم وصعوبة مثل الشرائع
 قتل النفس صحي التوبة وكذا الاعلال لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة
 كقطع الاعضاء الخاطئة وفرض موضع النجاسة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كما
 القتل او خطاء ونحو ذلك كانت في الشرايع السابقة ^{لهم} رخصه مجازا لان ^{اصل} الا
 لم يبق مشروعا اصل فمن حيث انها كانت وجبة على غيرنا ولم تجب علينا لو سعة
 وتخفيفا مشابة الرخصة فسميت بها لكى كان السبب في حقنا والحكم غير مشرو
 اصلا ولم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع اى الذى هو رخصه مجازا لكنه اوب
 حقيقة الرخصة من الثالث ما يسقط مع كونه مشروعا في الجملة في حيث
 انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروعا في الجملة كان شيئا بحقيقة الرخصة
 مجازا لفعل الثالث من انواع الاربع فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان

اى النوع الثالث

كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوي نبي النبي صلى الله عليه وسلم عن
 بيع ما ليس بالنكاح وخصم المسلم من حيث ان الغنية غير مشروعة وبيع
 حتى يفسد المسلم من المعين كانت الرخصة مجازا وحيث ان الغنية مشروعة فالحكمة
 كان لشبه حقيقة الرخصة فان اصلها البيع اى يلازمه عينا لتحقيق القدرة
 على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق لتعين غريمه ولا
 ولا مشروعا وكذا الا المية وشرب الخمر ضرورة اى حال الاضطراب فان حرمتها
 ساقطه منها اى في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الأصل اى في حال عدم الضرورة
 لقوله نعم الا ما اضطرتكم فانه استثناء من الحرمة فالنقص المحرم وهو قوله نعم
 وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرتكم لم يتنازل لها حاصلة الاضطراب وليس محرم
 في تلك الحالة فنقيت مباح حكم الاصل وممثل قوله نعم خلق لكم ما في الارض جميعا
 ولحق من يداوين الناس ان المحرم قائم في الثاني اما هنا فالمحرم غير قائم حال
 الضرورة ولان الحرمة اى حرمة شرب الخمر لصيانة النفس اى قوة المميز من الاشياء
 الحية ولقبحه ولا صيانة عند فوات النفس اى ليست الا لصيانة لقوات القوى
 القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت الناطقة التي هي الروح باقية
 وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط اى قصر الصلوة غيبة والاكمال مكروه و
 مخالفت ليست لكنه رخصة مجازا روى عن السجينة لوانه قال من لم يصل
 في السفر فقد اساء وخالف السنة وقال الشافعي لو قصر رخصة والاكمال غيبة

صح بهذا في التحفة لقوله النبي صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة الحديث روى عن
عمر رضي الله عنه انه قال بقصر الصلوة ونحو امتون فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان هذه اى الصلوة المقصورة او قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة اى عملوا بها وعقدوا بها كما يقال
فلان قبل الشرايع والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد
بقوله لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين المحملة للتملك وعن التصديق
بالدين على من عليه الدين لان الدين يحمل التملك فمن عليه الدين ان كان اى
التصدق عنه لا يلزم طاعته كونه القصاص فمننا اى بصورة يكون
التصدق عنه يلزم طاعته وهو اسد تعرا ولا يكون اسقاطا لا يحتمل الرد
ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقاً كما في الكفارة هذا دليل
على كون صلوة المسافر خصة اسقاط وعطف على قوله لقوله النبي صلى الله
الرفق بهذا متعين والقصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم المسافر واقطاره فكل منهما يتضمن رفقاً ومشفقاً فان الصوم على
موافقة المسلمين اسهل ورفقاً من رمضان اشق فالخمس فريد فان قل المال الصلوة
ان كان اشق فتوابعه الممل فيفيد تخفيفنا الثواب الذي يكون باء الرخصة
فيهما اى في القصر والمال فيكون مستباً وبين في القصر متعين الرفق فافاد
في تخفيفه واما القيس الثامن من الحكم وهو انه يكون حكماً يتعلق بالحكم شيئاً فاشي

المتعلق ان كان اضلا في الاخر فهو ركن الا فان موثرا فيه على ما ذكرنا في باب القياس
 من انه امر او تباثر الشيء بهنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه وجنس القريب
 في الشيء الاخر لا يحاد كما في جعل العقوبة فعلة الا فان كان موثرا اليه في
 الجملة مستوفى عليه وجوده فشرط والا فلا اقل ان يدل على وجوده فعلة
 واما الركن فيقوم بالشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الا قرار
 ركن زايده وتصديق ركن اصلي وجه التشنع ان قولنا ركن زايده بمنزلة
 قولنا ليس ركن لان معنى الركن ما يدخل في الشرع ومعنى الزايده لا يدخل فيه بل
 يكون خارجا عنه ان كان اي الا قرار ركننا يلزم من انتفاء انتفاء المركب كما ينبغي
 العشرة بانتفاء الواحد فنقول في لتفصي على هذا التشنع الركن الزايده
 اعتبره الشارع في وجود المركب لكنه ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدم
 عضو واعتبر المركب موجودا على معنى انما لا يفني بالرائل ما يكون خارجا عن الشيء
 بحيث لا ينتفك الشرع بانتفاء بل نعني به ما لا ينتفك بانتفاء حكم ذلك الشيء
 لمعنى الركن الزايده ان اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
 وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفك حكم المركب بانتفاء
 كان شبهة بالامر الخارج فشرعنا هذا باعتبار وجوده فيكون باعتبار
 الكيفية كالاقرار بالامان او باعتبار المزية كالاقل فالركن منته ومنه الاكثر
 حيث يقال للاكثر حكم الكل والى هذا اشار بقوله وقوله للاكثر حكم من هذا

الباب في النظر اعضاء الابان فالراس ركن يتفق الناس باثفانه وليد ركن
ولا يتفق باثفانه ولكن مقتضى المقصود بالتمثيل ان الراس مثل اخر يتفق باثفانه
حكم المركب في الحيوة وتعلق الخطاب بخود ذلك اليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما
عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المستخص يتغير باثفانه كل منهما واما العلة فسبق
ان العلة هي الخارج المؤثر ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر ^{الاشياء} كسبب
والجواز حاول في هذا المقام ليقسم لفظ العلة الى قسمين كما يقسم العلم الى الجارية
والباصرة وغيرهما والاسد الى السمع والشم فقال اما العلة فاما علمه ^{الاشياء} سماوي
فكلما اي يضاف الحكم اليها اي بلا واسطة هذا الفير العلم سماوي مؤثر اي في العلم
وهذا الفير العلم معنى ولا يتر اخرج الحكم عنها وهذا الفير العلم حكم كالمبيع مطلق للمالك
والمتلح النكاح للحمل والقتل والقصص والحاصل انه اعتبر حقيقة العلة ثلثة امور
هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصولها في الزمان وسماها بالاشياء ^{الاشياء} الاول
اسما وبالثاني العلة مع وبالثالث العلم حكما باعتبار حصول الامور ^{الاشياء} الثلاثة
اعني العلة اسماء ومعنى وكلها او بعضها يصير لا قسم سبعة لانه ان جميع
الكل مواده الا فان جميع اثنين فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم
واما المعنى والحكم والا فثلاثة فضلا لان الحاصل اما الاسم والحكم فثلاثة اي عند محبوب
وهي اي العلة السبعة مقارنة للمعلوم بالزمان كالعقلية اي كما ان العلة العقلية مقارنة
للمعلوم بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم

بعض ٣

مع وسيل غرض الشارع في وضع العلة الاحكام وهو الاستدلال بثبوت العلة على
 ثبوت الحكم و الفرق بين مشايخنا كابد بكر محمد بن الفضل وغيره بينهما اي ^{لعلة} ^{لثبوت} ^{للعلة}
 يجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها و وجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم
 الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا
 جاز بزمان جاز بزمانين بحد الاستطاعة مع الفعل وهي القدرة الحقيقية التي يقع
 الفعل بها بالحقيقة وبالفعل فانما عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها ابرام
 وجود المعلول بها علة و مخلو العلة على المعلول ولا يلزم ذلك في العلة لانها في
 فرقها منبرية الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع
 والابارة مثلا والحاصل ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
 بعدية زمانية فهو ممنوع لا عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لوجب تاخر
 المعلول عن العلة تاخر ازمانيا على ما هو المدعى وما ذكره في المبدأ الاستطاعة فدل على
 منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا و لبقاء الفعل الشرعية ^{حقيقة}
 كالعقد مثلا لا خفا في طرانه لانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال ^{صام}
 حرف اخر و الفسخ انما يرد على الحكم دون العقد و اما اسما فقط كالمخلق بالشرط
 عما ياتي فارق بشرط معهما من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
 بالتطبيق السابق و هذا اليه فيكون عليه اسما لكنه ليس مؤثرا في وقوع الطلاق قبل دخول
 الدار بل الحكم مترافع فلا يكون عليه معنى وحكما و اما اسما و معنى كالبسع الموقوف ^{بالفناء} ^{والبسع}

بالخيار فمحيث ان الملك لصيا اليه سما وحيث انه مؤثر في الملك على معنى كملك
عنه تراض فلا يكون عليه حكم على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم هو المخالف ان الخيار يفضل على الحكم
فقط دون السبب الشارع انما جواز شرط الخيار مع ان القياس عدم جواز ضرورة
وهي دفع الغبن الضرورة وهي تندفع بدخول الحكم دون السبب كانت العلة سما
ومعنى تراض عنها حكمها كما في سبب احتج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع
الموقوف والبيع بالخيار على لا يثبت راي ذلك بقوله ودلالة كونه اي كون البيع للموقوف
والبيع بالخيار علة لا سبب كان الحكم تراخ عن العلة سما ومعنى كما تراض على سبب
المانع وهو التوقف فالخيار اذا زال بان يأذن المالك في بيع لفضوله ومعنى ضرورة
الخيار في البيع الخيار وجب الحكم به اي بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد
حتى يملك المشتري ذلك الملك بزوايد المتصلة والمنفصلة فترى ان التوقف على
السبب فان حكمه اذا ثبت لم يثبت من وقت وجوده بل من وقت وجود العلة التي هو
بينه وبين حكمه وكما الاجارة عطف على البيع فانها على سما ومعنى حتى صحيح تحصيل الاجارة
لكونها على معنى ولو لم يكن كذلك لما صح تعجيل الاجارة كما لم يصح تعجيل التكليف قبل الحث
وليست اي الاجارة على حكم لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
مترافضا على العقد فلا يكون على حكم لكنها اي الاجارة وهو سبب راض كونه على
تشبه الايجاب لما فيها من الاضاق الى وقت تقبل سوا صرح بذلك كما اذا قال في
اجرتك لدار من غرة رمضان شئت الحكم من غرة رمضان لا حصص التكلم بخلاف

الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه وهو ملك من حين الايجاب والقبول كما بينا
 فكانه لم يتخل زمان ولم يصرح به كما اذا قال اتجر بك لدا زمان الاجارة وان صح في الحال
 باقاة الغبن مقام المنفعة الا انما في حق ملك المنفعة منتهى الى زمان وجود المنفعة ليقترن
 الانعقاد بالاكسيفاد ومنه مشابهة بعد السبب ان يتخلل من العدة والحكم زمان لا يجعل ثبوت
 الحكم مبني على وجود العدة وكذا لا ايجاب مصحح الاضافة الى المتقبل نحو ان طابق
 غدا فانه على السمع لا على الحكم اية تاثيره لا كما التراجع الحكم عنه الى العدة في شبه الاستبالات
 الاضافة لتقديره الى الغير المصريح بها في الاجارة توجب شبهة بقاء الاضافة الحقيقية المصريح بها
 او لا فلذا يقتصر وقوع المطلاق على محي الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا ان نصيب
 عده لوجود الزكوة سماوي لتحقيق الاضافة والتاثير لا كما التراجع الحكم الى وجود النمار الذريع
 الجولان الجول مقامه ولما تراجعه النص الى ما يحصل في النما انما يحصل بسبب نصيب
 وعمل التجار والى ما هو مشبه بالعمل لترتب الحكم عليه بسبب اي كان مشبهها بالاسباب
 اي كان مشبهها بالاسباب حتى توجب اي لنصيب صحة الاداء قبل تمام الجول لكونه علة غير ان
 يكون للتمتع وذل في العلية فيبين بعد الجول انه اي للمود كائنه لعدم وصف العلة في الحال
 فاذا تم الجول والنصا كامل فقد صار المودى ذكرا لا يستناد الوصف الى اول الجول
 وكذا مرض الموت والخرج فانه تراجعه الى الهبرية وكذا الرمي والتركية عند عيونه حتى
 اذا رجع لضيحه وكذا كل ما كان علة العلة كشر القريب يعني ان الامور المذكورة علة
 اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا كما لتحقيق التراجع مرض الموت علة للخرج لغيره بما يتعلق

بالعلل

به حتى الورثة من الهبة والصدقة والمجابهة نحو ذلك وترافع الحكم الى وصفه بالتصا بالموث
 والرجوع للملك وترافع الحكم الى وصف البعريه والرجوع للموت وترافع الى نفو
 ايسهم في المهر ونزكية شهود الزنا على الحكم بالبرحم لكسب توسط شهادته لشهود عند
 انجيفه وحتى اذ ارجع المذكور وقالوا القذف الكذب ضمنوا له خلافا لاولي وصف
 ومحمد رحمة الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة كسرى القريب فانه
 علة للملك وهو العلق والعلة فرمى ذلك تشبيها لاسباب من جهة تراخي الحكم
 جهتم للوسيط التي ليست بعد مستقلة بل صلا لاول ولا كيف لك لا تحقق في
 يرى القريب تراخي الحكم فبشبه لاسباب كما هو من جهة تحلل الوسيط لا غير واما كسرى
 الصخرة لكونه عطف على قوله واما اسما ومعنى ما له شبهة العلية بخلاف العلة وهذا هو
 العلة معنى لوجود التأثير في العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه لا كما لعدم الترتيب عليه
 والمراو بالبر غير الخاير واحد الخايرين الغير المتبدي القدر وكنس لما كان علة
 البرواهي القدر مع كنس كان لكل من القدر والجنس شبهة لعلية لكونه خرا العلة فثبت
 ما يشبه بالثبوت لان خرا العلة شبهة العلية كروا البنية باحد الوصفين كى
 وهو اما القدر او الجنس والحاصل ان حقيقة الحكم كروا الفضل ثبت بحقيقة العلة كالتقدم
 مع الجنس وشبهه البنية لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية على البنية شبهة العلة
 كخرا العلة واما على معنوهما كخرا الخاير من العلة كالتقوية والملك العلق فانه خرا
 في الوجود على معنوهما كخرا الوجود والتاثير والاتصال لاسم عدم الاضافة اليه

٢١٩
بدون وساطة بل انما يصل الى المجموع ولكل القاربة والملك تأثير في مقتضى مثل الا ان
للاخير ترجيح الوجود الحكم عنده فيجعل على معنى وحكم ويصير الاول بمنزلة لعدم مقتضى ثبوت
فيجعل وصفه شبه العلية اليه اشار بقوله فاذا اناخر الملك ثبت الحكم اي يقتضى به
اي الملك لانه الجزء الاخير للعد فثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان
نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق وقتعتبر الكنية عند الشراء لان ثبوت الشراء يلزم
ثبوت الاعتاق فاعتبار نية الكفارة عند الاعتاق يلزمه اعتبار ما عند الشراء
ويضم اي يقرب نصيب الاجنبي اذا كان شريكا في اذ اشتراه معا عندهما ولا
يضم عند الخلف لو ايا الاول فلانه فسد على الاجنبي نصيبه اما الثاني فلا لان الاجنبي
رضي بفناء نصيبه حيث جعل يقرب شريكا في الشراء واما اذا اشترى بعد الاجنبي
يضم بالالاتفاق لان القرب نصيب الاجنبي وبهم لم يرض بفناء نصيبه
لم يجعل يقرب شريكا في الشراء وان اناخر القاربة ثبت اي يقتضى بها اي بالقاربة
كما اذا ورثا عيونا ثم ادعرا حدهما انة قريب فيضم نصيب الاخر لان الجزء الاخير من
العد اي القاربة حصلت لصنعه فيكون هو العدة هذا اذا كانت القاربة مجزئة
ولو اشترى بعد او كانت القاربة معلومة قبل الشراء لم يضم مدع القاربة لانها لم
تحصل للقاربة لصنعه وقد رضي الاجنبي بفناء نصيبه بخلاف الشهادة اي
اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الا خيرة بل الى المجموع فاما
رجوع في النصيب فان الحكم ثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع

بها واما اسما وحكما وهي اقامة سبب الداعي وهو الذي يقتضي الشئ في الوجود
فلا بد من ان يتقدم مقام المدعى اليه لسفر والمرضى فانها اقيمت مقام المشتق ونوم
اقيم مقام استرخاء المعال ولمش النكاح اقيمت مقام الوطى وثبوت النيب وحمة
المصاهرة او اقامة الدليل وهو الذي يحصل من العلم بالعلم بذلك الشئ وربما
يكون متناحرا او في الوجود مقام المدلول كالخبر عن تحت لتمام مقامها اي مقام
المحبة فقول ان حتى فانت كذا يقتصر على المجلس لان تعليل الطلاق متلها
لا يطلع عليه الاخبارها بمنزلة تحيرها وهو مقتصر على المجلس والظاهر مقام الحاجة في
اباحة الطلاق يعني ان الطلاق من مخطور لما فيه من قطع الشكاح المبينون الا
شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند الجرح في اقامة حقوق النكاح والحاجة
باطن لا يوقف عليه قيم وليها وهو زمان يجد وفيه الرغبة الى الجماع اي لطري
عن الجماع مقام الحاجة تيرة او استحداث الملك مقام الشغل والاستتار يعني ان
المؤثر في وجوب الاستتار وهو الاحتراز عن الوطى ودواعيه الامتعة عند حدوث
الملك فيها الى القضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما
الغير احتراز عن خلط الماء بالما الا ان من خفف فاقم وليه وهو استحداث ملك
الوطى ملك السجين مقامه فان الاستحداث على ملك البائع وملكه ملكه الوطى
المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الوسيلة على الشغل وهو علت
الاستتار والدعوى الى ذلك اي السبب في اقامة الدعوى مقام المدعى اليه

٤٥٠
مقام المدلول احد الامور الثلاثة وهو دفع الضرورة كما في جنبي وكما في الاستبراء ^{حسب}
كما في التحريم الداعي للمحرمات والعبادات كما في تحريم ذبح الجوامع ^{منها} من التقييد بنظم الشهوة لا
ايتمت مقام الزنا في المحرم مطلقا اذا كانت مع الاجنبية وفيه مقام الوطء في المحرم على العكس
والاجرام اذا كانت الزوجة او الامة واما دفع المحرم لسفر والطهر والتقاء الخطائين والفرق
بين دفع المحرم ودفع الضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحج فان الوقوف عليها
محال فالضرورة داعية الى قامة الاخبار عنها مقامها ما لها ضرورة ولم يشق السفر ^{والازال}
والتقاء الخطائين ان الوقوف عليها ممكنة لكن في اضافة الحكم اليهما جرح لخصائهما وبما
لنفس العقلاء يقتضي شيان علم معنى فقط وعلما فقط ولما جعل الجزاء اخر العلة
علم معنى حكما لا اسماء يكون الجزاء الاول علم معنى لا اسماء وحكمي لعدم الاضافة لمقارنة
فما يشبه العلم وهو الخير الغير العلمي يكون في القسم بعينه والعلم اسماء وحكمي كانت
مركبة فالجزء الاخير علمي فقط كالدعوى مثلا ان كان مركبا من الجزئين فالجزء الاخير علمي
لا اسماء ومعنى وجود المقارنة وعدم الاضافة وعدم التأثير اول تاثير للسبب فكيف
جزءه ايضا لما ارادوا بالعلم حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علم حكما واما
السبب هو لغة ما يوصل به الى الشيء وصطلحا ما يكون طريقا الى الحكم غير تاثير وقوله
فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علم اعراض من اما وجوابه فائدة له يمكن قسم
السبب الى ما يضاف اليه العلم والى ما لا يضاف فان كانت اى العلم مضافا اليه الى
السبب فانه به كوطر الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهو مضاف الى سببها واصل

وهو سبب لان السبوق لم يوضع للتلف لم يوثق في انما هو طريق اليه فالسبب في معنى العلة
فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى الدال المتعلق المحل لا فيما يرجع الى جوار لمباشرة كالرجوع الى الميراث
والكفارة والقصاص فيصير الحكم اليه سبب لدية مثلا على السارق والقائد لسبوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اي ويحب الدابة بالشهادة اذا رجع اي الشاهد بالقصاص
عندنا اي لا يجب القصاص على الشاهد اذا شهد ان زيد اقتل عمرو فان قص ثم رجع شاهد
لانه اي لقصاص جوار لمباشرة ولا مباشرة للشاهد وشهادة انما صارت قتل اي
مؤدية الى القتل حكم القاصي اي بواسطة قضا القاصي واختيار القصاص على
العفو والدية وعند الشاعي لوجب على الشاهد القصاص اذا قال عند الرجوع نعمنا
الكذب علم منه حاله انه لا يخفى عليه انه يقتل بشهادة جعل السبب القوي للموكل
الكامل وهو شهادة بمنزلة لمباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للرجوع ان لم يكن اي
العله المتوسط بين سبب الحكم مضاف اليه اي الى اسبب نحو ان تكون اي فعل
اختيارا غير مضاف الى السبب حقيقة اي فالسبب سبب حقيقة ليس معنى العلة
لا يصح الحكم اليه في نفسه ولا يشترط في الغنمة الدال على مال السرقة وعلى حصص دار الحرب
اي لا يصح الدال على مال السرقة السارق ولا يشترط في الغنمة الدال على حصص دار الحرب
لانه توسط بين سبب الحكم علة هي فعل فاعل مختار كفعل السارق بين الدالة
على المال وبين تلف المال وفعل الغازي بين الدالة على الحصص وبين الغنمة فقطع
نزه العلة نسبت الحكم الى سبب الايضاح هذه العلة الى السبب كالحكم بل هي مستقلة

٢٤١
في التائيد فربما الحكم ولا احسن اى ولا يصح قيمة الولد الا احسن قال لا خير زوج هذه المرأة فانما
حرة ففعل فابستولدها فاذا هي امه فلا يصح هذا الا احسن قيمة الولد بحلها ما افرازوها
الوكيل والولد على هذا الشرط اى على شرط انها حرة فاذا هي امه فانه يصح الوكيل
والولد للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للابستلاء وطلب النسل فيكون
المتزوج صاحب العدة فيجب عليه ضمان قيمة الولد لكونه صاحب العدة لا يلزم علينا ان
المودع والمحم اذا دلا على الوديعة ولم يصيد لضمنا مع انها سبيل لان المودع
انما يضمن تبرك الحفظ لا التزم والمحرم بازالة الامن الملتزم بعقد الحرام اذا تورث
اى ازالته هذه الامرين فضاها الى القتل فان ازالته حال كونه محرما على الضمان
وموجبه له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل مدلوله لم يصيد لم يحجب الضمان ايضا اذا
ازاله الامن بدون فضاها الى القتل لم يحجب الضمان فان الصيد محفوظا بالبعد
عن الناس فالدلالة عليه ازالة الامن فاذا تحققت لا اقتضاء الى القتل فاضمان
ولا الاقل بحلها مال المسلم فان كونه محفوظا ليس بعد عن الناس فالدلالة عليه لا
تكون ازالته الامن فلول رجل السارق عليه لا يصح وصيد المحرم اى بحل صيد المحرم
اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يصح لان كونه صيد المحرم محفوظا
ليس بعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبه للزمان بل هو
محفوظ لكونه صيد المحرم الذي جعل الله نعم امننا ليعق مدته ابقاء الدنيا ومن
رفع الى صبي سكينه لم يسكه للدافع فلو جارية لقتله اى ضرب به نفسه

وقوله لا يضركم تحلل من سبب دفع السكين الى الصبي من الحكم فاعل مختار وهو
قصد الصبي قتل نفسه ان سقط عنه يده فخرجه لضميمة اي النافع لانه لم يتحلل بهذا ^{فعل}
عنه فاعل مختار فصحا محل الى سبب الدفع ومنه اي من سبب مجازا كالتطبيق
والاعتناق والنذر المتعلقة اي كالمصنع الدالة على تطبيق هذه الامور لشئ نحو ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حران دخلت الدار فاعل على
كذا الجزاء حال التطبيق وما عطف عليه اي كالتطبيق والاعتناق والنذر
حالا كونها اسبابا للجزاء وقوع وهو وقوع لطلاق والعقود ولزوم المنذور لانها
اي لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع ^{المعلقة}
عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصلح اسبابا مجازيا انما هي
قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاع عللا
حقيقة لتأثيره في وقوع الاجرية مع الاضافة اليها والاتصاف بها بالبيع
للملك وهذا كاليمين بالثقة فانتها سبب الكفارة مجازا لانها اي اليمين لليمين ^{اليمين}
فلا توصل الى الكفارة وانما توصل اليها الجنة فلا يكون اليمين سبب اليها ^{حقيقة}
بل مجازا واذا وجد الشرط فربما الصور الثلث اعني في صورة تعليق لطلاق و
العقود والنذر بالشرط يصير الايجاب لسابق على حقيقة لتأثيره في وقوع الجزاء
مع وجود الاضافة اليه الا فضا به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد
الشرط لا يصير الايجاب عللا فان الجنة علما لا للبر وعند الشافعي اي انما

المذكورة أسباب في معنى العلق لا أسباب مجاز حتى يطل التعليق بالملك بان قال
 لاجنية ان كنت فانت طالق او العبد ان ملكتك فانت حر وهذا التعليق
 يكون باطلا عنه لعدم الملك عند وجود العلة وجوز ان يفسر التكفير لما قبل
 الجواز لتجيز قبل وجود الشرط اذا وجد السبب وهو النص فكلما يجوز تجيز الزكوة
 عند وجود السبب وهو النص قبل وجود الشرط وهو المحول فكلما يجوز تجيز كفارة
 بالمال عند وجود السبب وهو المدين قبل وجود الشرط وهو الحنث ثم عندنا اي عند
 الائمة الثلث لهذا المجازي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة
 الحقيقة اي جهة كونه على حقيقة حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض هذا الكلام
 اي الخلاف يتبين اي يظهر ان التخيير اي تخر الطلاق بل يبطل التعليق اي التعليق
 ام لا كما اذا قال لا شره ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
 ثلثا فعند زفر اي لا تبطل التخيير التعليق حتى ان تزوجها بعد التخييل ثم دخلت الدار
 يقع الطلاق واثار الى استبدال زفر لبقوله لانه لما لم يكن الملك
 والحل عند وجود الشرط قطع الوجود ليصح التعليق يعني كان لا بد ان يكون الملك
 والحل عند وجود الشرط قطع الوجود ليصح التعليق لان وجودها عند وجود الشرط
 اصح التعليق لكنه لما لم يكن وجودها عند وجود الشرط قطعاً حتى يصح التعليق
 بل كان محتملاً شرطاً ووجودها في الحال اي في الحال التعليق لترجح جانب الوجود
 على جانب العدم عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب هو ان الاصل في الثابت

فيصح التعليق وينعقد الكلام بمنزلة ما بعد صحيح التعليق بناء على نصب وجود الملك
 عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها مادون
 الثالث بناء على احتمال حدوث الملك عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطل التعليق
 زوال المحل بان يطلقها الثالث بناء على حدوث المحل عند وجود الشرط ايضا والحاصل
 انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطبخ الثالث ان زوجه حلت
 فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الرجوع الثاني يقع الطلاق فلا يشترط ذلك في بقاء
 التعليق اول لان البقاء سهل من ابتداء وعلم ان التعليق ان كان الملك كما في
 ان زوجه حلت فانت طالق كان الملك محققا لوجود الشرط فلا يكون الملك في حال
 التعليق شرطا لصح التعليق لانه لا يصح من غير ان يفقد الشيء المحقق وجوده عند
 وقوع الشرط واما اذا كان بعينه لدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند
 وقوع الشرط غير معلوم المحقق فيكون الملك في حال التعليق شرطا لصح التعليق بغير
 جانب الوجود عند وجود الشرط على جانب عدم الحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد
 الكلام بمنزلة ما قبل ان وجود الملك عند وجود الشرط شرطا لصح التعليق
 واما وجوده عند التعليق فهو شرط لصح فيما اذا كان بغير الملك وليس بشرط
 لصح فيما اذا كان الملك الاول فلعدم ان يكون الملك مطعيا لوجود وجود
 الشرط واما الثاني فلكونه قطع الوجود عند وجوده قلنا السمين سوار كانت
 بالسد وبغيره شرعت للبري المحقق المخلوق عليه الفعل والترك وتقوية

التحقيق ٣

جانبه على جانب لقيضه فلا بد من ان يكون المضمون بالجزاء اي بلزوم المحلوف به
 الطلاق والعناق او نحوه اذا كان اليمين بغير استعصم كما ان اليمين بغير يصير
 مضمونا بالكفارة تحقفا لما هو المقصود باليمين من الحل او المنع واذا كان اليمين
 مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة لثبوت في الحال اي قوت اليمين فلا بد من المحل لشي
 كما لا بد منه بحقيقة ويكون المسمى بالجزاء اثباتا على قدر ايجاب الشرط فاذا قال ان دخلت
 الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار ترتب
 عليه هذا الجزاء المحلوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه مانعا من تقويت لير
 كالتحتمل يكون مانعا من الغضب فيبطل اي التعليق زوال المحل بان يطلقها
 ثلثا لقوات محل الجزاء لان طرارة اجنية عن الزوج فربك المطلقات كما سئل
 التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بيتا نالازوال الملك اي لا يطله
 زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من حيث يمكن الرجوع اليها
 ثم اشارة الى الجواب عن استبدال الزوج بقوله واما التعليق بالزوج نحو ان تزوجت
 فانت طالق فان اليمين مضمونة بالجزاء الوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان
 الزوج يلزمه ملك النكاح فيكون المضمون بالجزاء من غير جارية الى اثبات شبهة
 ولا يخفى ان هذا الجواب يتنفي عن قوله فان الشرط فيه اي هذا التعليق بمعنى العلة
 ليس للجزاء شبهة لثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر لقوله ان الشرط
 ههنا اي في صورة التعليق بالزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يتفاد

وبالنكاح وليس للجزأ شبهة البتة قبل العلانية تمتنع بثبوت حقيقة الشيء قبل
كالطلاق قبل النكاح فكذلك شبهة عتبار الشبهة بالحقيقة فالأمر ان يقتصر
الجواب ما قبله على قوله فلا حاجة الى اثبات تلك شبهة ليكون ايرضا من غيره ان
يتوسط بينهما هذا الكلام لم يستغنى عنه واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه مامر فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه ان كان يحال به تميزا
ولست هيدا على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فينبغي ان يمان بالله نعم اى التصديق والاقوال بوجوده ووجوده
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهادة العقل به وجوده في العلم اى كون
جميع ما سوى الله تعالى في الجواهر والاعراض موقوف بالعدم والاختفاء
ان وجوب الايمان بالحي الله تعالى لا نسب الى سبب ظاهر تميز العباد و
للمعاندس والزاما لهم لتلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور سبب لما كان
هذا السبب لافاق والافس موجودا دائما كما اشار اليه قوله تعالى من غيرهم باننا
في الافاق وفي انفسهم الا يصح ايمان الصبي اى الصبي المميز اذا الكلام في الصبي
الحاصل وان لم يخاطب به لمحقق سببه هو الافاق والافس ووجوده
والتصديق والاقوال الصادر عن النظر والتأمل وللصلوة الوقت اى سبب
الوجود للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان
المأمور به نوعان مطلق وموقوف للزكاة ملك المال اى سبب الوجوب للزكاة

هو ملك المال

هو ملك المالك الذي هو النصاب لما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرار الوصف
يدل على جيبية الوصف بهذا الوجوب بتكرار الجواب فيجب ان يكون الجواب سبباً
تذكره فبقوله الا ان لغني اي لغني المعبر فراد الزكوة بدلالة قوله النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بالمال لينصرف بسبب التماس
الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل لغني وتيسر الاداء والنماز
وهو باطن فافهم الجواب الذي هو سبب المؤدى الى التماس مقام النماز فيجدد المال
تقدر السجدة الجواب فيقدر الوجوب تكرار المال لتقدير او لما كان جواب الناس
والغني مختلف قدرة الشارع بالنصاب للصوم اي سبب الوجوب للصوم
وهو ايام شهر رمضان كل يوم لصوم به معنى ان الجزء الاول الذي لا يتجرى من
اليوم سبب الصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر راس مونة وعلى عليه السلام ان
عياله اذا قام بكفالتهم وانما الفطر شرط لقوله النبي صلى الله عليه وسلم ادوا من
الزكاة وعن اي كلمة تدل على النزاع اي شي على الشئ او لفصالة عنه لانها
للعبادة المجاورة فاذا وقعت صلة للاداء في حكم الاستقرار اما لا نزاع في
عنه سبب كما يقال ادى الزكوة غنما والخراج عن ارضه ولا يجب عليه فؤدي
عنه غيره كما في العاقلة اي لوجوب شئ على محق اداه عنه غيره كما ادى العاقلة
الدية على القاتل والثامه باطل لعدم الوجوب على العبد لانه يملك شئاً نصبي
لانه غير مكلف والفقر لانه ممن يحجب الصدقة فلا يجب الكاف لانه ليس من اهل

تمام

يقال فان عياله

شياء

القرية فثبت الاول وهما يتضاعفان الوحدتين تضاعف الرأس فيكون الرأس
هو سبب استشعار ان يقال لصدقه تضاعف الى اللفظ فتدلى على سبب تضاعفه
بقوله والاضافه الى اللفظ تعارضها الاضافه الى الرأس أي فكما تضاعف الصدقه
الى اللفظ فكذلك تضاعف الى الرأس الاضافه الى الرأس تعارض الاضافه فاذا
تعارضتا لمسا قطننا فلا يصح التمسك بشئ منهما وهي ان الاضافه تحمل الاستيعاب
أي الجواز أيضا أي كما يعارضنا الاضافه الى الرأس لأن الحكم قد يضاهي غير
السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجود فان الجواز لا يجري والتضاعف لانه
احقيقة لا يحمل الاستيعاب التي هي من اوصاف اللفظ ونحن نتمسك على سبب
الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافه فترجح سببه على سببه
باللفظ بقوة الدليل وهو صحيح قطعا وايضا وصف الموت وقوله ادوا عمن
تموتون رجع سببه الرأس لأن تعليق الحكم بوصف الموت لشعره ان هذه
يجب وجوب الموت والاصل والوجوب لمؤثر رأس على غيره في العبد واليهام
ولم يأت سبب الوجوب للمح هو البيت بدليل الاضافه في قوله نعم وتخرج البيت
الاية واما الوقت والاستيعاب فشرط سبب الاضافه اليه لا تكرر تكرره
الا ان الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه وللعشر أي سبب الوجوب
للعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقية لأن
العشر مقدور بخس الخارج فلا بد من حقيقة وقوله بحقيقة الخارج متعلق بالثمة

وبهذا الاعتبار أي باعتبار الأرض وهو أي الأرض أصل وهو العشرة من ثلث الأرض
 وباعتبار الخارج وهو أي الخارج تبع الأرض عبادة لأن العشرة من الخارج
 قليلا من ثلث مائة الزكاة فأنها جزء من النصاب قليلا من ثلث وكذا الخارج أي
 سبب وجوب الأرض النامية إلا أن النماء فيه معتبر بقدر ما يتمكن من الزراعة
 وذلك لأن الخارج مقدر بالدراهم فيكون النماء أي التقدير في فصار أي خارج
 مائة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف وهو المملوك من الأرض
 لأن الزراعة عمارة الدنيا وعراض عن الجهاد فصارت سببا للمذلة ولذلك
 أي ولاجل ثبوت العاقل من العشرة والعقوبة من الخارج لم يجمعها أي العشرة والخارج
 لتنافيها باعتبار الأصل وعند الشافعي لو يكى العشرة من الأرض الخراجية وإن لم يجب
 الخراج من الأرض العشرية وذلك لأن سبب الخراج عند الأرض وسبب العشرة الخراج
 من الأرض للطهارة أي سبب الوجوب للطهارة إرادة الصلوة لثبوتها عليها في
 قوله ثم إذا قمتم إلى الصلوة فاعينوا أي إذا أردتم القيام إلى الصلوة مثل هذا
 مستبرأ من الحدث شرط لوجوب الطهارة لا سبب بسبب السبر ما يفيض إليه بلائمه والحدث
 يزيل الطهارة وينافيها والحدود والعقوبات أي سبب الوجوب لهما ما نبت لهما
 من سرقه وقيل نفي أن سبب يكون وفق الحكم بسبب الحدود والعقوبات المحضون
 محظرات محضه كالسرقة والقتل والزنا والكفارات أي سبب الوجوب لهما ما نبت
 إليه من أمر وإزالة الخط والاباحة لهما من غير العبادة والعقوبة مثلا لفظ

باعتبار الوصف والحدود من ثلث مائة

في رمضان من حيث انه لا ياتي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العباد من محظور وكذا الظهار وقتل الخطا وصيد الحرم ونحو ذلك
ولشريعة المعاملات كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة
ببقاء الشخص اي سبب الوجوب لشريعتهما هو البقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة
والتخصصات الشرعية التي هي اثار افعال العباد كالمملك في البيع والحمل في
النكاح والحرمة في الطلاق والتفقات المشروعة التي هي افعال العباد كالبيع ^{والنكاح}
ونحوهما لما يطلق عليه الايجاب والقبول واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون لصنع المكلف لوقت المصلحة يختص بالحكم
السبب وان كان لصنع فالحكم الغرض من وضع ذلك الحكم كالحكم بالبيع للملك فهو غلة
ولطلاق عليه اسم الحجاب وان لم هو الغرض من وضعه فهو سبب لبقاء الملك المتعة
فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو لصنع المكلف ليس الغرض
من الشراء ملك المتعبل ملك الرقبة وان ادرك تأثيره كما ذكرنا في بعض النسخ ان تأثيره
هو اعتبار نوع الوصف ونوع الحكم وجبته كخص باسم العلة واما السر فهو
اما شرط محض هو حقيقة توقيف عليه الشيء في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى
لا يصح الحكم بدونه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او جعلت لغير
وعلق عليه تصرفاته وهو بطلان السر مثل ان تزوجتك فانك طالق او دلالتها
اي بدلالة كلمة السر نحو المرأة التي تزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة

فهي التي باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له كالشرط وقد مر اشارة الى
 بيان اثر الشرط الجعلا وان ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصلح الحكم بدونه يعني مفهوم
 المخالف ان اثر التعليق عندنا منع اعلية وعنده اي عند الشارع منع الحكم واما الشرط
 فحكم العلة وهو شرط لا تعارضه على الصلح ان يصح الحكم اليها فيصا اليه لم تعارضه
 على صلاحيه لا صلاحيه الحكم اليها فالحكم يصح الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم له
 كما اذا رجع شهود بشرط وصدىهم ضمنوا وصدىهم وان رجوعا مع شهواين اي التعليق
 يضمن التنازع فقط يعني لو شهد قوم بان رجلا علق طلاقا مرة لغيره لدخول بها
 بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق وزعم
 من المثل فان رجع شهود دخول الدار وصدىهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف
 مهر مثل لانهم شهدوا بشرط السلم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا
 رجع شهود دخول الدار وشهود لتعليق جميعا فالضمان على شهود لتعليق
 لانهم شهدوا العلة كما اذا اجمع اسيب والعلة لشهود لتخيير الاختيار اي كما اذا
 شهد قوم بان الزوج خير المرأة واخرون بان طرارة اختارت نفسها في القاضي
 بوقوع الطلاق ثم رجع الفرقتان يضمن شهوا الاختيار لان شهود لتخيير سبب مفضي
 الى الحكم والجملة وشهود الاختيار على يحصل بهما روم المهر الحكم يصح الى العلة دون
 اسيب قال الى المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حلة
 اي قيد عبده احد فهو حر فشاهد ان ان اي القيد ارطال فقضى القاضي بعتقه

أي يعقب العبد ثم حله أي ثم حل المو قيد لعبد فاذا هو ثمانية اوطال يضمها أي الشاهد
 القيمة أي قيمة العبد عند حقيقته لان القضا أي قضا القاضي يعقب
 ظاهر او باطنا عنده لا يتناوذه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانة
 على البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضا بطريق القضا
 واذا نفذ القضا ظاهر وباطنا تحقق العتق قبل حل فلا يكمل اضاؤه ليعتق إلى
 القضا لكونه غير متعذر لا يتناوذه على دليل شرعي واجب العمل به هو شهادة
 يد من العدل على التعليق لا يصلح لضمان العتق أي لاضافة اليها لانه يقر من
 المالك في ملكه غير تعد ولا اجباية كما اذا باع مال نفسه او المملوك نفسه
 إلى الشتر وهو كونه لغير عشرة اوطال وشهود قد تعدوا بالكذب المحض فوجب
 عليهم رجوع لفرقين متعلق بقوله والعدل لا يصلح لضمان العتق والمراد با
 لفرقين شهود يمين وشهود الشتر أي رجوع شهود اليمين وشهود الشتر فان
 العدل يصلح للزمان لاننا اثبت العتق بطريق التعد وعندهما أي عند يوسف
 ومحمد لا يضمنا أي الشاهدان لان القضا ينفذ ظاهر ولا ينفذ باطن
 لانه بني على الحج فوجب العمل فاذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضا
 فيعتق أي العبد كل القيد أي كل المو قيد فلا يضم الشاهدان
 وكذا حاز البز عطف على مثال رجوع شهود الشتر ومثال يند القيد أي كلما ان
 شرط لا يعارضه الا في الحكم فيها إلى الشتر فذلك ان ههنا شرط وهو كقولنا

على صلا لا ضافة الحكم وهي الثقل فان ثقل على السقوط وهو طبيعي وليس مباح ^{وسبب}
 لشارك العلة فلا قضاء الى الحكم والاتصال به فلا يصلح ان لا ضافة الحكم فيقتضي ^{الشرط}
 فكما يجب الضمان على الخاف لانه متعدد فيما اذا ما فرغ غير ملكه كما يشتهون الضمان وجب
 على المتعدد مطلقا بخلافه اذا وقع نفسه بغير العذر ان فانه لا ضمان على الخاف وان
 الايقاع على متعدية صالحة لا ضافة الحكم اليه فلا يقتضي الشرط وهو الخاف فلا يجب
 الضمان على الخاف وما وضع الخاف واشترع الجناح والحايط المالك بعد الاشياء
 فليس سبب السبب في لا معنى للبيته الا الاقضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثيره هو
 فائدة الامور لكنه حصل مثل الخاف من شرط دون اسباب نظرا لان المعنى المذكور
 للبيته كما هو حاصل فائدة الامور كذلك هو حاصل مثل الخاف فيكون من قسم اسباب
 دون الشرط هذا والاشترط فحكم اسبب هو اي الشرط الذي هو من حكم السبب فخرض
 عليه اي حصل بعد حصول فعل فاعل مختار غير مبيوق اي ذلك الفعل اليه الى
 الشرط كما اذا قل قيد غير سابق لا يضمن عندنا فان محل لما سبق الا باق الذي
 هو عند التلف صار اي محل الذي هو الشرط كما ان السبب اي سبب تقدم على صورة العلة
 لانه يترك الى الحكم ومقتضى اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة ^{الشرط}
 اي شرط المحض بتأخر عنهما اي عن صورة العلة وانما قال صورة العلة لان الشرط ^{المحض}
 يتقدم على العقاد بها على ما سبق من ان التصديق يمنع بعلة الى وجود ^{الشرط}
 فلا بد ان يثبت الشرط حتى يتحقق العلة محل القيد لما كان متقدما على ايا ^{الشرط}

الذي هو على التلف شرط في معنى السبب لانه لعله ههنا ووالا باق
مستقلة غير مضافه الى السبب لانه به كذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب فقص او بطل
ففسد **الطائر** او البهيمة لان فعلها وان كان به درافرا مضاف الحكم اليه لكنه معتبر فقطع الحكم
على الشرط فلا يجب على الفاعل خلافا لما محمد بن ابي بصير في الفاعل عنده لان فعل الطير البهيمة
به شرط فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيصير الى الشرط فاذا خربا على فور الفتح وجب
انصافا على الفاعل كما في سبلان الذوق فان انتفخا طير طير الطير الطير الطير الطير
للماء ولا يصير ان على الخروج عادة ففعلها يلحق بالافعال الطبيعية كل واحد منهما
وليس على وجوب التعلق الضمان على الفاعل لهما اي لا يخفى هو وابدى هو انه
اي فعلها به درافرا نبات الحكم واضافة لاني قطع اى ولا به در قطع الحكم ومنع عن الغير
بل هو معتبر فيكنا اشتراكا لطلب الميل على سنن الارسل اى ارسل صاحب الطلب اليه
على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم تبعه واخذ فانه لا يحل فكلما ان فعله وهو الميل عن
سنن به درافرا مضاف الحكم اليه لكونه بهيم لكنه معتبر فمنع اضافة لفعل على المثل فكل
فعل الطير البهيمة به درافرا مضاف الحكم اليه لكنه معتبر فقطع الحكم على الشرط فلا يجب التعلق
على الفاعل صدقا فاذا قال لوى سقط وقال الى فرا سقط نفسه القول لاي الحافلان
يدع صراحة العلية للاضافة وقطع الاضافة على الشرط اى ويدعو قطعها عنه
متمسكة قطعاً بالاصل فجد الخابج اذا ادعى الموت بسبب خروانه صاحب علة
واما شرط ايمان حكماء اذا على لطلاق بشرطين بان يقول ان دخلت هذه الدار

فلهذه فالتلقاؤهما في أول الشرطين وجود أي بحسب وجود شرطهما بقف
 الحكم عليه في الحمل لا حكم لعدم تحقق الحكم عنده حتى إذا وجد الشرط الأول في الملك لا الشرط الثاني
 لا تطلق وبالعكس تطلق خلافاً لفرقنا أي لو أباها بعد التعليق بدخول الدارين فدخل
 أحدهما ثم زوجهما قد ضلت الأخرى يقع الطلاق عند الأئمة الثلاثة لأن الملك
 لا يشترط إلا عند الشرط الثاني لأنه حال نزول الجزاء المفتق إلى الملك لا يقع عند
 زوال الشرط لأن الشرطين شيء واحد فوجود الجزاء في أحدهما يشترط الملك فكذا في الآخر
 ثم أشار إلى دليل الأئمة الثلاثة كما أوجبهنا بقوله لأن الملك شرط عند وجود
 الشرط أي لأن الملك حال وجود الشرط لشيء الجزاء أي لشيء وجوده لا لشيء الشرط
 أي لشيء وجوده في شرط أي الملك عند الثاني أي عند وجود الشرط الثاني لكونه حال
 نزول الجزاء المفتق إلى الملك الأول أي لا عند وجود الشرط الأول لعدم كونه
 حال النزول وبهذا يخرج الجواب عن دليل زفروا ما العلامة فقد ذكرنا في نظيرها
الاعتصام بالبرهان يعني أنهم جعلوا الاحتصان من قبيل العلامة دون الشرط لأن
 الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عنه وجود صورة
 العلة كدخول الدار مثلاً فيكون وجود الشرط متأخراً عن صورة العلة وانعقادها
 يتوقف على وجوده ومنها أي في صورة الرجم عليه الرضا لا تتوقف على احتصان
 يحدث متأخر عن الاحتصان متقدماً على عليه الرضا فلا يكون من قبيل الشرط بل يكون
 من قبيل الشرط بل يكون من قبيل العلامة والحيصل أن الشرط متأخر عن صورة العلة والعلامة

متقدمة عليها فالاحصا لما كان متقدما على صورة علة الزنا ولم يكن متأخرا
عنها يكون من قبيل العلامة دون الشرط فيصح ذكره في نظيرها وجعله مثالا لها
اقول ما ذكرناه في بيان ذكر الاحصان في نظير العلامة من ان الشرط يمنع انعقاد
العلامة هو تفسير الشرط لتعليق الشرط بالحقيقة كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة فالشرط لتعليق متأخر عن صورة
العلامة انما هو الشرط لتعليق اما الشرط بالحقيقة فلا يجب تأخره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء ونحوهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على عدم كونه
شرطا حتى يكون علامته بل هو شرط وهذا الاشكال وارد عليهم والجواب عنه
ان الشرط لتعليق او حقيقة والحقيقة ان يكون متقدما على العلة كالوضوء
للاصلاة او متأخرا عنها كخبر البر والمتأخر اقوى من المتقدم لان الحكم متأخر
لوصفها اليه فهو معنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان قسم المتقدم
علامته لان هذا القسم لعدم كونه فرمعي العلة وعدم كونه حكم مضافا اليه
ليس علامته اي شرطا في معنى العلامة لاني معنى العلة فيكون من هذا القسم ايضا
فيصح ذكر الاحصان في نظير العلامة ثم ان كان الاحصان علامة لشرط اي على تقدير
كونه علامة لشرط في معنى لعل يثبت بشهادة الرجال مع النسيان فان
فيجب ان يثبت اي احصان ايضا اي كما يثبت بشهادة الرجال مع النسيان
مع ان الزنا لا يثبت بهما بشهادة كافرين شهد على عبد مسلم زنا ومولاه

كافرات عتقة اي ان مولاه عتقة فتكون شهادته على مولاه كافراً فتقبل عتقة
 والجرة مشرطاً لا حصناً فيثبت حصانته بشهادة الكافر من قلنا لشهادة النبا
 في عدم يقوله خصوصاً المشهود به هو الحد وكون المشهود عليه ناهياً لان
 شهادة يعنى شهادة الرجال مع النبا لا تثبت العقوبة وبهنا اي في
 صورة ثبوت حصانته بشهادة الرجال مع النبا لا تثبت اي تثبت شهادة
 النبا بالعقوبة لان الحصان ليس الا علامته اي ليس شرطاً في معنى العلة حتى يلزم
 من ثبوته بباثبوت العقوبة بما يلزم من علامته فلا يلزم من اثباته بها اثباتها بها
 لكن ينعى اي شهادة الرجال مع النساء هل يثبت به حصان تضمن ضرراً
عليه وهو مسلم وهو اي ضرر تكذبه دفع لكاره وهو اي شهادة مع النساء وتكرار
 الضمير اعتبار ان المصدر اعني الشهادة في معنى ان مع الفعل يصلح لذلك
 اي للضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم و
 هي تضمن ضرراً بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا اخرته ليثبت عليه الرجم فلا
يصلح اي شهادة الكفار لذلك اي للاضرار بالمشهود عليه المسلم وهو التكد
 ودفع الالكار وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النبا لخصوصية
 في المشهود به هو الحد وذلك منتف في الحصان لانه علامته لا موجب امتناع
 قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مبسلاً فلا يقبل في صورة
 المذكورة للضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الزحم

والطائفة وعلى هذا أي بناء على ذكر العلامة ليست في حكم العدة فيجوز أن تثبت
بما لا يثبت به العدة من شهادة الرجال مع النسيان قال أي أبو يوسف ومحمد
أن شهادة المقابلة على الولادة تقبل من غير فراش أي في المستوتة ولم تنو
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف قوله فراش والاقرار به أي بلا اقارار
بالحبل لأنه لم يوجد هنا أي في شهادة القابلة إلا تعيين الولد وهي أي
شهادة القابلة مقبولة فيه أي في تعيين الولد فاما النسب فثبت بالفرش
السابق فيكون انفصال علامة للعلوق السابق وعند مجتهد لو شهادة
على الولادة لا تقبل لأنه إذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا إلى الولادة
فقط لا ثباتا كمال المحل لأنها على تقدير اضافة النسب إليها لا يكون علامة بل
مكون بمنزلة العلامة المشبهة للنسب ضرورة أنما تعلم بثبوت النسب إليها فلا بد
في ثبوتها من كمال المحل شهادة رجلين أو شهادة رجل وامرأتين كجمل ما إذا
وجد أحد الثلثة المذكور وهي الفراش القايح والحبل الظاهر والاقرار من الزوج
فإذا علق بالولادة طلاق يعني فيما إذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج
به إذا لو وجد أحدهما فعند المحقق لو يثبت مجرد اقرار بالولادة كما في
تعليق الطلاق بالحبيص تقبل شهادة امرأة عليها في حق طلاق
عندها لأنه كما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها وهذا معنى على أن
عندها جانب كون الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها وهذا معنى على أن

علامة لا شرط لانه ثبتت بتلك الشهادة الولادة التي هي علامة لثبوت
 النسب ثبت بها ما علق بها من الطلاق وغيره لا عند الجحيف ^{لما} لا قبل
 شهادة امرأة ^{على} الولادة فحق الطلاق لم يعلق به لان الولادة شرط
 الطلاق فيتعلق بها اي الولادة يكون لها شرط الطلاق لوجوده في شرط
 لا ثبوت اي لا ثبات لشرط ما يشترط لا ثبات حكم وهو الطلاق كما في العدة فانه
 يشترط لا ثبات العدة ما يشترط حكمها فلم لا يثبت العدة وحكمها الا بشهادة
 رجلين او رجل واحد ^{فذلك} لا يثبت الولادة وما علق بها من الطلاق
 وغيره الا بهذه الشهادة وهذا مبني على ان يعبر عنه جانب كون الولادة
 شرطاً لعلامة على ان هذه الحجة اي شهادة امرأة الواحدة محض ضرورة ^{لصل}
 على ما يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تستعد عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو
 الطلاق لانه مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحد بل لا بد من
 كمال الحجج كما في الشهادة امرأة على ثبوت امة بيعت على انها بكر فانه مقبول في
 البطارة واليثابة غير مقبوله فحق الردل خليف البائع فكذلك اي مقبوله فحق
 الولادة غير مقبوله فحق الطلاق وقال الشافعي لو اصاب مسلم لعقة فالحق
 كيرة لفرع على كون الاصل من مسلم لعقة اي فاذا كان الاصل في مسلم لعقة فقد
 المسلم كيرة فلفظه هو ثابت قبل ابرج ما قامت لهية على ذلك ثم ابرج على فامة ^{النسب}
 يعرف والملايين ذلك اي كون القذف حرام وجد كيرة لانه اي لعقة لصيرة ^{كيرة}

العقبة

کبیره عند العجز فيكون العجز علامه لجناية القذف فيثبت سقوط الشهادة عن
 القارن وهو اي سقوط الشهادة ^{عنده} حكم الشرع سابقا عليه اي على العجز
 اقامه البينة كما ثبت كون القذف كبيرة سابقا عليه اي على العجز عن اقامه البينة
 بخلاف الجلد اي لا يثبت الجلد عليه ^{في} فعل حسبي فربما على تقدير ثبوت قبل العجز
 يكون بغير حق والاصل ان سقوط الشهادة لكونه حكما شرعيا يثبت قبل العجز
 بجر والقذف الجلد لكونه فعلا حسبيا لا يثبت قبله بجر ولا بد لثبوت ^{عنده}
 من ثبوت القذف والعجز جميعا الترتيب عليها معا وعندنا لا يثبت سقوط الشهادة
 بجر والقذف بل انما يثبت اذا تحقق العجز فاقم عليه الجلد ولما ورد عليه ان تھا
 ان الجلد ورد الشهادة قدر تباعا على الرمر والعجز عن اقامه البينة لقوله نعم والذين
 يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامه فحق رد الشهادة فكذا فحق الجلد
 فينبغي ان يقدم الجلد على العجز ويثبت قبل رد الشهادة خصوصا ان القرآن
 في انظم بوجوب القرآن فراجعكم عند اشار المص الى جوابه محلا الجلد على ما ورد
 قلنا المقذف في نفسه ليس كبيرة موجهة لرد الشهادة فان الشهادة عليه
 اي على القذف مقبولة ^{حسبه} بل هو متردد بين ان يكون جنایه فيكون
 فسقا وبين ان يكون ^{حسبه} منها للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة فاحشة
 لم يكن الشهادة عليه مقبولة ^{اصلا} وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد ^{شهود}
 في ابلد فانما معنى زمان يحكم احضارهم وهو الى اخره لمحي في ظاهر الرواية

٢٢١
والى ما يراه الامام وهو المحل الثاني في رواية علي بن يوسف لم يحضر الشهود
صار الى القذف كسيرة عند العجز فيكون شاهداً علامته رواية القاضى شهادة الراى
ثم اشار الى الجواب عن تمسك الشافعى بقوله والعقد اصل في ابي سلمى لكن الصلح لا يثبت
كون القذف في نفسه ولا الاثبات رواية الشهادة لان الاصل كما مر انما يصلح
حجة للدفع لا للاثبات ثم ان اذ بالبينه اى الشهود على الزنا غير تعاوم لعدم
ما جلد سطل رواية الشهادة وحدا الزنا وان تعاوم لعدم اى ان اذ بالبينه
على الزنا بعد ما جلد وبعد ما تعاوم العهد سطل الرواى رواية الشهادة الراى
وصار مقبول الشهادة ولا يثبت الحد اى ولا يثبت حد الزنا على المقذوف
لان تمام العهد شبيه براه بها الحد وختلفوا في حد التعاوم فاشار في الجامع الصغير
الى استة اشهر وفوضه بحقيقة لوا الى راى القاضى في لا غير والاصح انه بشهر
المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع وهو سبمان ليس له الا وجود
حسنى المراود الوجود الحسنى مع مدركات لعقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل بقيده تق
القلب النية في العبادات وماله وجوده شعر مع وجوده الحسنى معنى الوجود شعر
ان يعتبر الشارع اركاناً وشروطاً يحصل بها اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص هو
جد وجود ذلك الاركان والشرائط وما ينتفى باشتقاقها كالصلوة والبيع الاول
بعد ان يكون متعلق حكمه شرعاً ان يكون سبباً لحكم شرعاً آخر معنى سببه ان يجعل
الشارع ذلك الفعل بالتعين سبباً لحكم شرع هو اما صفة للفعل المكلف واثره

اوله كيه سبالة كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وهو حكم شرعي اخر وصفه
 لفعله وكالاكل والشرب بخوة فانه تارة وجب اخري حرام ليس سببا للحكم شرعي
 اخر كبطلان الصوم مثلا بل جعل المسبب من اركان الصوم فلم يطلان بشقاء
 بسوا كان شقاء وبالاكل او غيره وكذا التام كالبس فانه مباح وهو سبب
 الحكم اخر وهو الملك هو اثره وكالصلوة فانها وجهه وليس سببا للحكم اخر
 والوجود بحسب كونه وشرايط اعتبر بالشارع فان وجدت اي تلك الاركان
 وشرايط كلها فان حصل معها الاوصاف المذكورة ليس شرعا صحيحا
 باصلة دون بوصفه وان لم توجد اي الاركان وشرايط ليس بباطل كسبح
 الملاقيح فانه باطل لا شفاء الركن وهو المبيع والنكاح بلا شهود لا شفاء شرعا
 وهو شهود والفايد صحيح باصلة دون وصفه فاما ما لم يعلق فيه اوله
 اي ما وجدت الاركان وشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة وكثيرا ما يطلق
 كل واحد من الفايد والباطل على الاخر وعند الشارح لهما لفظان مترادفان
 فان ولا مباحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحسب الله تعالى
 ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فيسبب الى الله تعالى لخطئه
 وعموم نفعه والافبا الاعتبار بخلق الكل سواء افاض الله الى الله تعالى وليد
 ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر والاسفعا هو متعال عن
 الكل وحقوق العباد ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال غيره

المتغيرة شرعا الغير المتغيرة
 بالكل ولو وصف وهو لا يحصل
 عند الإطلاق والاي ان يحصل
 معها الاوصاف

او ما اجتماعي لحقان فيه الاول اي حق الله تعالى واجتماعي في الثاني اي
 حتى بعد غالب وجوده في اخر وهو ما اجتماع في الحقان على التساوي اما ^{حق}
 فثانيه وذلك بحكم استقرار عبادات خالصه كالايان وفروع المراد بفروع
 الايمان بسور الايمان من العبادات لا يتناها على الايمان وحيثما اليه ضرورة
 ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه كل اي كل واحد من ^{الايمان}
 وفروع شتمل على الاصل والمخلق به والزوايد معنى ان في الجملة فروع هذه ^{لثلاثة}
 لا معنى ان كلامها شتمل عليها كون العبادات من فروع الايمان لا ينافي
 كونها في نفسها ما اصل وخلق وزوايد الايمان صله التصديق بمعنى اركان
 القلب وقبوله بجميع تصديقه والاقرار بالحق به لكونه رحمة عما في الضمير وليلا
 على تصديق القلب حتى ان ركة مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
 وهذا اي كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان بحقا باصلا انما هو عند بعض
 علماء ائمة الامام الحسيني في محال اسلام وكثير من الفقهاء اما عند البعض من الايمان
 التصديق وصدقه والاقرار بشرط الاجراي احكام الدينونة حتى لو صدق بالقلب
 ولم يقرب باللسان مع ملكه من كان مؤمنا عند الله دون الناس فلا يخفى
 احكام الدينونة عليه هو اي الاقرار اصل في حقها اي في الاحكام الدينونة
 اتفاقا حتى يصح ايمان لمكروه في حق الدنيا ولا يصح ردة اي حتى لو اكره الجحيم
 او الذم على الاقرار بالشكافا وصرح ايمانه وحق احكام الدنيا مع التعريف القونية

على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على ردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصح ردا
في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر ليس لكفر فلا ثبت حكمه مع قيام
المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل اعتقاد ولا يلزم من التكلم بكلمة الكفر
حال الاكراه والقلب مطمئن بالايان تبديل اعتقاد حتى يثبت حكمه وزايد
الايان الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال فانما
لصفة الكمال بناء على اتقان منتهىات الايمان ومكملاته الزائدة عليه اما فروق
فالاول فيها الصلوة لانها عماد الدين تالية الايمان شرعت شكر النعم لظهور
والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب المخلق بالصوم من حيث ان
عبارة بدنية فالصلاة فيها تطهير الامارة لخدمته خالفها مقصودة بالذات
وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة
او حكما بالانتظار على شرطية الاستعداد وعبادة فيها مونة كصدقة لفظية
يسميت بذلك لان جهته المونة هي وجوبها على الانسان بسبب غيرها انفقة
وجهاً للعبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصيام وشروط
النية فراوانها ونحو ذلك من امارات العبادة فلم يشترط لها كمال الالهية لما فيها
معنى المونة وكمال الالهية انما يشترط في العبادات الخالصه وعند حقيقته
تجب بالاصحى المجنوس اعتبار الجانب المونة خلافا لمجرد وزر اعتبار الجانب العبادة
لكونها ارحح ومونة فيها عقوبة كالخراج فلا يبدأ على اهل البيت حتى لو اهل الدار

طوعاً وقسماً رضى بن المسلم لم يصح وضع الخراج عليهم لان في الخراج معنى لعقوبة
 والذل لمسلم اهل الكرامة والغريم لم يصح ابتداء الخراج عليه لكنه يبقى اى يصح بقاؤه
 عليه حتى لو اشترى مسلم كافر ارض خراج وكان عليه الخراج لا العشرة لانه اى الخراج
 لما روي بين الامير بن ابي بن لعقوبة بغير اللاتق بالمسلم والموتة اللاتق به لا
 يبطل اى لا يصح ابطاله بالشك ان الوصف الاول وهو الموتة الغالب اى
 مع ان حتم الموتة راجح فيه لكونها باعتبار الال اعمى الارض فلو من اهل للموت
 فيصح بقاؤه ان لم يصح ابتداء الموتة فيها عبادة كالعشرة فلا يبتدأ اى لا يصح
 ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه لكنه يبقى اى يصح بقاؤه عند عدم
 فلو ملك فوارضاً عشرة فعنده يبقى على عشرة لانه من موافق الارض الكافر
 اهل للموتة ومعنى القربة بايع فيسقط في حقه كالتخارج على مسلم اى لا يصح الخراج
 بقاؤه على مسلم فلو ملك مسلم ايضاً خراجية كان عليه الخراج لا العشرة وعند يوسف
 ايضاً عتق اى العشرة لان فيه معنى العبادة والكفر ينافى منها من كل وجه لان ينافى
 القربة فيضاعف اى العشرة لفرع على قوله والكفر ينافى فيها اذ هي اى المضاعفة
 لكونها تغير الوصف فقط ايسهل في الابطال اى من ابطال العشرة اصلاً
 ووضع الخراج مقامه لما فيه من ابطال الال والوصف جميعاً والمضاعفة في
 حتى الكافر مشروعة في الجملة كصدقات بني تغلب ما مر به الذرعي في العشرة عند
 الحنفية لو نقلت اى العشرة خراجاً اذ لا تصحيف امر ضروري بسبب الجمع

أصحاب رضوان الله عليهم جميعاً على خلاف العيش في قوم معين بعذر الكباب
الجزية والخراج عليهم خوفاً من الفتنة أكثرهم وقربهم من الروم فلا يصار إليه مكان
الأهل أي مع مكان هو الأهل والكاثر وهو الخراج وغيرهم من الكفار يوفونهم
الخارج والجزية فلا يكون في حكمهم وحق قائم بنفسه أي لا يجب ذمته واحد
يعني ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمته عبد يوديه بطريق الطاعة الخمس
الغنائم والمعادون فإن الجهاد حق الله تعالى أغراض الدنيا وأعمالها كلها قايماً
لمصائب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل الرقبة الخامسة للغنائم امتثالاً واستيفاء
الخمس قال لا حق لنا من أذوه وكذا المعادون ولهذا جاز صرف خمس المغنم إلى
القائمين وإلى آباءهم وأولادهم وجميع المعدن إلى الواحد عند الحاجة ولو لم
يكن الخمس حقاً ثابتاً بذاته لما جاز صرف اليهم وعقوبات كاملة كالحدود
وقاصرة أي وعقوبات قاصرة كجرامات الميراث بالقتل وأنه حق الله تعالى
أولاً نفع فيه للمقتول ثم أنه عقوبة للقاتل لكونه عن الحق الجناية حيث حرم
مع علة الاستحقاق وهي القراية لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يجهدهم
في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع بثبوت ملك في ترك المقتول وإذا كان
الجزان عقوبة وخبر القتل أي مباشرة لفعل نفسه يتصل فعلة بالمقتول
أثره بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل فلا يثبت
في حق أصبي إذا قتل مورثه عمداً خطأ لأنه لا يثبت له ميراث ولا يوصف بالخط

والتقصير لعدم الخطاب الجريسي عار الكتاب محظور والبيان الحاطي مقتصر
الجزء الثاني جواب عما يقال انه قد ثبت الحرمان بدون التقصير لمن قتل مورث
خطا ومحصلا ان لبيان الحاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان
رفع حكم الخطا فيما عدل قتل بفضل امته ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم ولا
في القتل بسبب لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب حفر بئر في غيره ملكه فرفع
فيها مورثه وبذلك والشاهد اذ ارجع يعني لو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم
رجع فهو عن شهادته فان السبب في القتل حقيقة واطلاق السبب على الجواب اعتبار
انه شرط في معنى السبب العلة لانه اي حرمان الميراث جزار المباشرة وحقوق دائرة
بين العباداة والعقوبة كال كفارات فلا يجب الميسر كما في البئر لانها
الكفارات جزار الفعل ولا يصح اي لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
ضلاق للشع فيهما اي في الميسر والصبي لانها اي الكفارات عنده اي عند
ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب مراده بالتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفات بفعل يضاره كالاستيعا والثبات
بالقتل ثم بين الاعتراض الوارد عليه بقوله هذا اي ضمان لا يصح في حقوق الميراث
لانه منزه عن الحق بلحقه خسران يحتاج الى جبره بل لضمان في حقوقه خسران
الفعل والكا فإي لا يجب الكفارة على الكافر لوصف العباداة فان الكفرا
في القربة وهي اي العباداة غالبية فيها اي في الحقوق الدائرة بين العباداة

وهي الكفارات لانها صوم وعتاق وصدقة ويومر بها بطريق التقوى دون الحج
والتي دار الكفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبته لانه ابي الظهار
منكر في القول وزور فيكون جهة الجنائية غالبته فيه فيلزم ان يكون في جنائ
العقوبة غالبته وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالب فيها القول
صلى الله عليه وسلم في فطر رمضان متعمدا فعليه على المتطهر تقيد الافطار
بالتعمد في الذرية يتكامل الجنائية ثم ترتيب جوار الكفارة عليه لا على غلبة العقوبة
كما هو مقتضى كمال الجنائية ولا يجمعهم على انها اي الكفارة لا يجب على الخاطئ على
من افطر خطأ بان سبق لما اختلف المصنفون فلو لم يعبر فيها كمال الجنائية
لما سقطت بالخطا وفي كمال الجنائية كما في العقوبة ولان الافطار عمد
ليس شبهة الاباحة بوجه هذا يدل على ان جنائية كاملة ولما اتجه ان يقال في
ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضه اشار الى رفعه بقوله لكن الصوم
لما كان حقا غير مسلم الى صاحب دم فيه فلا يكون الافطار ابطال حتى ثابت
لا يتصور الجنائية بالافطار بعد التمام ولكن بحق هذا الاعتبار في صور الجنائية
بل هو منه على تسليمه الى تسليم الحق الى المستحق فواجبنا الراجر بالوصفين اي لعبادة
والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وحرام بمعنى انها وجبت اجرة الافعال
يوجد فيها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة او الامعنى انها تادى بالصوم
والاعتاق والصدقة وهي قرب قد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه اي يكون

عقوبة وجوباً وعبادة اذ اقامته الحمد ودانها وجهه بطريق العقوبة ولو^{ها}
 الام عبارة لانه مامور باقامتها ولم يجد في الشرع على العكس اي ما هو عقوبة اداء
 وعبارة وجوباً وانما قال هذا جواً لما لم يقول لم يعكس حتى يسقط بالشيء كالحمد
 وتفرع على ان كفارة القطر لسقط شيئا لورث جهة اياه فيما هو محل للجناية
 كما اذا جامع على الظن عدم طلوع الفجر وغروب الشمس وقد ان خلافه وشبهه قضاء
 التقاضي في المتفرد اي اذ اراد اى هلال رمضان وجهه فشهد عند القاضي في شهرته
 لتفريده اوله فيسقط وقضى ان اليوم من شعبان فصام لقوله النبي صلى الله عليه وسلم
 صوموا الروية ثم فطر هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء بهما
 نافذ ظاهر افيورث شبهة حل الاقطار فنهذه شبهة لسقط الكفارة عندنا
 خلافاً للشعبي لو وسقط اذا فطرت اي عمداً حتى ارغما الكفارة ثم طاشت في يوم
 اقطارها او مرضت وكذا اذا فطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائماً ثم سافر فافطر لم
 يلزمه الكفارة ولم يحل له الاقطار فزاد اليوم لان السيف لم يمسح فنفست لورث شبهة
 وانما اذا فطر ثم سافر فلا يسقط الكفارة لانها تحجب البدن بما هو مخ فحل العبد
 بخلاف الحيض والمرضى فانه مصل من له الحق وانما حقوق العباد فاكثرت من مصلحي
 وما اجمعا اي الحقان فيه الاول اي حق البدن غالب حد القذف فانه زاهر
 يعوز نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار على المقدوف والغلبة للمعني الاول
 يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقيم عليه الا حد

واحد ونقوض استيفاءه الى الامام وما جمعا الى الحقان فيه الشاذ اي هو ^{للعبد}
 غالب القصاص لا يهدن في نفس العبد وحق الاستبعاد وللعبد حق الاستمتاع
 ففرش عتية القصاص ابقاء المحققين داخل العالم على الفبا والا ان وجوبه بطريق
 المماثلة لمبنية على معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمثل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض
 استيفاءه الى الولد وجرى فيه الاعتراض بالمال واما حد فاطع لطريق فالحص ^{سبع}
 عندنا قطعاً كان او قتلاً لان محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله خوار ^{الخلا}
 المطلق ما يجب الله تعالى بمقابله لفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلاً ففيه حق ^{سبع}
 من حيث انه حد يستوفى لام دون الولد ولا يسقط بالعفو وحق العبد من حيث ^{ان}
 فيه معنى لقصاص حيث لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف
 الايمان اصل التصديق والاقرار ثم صار الاوار خلفاى قائم مقام اصل وحكام
 الدنيا ثم صار دار اجد ابوي الصغرى خلفا على داره حتى لا يعبر التبعية ^{للتبعية}
 الصغرى لا جد ابوي فاو جد داره اي دارا وجد للاصل وهو دار الصغرى ^{الفاعل}
 لا يعبر التبعية فحكم بايمانه اصاله لا بكفره بتبعية يعني اذا صلبى فان ^{سبع}
 كونه عاقلاً فهو الاصل والاقان سلم اجد ابوي فهو تبع له فلا سلم ثم تبعية اهل
 الدار اي دار الاسلام وان خرج اليها او الغائبين اي بتبعية الغائبين ان لم يخرج
 اليها بل قيس او بيع من سلم في دار الحرب يعني ثم صار بتبعية اجد هما خلفا على
 اجد هما ان عدماى الايوان وكذا الطهارة والتيمم الى التيمم خلفا على الطهارة

نسبي ٣

مكان

كما ان قرار خلفا على الاصل او ادا احد الابوين خلفا وار الصغير وتبعته اهل الدار او
 الغائبين خلف عنه او ادا احدهما على تقدير عدمها لکنه ای شتم خلفا مطلقا عندنا
 بالنص ای اذا عجز على استعمال الماء يكون شتم خلفا على الماء مطلقا رفع به الحد
 الى غاية وجود الماء بالنص هو قوله نعم فلم نجد واما فيتم النقل الحكم فحال العجز عن الماء
 ای شتم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء في تأدية الفرائض به
 فيجوز اداء الفرائض شتم واحد كما يجوز بوضوء واحد عنده ای عند الشتم لو خلف
 على الاصل ضروري بمعنى انه ثبت خليفة ضرورة الحاجة الى إسقاط الفرض على الذمة
 مع قيام الحد كطهارة المستحاضة حتى لا يجوز ای الشتم ای اداء الفرائض شتم واحد
 لانه انما ثبت خليفة عنده عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة وقد انعدمت الضرورة
 باوارض واحد وقال حتى قال الشتم فرنا بين ای فمجلس انا ان من الماء احدهما
 بخس الاخر طاهر شبهتها عليه بحري ای بحرية التحري والاهتمام ولا يتم ای ولا
 يجوز له الشتم او معاظا به سيقين بعد على استعماله بدليل معتبر فالسنة هو الجري
 فلا ضرورة فيتوضا بما يغلب طهارته وعندنا يتم او ثبت العجز بالتعارض
 ای وعندنا لا يجوز التحري لان الرأب مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
 بالتعارض من بخس الطاهر الموجب للتباقط حتى كان الانائين في حكم عدم شتم
 ولا يتوضا ثم عندنا ای بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا ضروريا
 اختلفوا في تعيين الخلف فعند الحنفية وابي يوسف رجمها الله الرأب خلف الماء

اى الخليفة فرالاته لاني لعقل لانه تعارض عند نقل الحكم الى ابيهم على عدم ايمان
 قال فلم يجدوا ماء فتييم او كون لراب ملوثا في نفسه لا يوجب العذر عن طهارة
 لان نجاسته محل حكمية فجزا ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك قوله النبي صلى الله
 عليه وسلم التراب طهور لم ولو الى عشرة مالم يجد الماء يؤيد بذلك فبعد حصول
 الطهارة كان شرط الصلوة موحودا في كل واحد من الماء والتراب بلما لا يجوز
 امامة المتيمم المتوضي فالم يجد الماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجودا
 فيجوز بناءا احدهما على الاخر كامة المباح للغايل فان يجوز بناءا احدهما على الا
 مع ان الخلف يدل على الرسل وقبول الحديث ورفع عند محمد وزفرهما اتيهم
 خلف عن التوضي اى الخليفة والفعل لافراته لان لا بد من ابر بالوضوء اولا
 ثم بالتييم عند العجز فلا يجوز اى اقتدار المتوضي بالتييم كما لا يجوز اقتدار المتييم بالوضوء
 لان المتوضي صاحب اصل قوي والتميم صاحب خلف ضعيف فلا يبنى صاحب القبول
 على صاحب خلف الضعيف كما لا يبنى المصلي ركوع وسجود على المصلي بالايما اى بلا
 ركوع وسجود بشرط الخليفة مكان الاصل اى لا بد من ثبوت الخلف في المكان
 الاصل ليظهر سبب الالة اى للاصل ثم عدم اى عدم الاصل في الحال المعنى لا بد
 من عدمه في الحال العارض فلا معنى للمصير الى الخلف وجود الاصل مثل ارادة
 الصلوة انعقدت بسبب اللوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة مثل
 ثم لظهور العجز عن الماء فيقل الحكم الى ابيهم كما في مسئلة من السجاء اى اذا خلف

المتن يدل

في المتن

ليس السما فان العين قد انقضت موجبة للبر لا مكان من السما في الجملة الا ان معدوم
 عرفا وعادة فان عقل الحكم الخلف وهو الكفارة بجلال الغموس اي بجلال اذا حلف
 على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم مكان
 البر على ما سبق تحقيق ذلك — المعلوم عليه هو المكلف الذي تعلو الخطأ
 بفعله ولا بد من اية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي المحنون
 قالوا اي مشايخنا هو اي عقل نور اي قوة شبهة بالنور فحصلوا الادراك بها
 يصيغ اي لصير ذواته اي بذلك النور طريق يتبدل اي بذلك الطريق المراد
 بالافطار و ترتب لمجاوي الموصلة الى المطالب حيث ينتهي اليه درك الحواس
 اي من جهة انشاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا محال فيه لدرك الحواس
 فيستدعي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح لميسر القوة العاقله ونفس الناطقه فندرك
 القلب تأمل اي التفات اليه التوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه اي نور
 باشر اق لعقل الذي خبر النبي صلى الله عليه وسلم انه مع اهل المخلوقات حيث قال
 صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى العقل فلما ان حصل مدركه بالقوة فادرك
 وجد النور كاشفا لاشياء كخرج ادراكها اي ادراك العين من القوة على
 العقل فكذا القلب اي لنفس الانسانية مع هذا النور لعقل اي لنفس الانسانية
 مدركه بالقوة فاد اشراق عليها الجوهري المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل وقوله
 طريق يتبدل اي ابتداء درك الحواس في الحاشية ظاهرة ونهاية ارتسائهم

على وجه يوصل الى انظار
نظم نظريات منها اي السبيل
مع

في الجوهري بديته تصرف القلب بوسيطه العقل بان يدرك الغايه من الشاهد و
يزرع التكليفات من تلك الحركات المحبوبة ولهذا التصرف ومراتب استعداده
لهذا لا تتراخ علم البديته متى شاد من غير تطفك كسب جديد ثم استحضارها
بحيث لا تغيب هذه النايه اي تصرف القلب بوسيطه العقل المستفاد ومرتبه الثانيه
هي مناط التكليف واعلم ان تصرف القلب اعتبار المرتبه الاول باعتمادها على
العقل بعقل المستفاد ووجه التسميه بهذه الاسامي على تلك الاعتبار قد اشر
في التلويح فليطلب هنا معلومات النفس لا يتعلق بها العمل لمعرفة الصالح و
علمه نظريه واما يتعلق بها العمل وتسمي علومه عمليه بمعنى انها علوم بشي يتعلق بالعمل
فاذا اكتسب اي النفس العلوم العمليه حركه اي النفس البدن الى ما هو خير واما هو شر و
التحرك كما يتلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر كذلك هذه المعرفة تتلزم
هذا التحريك فيستدل بهذا اي بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابليه النفس
الاشراق نور العقل وعدمها وهذا من قبيل الاستدلال بوجود المعلوم على وجود
اللازم ويعدم المعلوم على عدم المعلوم اي وجوده دليل على وجودها وعدمه
عدمها بطريق اللزم واللازمه والحاصل ان وجود العقل وعدمه يعرفان لان
ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس لتفاوت النفوس قابليه والاشراق
بحسب الزيادة والنقصان لشدة صفاء بعضها ولطافة فمبدأ الفطرة وكذا وده بعضها
وكثافة في أصل الخلقة متدرجان من النقصان الى الكمال بوسيطه كثرة العلوم تكميل لقوة

الفيض ص

النظريه

النظرية ورسوم الملكات المحمودة بتكميل لقوة العقلية والاطلاق على حصول ما ذكرنا
 انه مناط التكليف مستغذرت لتعذر العلم بان عقل كل شخص بلغ المرتبة التي هي مناط
 التكليف قدرة اشهر بالبلوغ اقامة الطبيب هر مقام حكمه اذ عنده اعني عند البلوغ
 يتم التجار تبكامل القوى الجسمانية مع المدركة والحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى
 انها لو سطها لتستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبموتها بظاهرها بالادراك
 ومنحة لها اي هي مسخرة لطبيعة القوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامر بالافعال
 والاطاعة ويستفاد لذات والتحرك للدورات قدر ما ترى من المصالح يحصل
 الملكات وقد سبق في باب الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعقولة الخطاب
 بنفس العقل هذا الخلاف فرع ذلك الخلاف للاختلاف للمعقولة في ان العقل لا يتقبل كثير
 الاحكام مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمة في اول الشوال وكذا خلاف
 للاشاعة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل وضل في معرفة الاحكام وانما امر
 في ان العقل اذ لم يبلغ الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم
 اليه بل لبعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة
 ثم فعند المعقولة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعة لا اولاهم للعقل ولا العبد
 قبل البعثة فالصبي يعاقب وشاهق الجبل البالغ لسكن فيه غير مختلط بالخلق مطلقا
 بالايان حتى ان يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذبان وعند اشعري يعذران فلم يعقبة
 كفر شاهق الجبل فيضمة قائله ولا ايمان الصبي المذنب عنده اي عند الماتريدية التوسط

بينهما أي بين المذهبين أو لا يكن البطل بالعقل والعقل وهو مظهر ولا بالشرع وهو
 أي الشرع مني عليه أي على العقل وليس أول على التوسط بالنظر إلى مذهب الشرع
 يلزم لمذهبهم البطل بالعقل بالعقل على تقدير أن لا يكون له فضل ومعرفة الأحكام
 أصلا وكما لا يكون البطل بالعقل بالشرع لكونه مبنيًا عليه حيث أن الشرع مني على
 معرفة الله تعالى ووحدته وسائر صفاته وصدق نبوة النبي صلى الله عليه وآله
 لمعرفة مبنيته على العقل لا يمكن الطالبة بالعقل لما فيه من اثبات ما لا يمكن لطلابه
 حكم وقد عرف بالعقل وله فضل ومعرفة الأحكام من وجهين أحدهما أن قد يتطرق الخطأ
 في العقليات فإن مباديها لا دراهمات العقلية الحواس وقديقه الالتباس
 بين المقصود والوهمية والعقلية في طرق القاطرة مقتضيات الأفكار كما ترى
 من اختلافات العقلاء بل اختلاف الإنسان نفسه زمانين وليس ثمة على التوسط
 بالنظر إلى مذهب المعثر له يعني يلزم لمذهبهم أن لا يتطرق الخطأ في معرفة الأحكام
 على تقدير استقلال العقل فمعرفة ما بل يكون العقل على الصواب في معرفة جميعها
 ولكن كذلك قد يتطرق الخطأ عليه في معرفة الأحكام العقلية وليس هو على الصواب
 في معرفتها مطلقا بل قد يكون على الخطأ فلا استقلال له في معرفتها مطلقا
 لوجوب أن يكون هو وحده كافيا في جميع الأحكام فهو حجة على أي فالعقل وحده بالنظر
 إلى طرق الخطأ الباطل فمعرفة جميع ما بل كمال النفس ورد بالشرع لكونه متجسدا
 في بعض وغيره محتاج إلى التعليم الإرشاد والبرهان الصبغ لتعريف على المذهب

المتوسط لا يكلف بالايان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى ^{لحصول}
 التجار كمال العقل ولكن لصح من اعتبار الاصل بعقل ورعاية للتوسط وهو ^{نفس}
 التكليف بالايان بالنظر الى مذنب الشريعة واثبات صحة الايمان بالنظر الى سبب
 المعقولة المراهقة وهي المراهقة التي قربت من البلوغ ان غفلت عن الاعتقاد
 الى اعتقاد الايمان وعمقا ولفظ لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة
 فلم يجعل مجرول عقل كافيا في التوجه الى الاستدلال ضلها للمعقولة فانها تبين
 عن زوجها عند سيم لان مجرول عقل كاف في التوجه الى الاستدلال وموجب
 زيادة عند سيم وان كبرت اي مراهقة تبين عن زوجها لانها وضعت البلوغ
 موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تحقق التوجه الى الاستدلال
 اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هناك مدة افادتها التوجه بان
 كبرت وكذا هي مثل صبي العاقل لا يكلف البالغ الشاهق في الجبل بالايان
 بحج وعقد قبل زمان يحصل فيه التجربة اذا لم تبلغ الدعوة فانه لا يمكن من التوجه
 الى الاستدلال قبل فلا يكلف بالايان وبعده اي بعد هذه الزمان يكلف بالايان
 لتمكنه التوجه الى الاستدلال بعده فلا يصح قائل الشاهق بل سدر ووجه
 في السلام اي بدون الاخراج بالاسلام فان العصر انما ثبت بالاجاز بها
 حتى لو سلم ودار الحرب لم يباحر اليها فقتل لم يضر قاتله وكذا يصح المجنون
 اذا قتل في دار الحرب ثم الالهية يعني ما ثبت انه لا بد من الحكم عليه

وتقتل
 وتقتل قبل مدة التجربة فانه لا
 لم يتوجه عصم بدون ص

انفسهم

لكن الوجوب غير مقصود بنفسه المقصود حكم وهو الاداء وهو ليس باهل للمال والضعف
 بنية فعل ما يمكن واداءه عنه يجب ولا يجب اداءه عنه فلا اى يجب حقوق العباد وما كان
 منها غراما وعوضا يجب الصبي لان المقصود هو المال واداءه كتمل لنيابة وكذا يجب عليه ان
 صله الممونة والعوض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه الممونة فانها تشبه الممونة من جهة انها
 يجب الغنى كفاية لما يحتاج اليه فانه لا تنفق على نفسه الروحى وكنفقة الزوجة نظير
 التي تشبه العوض فانها تشبه العوض من جهة انها وجبت حبس الوجب عليها عند رجل لا صلة
 اى لا تجب عليه تشبه الاخيرة فلا يحتمل اى يصح العقل اى لديه وان كان قلا مميلا
 الى العقل تشبه ان يكون خيرا انه لم يحفظ عما فعل اى خيرا لتقصير حفظ القائل عنه فعله
 واصحى لا وصفه كذا لا يعقوبة اى لا تجب الصبي يعقوبة كالمقصود ولا الجزية بحكم
 الميراث على ما مر في باب المحكوم لانه لا يوصف بالتقصير فلا يثبت في حق شئ منها واما
 حقوق البدن فالعبادات لا تجب على اى يصح البدنية فطاهر لضعف بدنه
 وعجزه كالبصبي واما المالية فلا انه المقصود وشرعية العبادات المالية كالزكاة
 مثلا فهو دار لنظر المطيع على المال لان سدتم غنى عن العالمين فلا يحتمل لنيابة
 كالعبادات البدنية ولا يعقوبات كالحج ودوا لعبادة مونة كصدقة لفظ عند
 لرحم من العبادات وتجب على هما اى عند خيفة له وايضا لو خزا اى لا
 بالاهلية القاصرة اى الحاصلة بالعقل القاصرة اى المقرون لضعف البدن
 وما كان مونة محض كالعشرة والخراج لغنى المحض انما لا يوجب ولا يقصد لا يخالط شئ من

معنى العبادات والعقوبة لا يوصفان العشر معنى العبادات لا يوصفان في الحج
 معنى العقوبة كما سبق بحسب الصبي ليس بمشروط بشئ كمال العقل وقوة البنية على
 على الال المذكور وهو ان يكسره اياه يحجب لا فلا قلنا لو وجب الصلوة على الجنين
 والحيف فيها لظهر ذلك في حق لقضاء في قضاءها حرج فيسقط أصل الوجوب
 بخلاف الصوم او في قضاءه حرج والاداء محتمل اي اداء الصوم محتمل ان يكون واجبا
 لان الحديث لا ينافي الصوم وعدم جواز اى الصوم منها اى من الجنين فلا
 القياس نقل الى الخلق اى ينقل الوجوب الى خلف الاداء وهو القضاء كقول
 للمتمتع بوجوب الحرج والصلوة والصوم وكذا الاعمال الممتدة والصلوة والصوم
 لانه اى الاعمال يندرج حال كونه متوعدا بشئ منصوصا واما الثانية اى بليته
 الاداء قاصرة وكاملة وكل منهما ثبت بقدرته كذلك اى بليته الاداء القاصرة
 بقدره قاصرة ثابتة بعقل قاصر بعقل صبي المعتوه وابليته الاداء الكاملة
 بقدره كاملة ثابتة بعقل كامل بعقل البالغ غير المعتوه والى هذا قصد بقوله
 والقدرة القاصرة ثبت بالعقل الناقص وهو عقل صبي المعتوه والكاملة بالعقل
 الكامل وهو عقل البالغ المعتوه فما ثبت بالقاصرة اقسام الحقوق اقسام
 الايمان وفروعها من صبي لقوله النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيائكم بالصلوة
 اذا بلغوا سبعا وضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة لما اتجه ان يقال بضر عقوبة وصبي
 ليس من الهاتين جوابه بقوله انما يضرب للثبوت وبالصبي بل للتأديب ولانه

اهل الثواب عطف قوله لقوله النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله لان الشئ اذا وجد
شرعا لا ينعدم شرعا لا محالة اي كحشر عطف عليه وهو اي الحرج باطل في جهنم فيه
نفع محض بمان وروى فلا يليق الشارع الحكيم الحرج عنه ولما استشعر ان يقال
يحمل الايمان وفروعه الصرا لا في لزوم اداؤه وهو اي لزوم اداؤه موضوع
لان ما يحمل السقوط بعد النوم والاعمال والاكراه وانما نفس الاداء وصحة
نفع محض فرفيه لما انما يقال لعل دارا يحمل لغيرها احكام الدنيا كمال
الميراث عن موثة الكافر والفقير بين زوجة المشرك وكل منهما فراجبا عنه
يقوله واما حرمان الميراث فوثة الكافر والفقير بين زوجة المشرك وكل
ضرا جاب عنه يقوله واما حرمان الميراث والفرق فيضافان الى كفاهم وشركه هو
المورث وارزوقه لا الى الاسلام الصبي وايضا هما اي حرمان الميراث والفرق
من ثمرات الايمان واحكامه اللازمة منه ضمنا لان احكامه لاصلية الموضوع
يهولها لظهور ان الايمان انما وضع وضع لسعادة الدارين واما لغير
صحة الشئ اي انما يعرف صحة الايمان بحكم الذي وضع له وهو اي حكم الموضوع
يهول على ما ذكر سعادة الدارين لا بما يلزم من حيث انه من ثمراته ولا يلزم
فساد احكامه اللازمة ضمنا فساد الايمان بالايمان لان صحة الاحكام الالهية
الثابتة قصد الكفر صحة لا يرى انما اي حرمان الميراث والفرق المذكور
يتبين بتعالي فيما اذا ثبت ايمان الصبي بتعالي بسلام احد الوي لم بعد

بالاثر اجمعت تاثير تبرك
تدارك دفع بقوله لا ضرر

او حرمان الارث والفرقة فربان يمنع صحبة ثبوت الايمان لكونهما مشتملا
واللوازم لا مقياسا والاحكام الاصلية للايمان ولو كان ضررا لما ثبت
بتعالان لقرفات الاب لا يلزم الصغر فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه
اي يصح ايضا كما يعتبر الايمان لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار جاهلا
بالاسد نعم علما به والكفر جعل اسد نعم وصفاته وحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما وحق العباد فكيف في حق ربك ربنا فتصح ردت اي ردة اي يصح
فيلزم حكم الاخرة لانها تنبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة لا
مردوها بخلاف الامور الشرعية وكذا حكم الدنيا لانها اي حكم الدنيا
بالكفر ضمننا فان الحكم بقصدية في الاسلام والكفر في الاحكام الاخرية
ولما كان ثبوت الاحكام الدينية ضمننا ثبت وان كان ضررا على انها
اي الاحكام الدينية سبب لنزول اي يصح تعالى لا يورث وان كان لا يلزم
لقرفاتها الضارة قصد او اما حقوق العباد فما كان نفعها محضا كقوله
بهية وكجوه اصح وان لم ياذن وليه فان خرج رصينا كان او عبدا فقيه
عمل كحسب الامر حسنا لان عدم اصح كان الحق المحجور حتى لا يلزم ضررا فاذا عمل
فوجب الاجر نفع محض لا ضرر فيه انما الضرر عدم الوجوب لا يجب الاجر قويا
لان العقد باطل لكفر العبد شيئا لسلامته حتى اذا تلف فيه اي في العمل
اي لم يتاجر بخلاف الصبي لان الغضب لا يتحقق في الحر فاذا قاتل اي الصبي والعبد

المحجوران استحقاق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سبعمائة وصرح بصرهما وكليهما
 عمدة ان لم ياذن لولي لان فيه احتمال الضرر لا تملكه الا باذنه في يصح اعتبار الولاية
 وتوسل الى ذكر المضار والنافع واعتقاد قرينة التجارة بالبرية قال الله تعالى
 وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضاً عطف قوله فما كان نفعاً محضاً
 الطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح وان اذن وليه لا يصح مباشرة
 مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض ونحوها فصل اصبى لان لائقة نظرية
 وليس من النظر اثبات لولاية فيما هو ضرر محض الا القرض اى الا قراض للمعاني
 فانه يصح له ووجهه طالع وليا لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاصل الى عوى
 وبنده ولما استشهد ان يقال ان ولاية ايضا نظرية وقدم انه ليس من النظر
 اثبات لولاية فيه تارك فثبت اثبات نوع نظر لا يشعر بالضرر فافراق القاضى
 بقوله فان صيانة الحقوق عليه اى على القاضى والعين لا يؤمن بلاكها اى
 والحال ان العين المنقولة بكانتلك فيقرضها القاضى ليلزم فزمت لم يقض
 فيمنع بلاكها وما يرد بينهما اى من النفع والضرر كالبيع كحمل الرجوع وان
 وكذا الشرى والاجارة والنكاح يصح بشرط راي لولي فانه اى اصبى
 اهل الحكمة اى اهل ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشر وليه فبذلك اذا باشر
 اى اصبى بنفسه راي لولي والمراد بالحكم اى بالملك من العين والاجرة فيحصل به
 اى باذنه مباشرة اصبى راي لولي ما يحصل بذلك اى باذنه مباشرة لولي

مع فصل بقیع عبارت و توسیع طریق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولی
 و مباشرة بصبی ثم هذا ای تصرف البصی برای الولی فیما رد من النفع و الضرر
 عند حقیقة الوطریق ان احتمال الضرر و تصرفه یزول برای الولی فیصیر کالبالغ حتی
 بصح یغین حاش من الا جانب لا یلک الولی فاما یسع بصبی من الولی مع عین فاس
 فقر وایة لصح لما قلنا انه یصیر کالبالغ وقر وایة لا ای لا یصح لانه ای بصبی
 فی الملك اصل مطلقا وقر ای اصل وجه دون لان له اصل الرای اعتبار
 اصل العقل دون صفای وصف العقل اذ یس لکمال العقل فثبت بشهادة النيابة
 ای شبهة بصبی تا یب الولی و صحار کان الولی یسع من نفقة البصبی بالغین غیرت
 ای شبهة النيابة فی موضع التهمة و هو ان یسع بصبی من الولی و یقطعت غیره
 ضمه ای فی غیر التهمة و هو ان یسع بصبی من الا جانب عندهما ای تصرف البصبی
 باذن المولی فیما یجمل النفع و الضرر عند ایدیسف محمد لهما ما یطریق ان یصیر
 برأیه برای الولی کباشرة ای بمنزلة مباشرة الولی بنفسه حتی کان بصبی ان یفقیف
 ای یقتصر علیه تصرف الولی فلا یصح یغین الحاش صلا ای لا من الولی ولا من
 الا جانب واما کان منطنة ان یقال الوصیة نفع محض لانها یسبب للتوابع العیة استیفا
 علی المال بالموت بخلاف الهبة و الصدقة فان فیها ضرر ازوال الملك فی حیوة المفسر
 ان یصح وصیة بصبی تدارک دفعه بقوله واما وصیة ای وصیة البصبی فیما طلقه
 الارث شرع نفقا للمورث لقوله البنی صلی الله علیه وسلم لا تدع ورثتك

علی ۴

الغنای

اغنيا خير من ان يدعهم عالة يتكففون الناس ان يدون الكفهم سائلين حتى لو كان
 اى الارث ضررا لما شرع فرحى لصبى تفرع على ان الارث شرع نفقا للمورث ولما
 اتى ان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من
 البالغ ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا لبنا في حقهم ^{ندار}
 ونفع بقوله الا انما اى الوصية شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر
 المحض قد شرع للبالغ كمال اهلية كالطلاق والعناق ونحوهما فكيف اذا
 كان متويا بالنفع ^{مسئل} الامور المعترضة على الالهية المراد بالعارض منها
 الصفة غير الذاتية لا الى واث بعد العدم لعدم صحى في الصغیر سماوية ان لم
 يكن للعبد فيها اختيار والكتب مكتبة كان في العبد دخل بالكتبها وتركتها
 اما التساوية فمنها المجنون وهو زوال العقل وقتل له بحيث يمنع جريان الاقوال
 والافعال على نفع الاستقامت لانا ورواها في القياس يسقط لطل العبادات
 لمنافاة القدرة التي بها يمكن اداء العبادات على نفع الذراعته لشرع
 لهند اعصم الابنبا عليهم السلام منه وحيث لم يمكن لاداء انتقاد القدرت
 يسقط الوجوب اى نفس الوجوب وجوب الاداء لكنهم يستخوانه اذ لم يمتد لاسقط
 الوجوب لعدم الخرج فوجوب القضاء على انه لا يتا في اهلية الوجوب اى اهلية نفس
 الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته اذا الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية
 دون الذمة وهو اى المجنون اهل للتوابع لا يمتنع ميسلا بعد المجنون لم يشاب

اول امتداد ما الاول قنبار
للاسقاط على الامتداد

والثواب في حكم الوجوب فيكون في الجملة ثم عند ابي يوسف هذا
عدم سقوط الوجوب في الممتد المجنون اذا اعترض اي المجنون بعد البلوغ اما
اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا اي امتدادا واما الثاني فبناء على الاصل
اي على كون المجنون صليبا بان يعرض قبل البلوغ وعند محمد لو لم يفرق بين
ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنون فالمتد يسقط عنده سواء
عرض بعد البلوغ او بلغ مجنونا وغير الممتد غير مسقط عنده ايضا اي سواء
عرض عند البلوغ او بلغ مجنونا ثم الامتداد في الصلوة بان هو زيد على يوم
وليلة لبياته وعند محمد لصلوة الاول باعتبار التكرار في نفس الوقت والثاني
باعتباره في نفس الوجوب في الصلوة سواء في الصوم بان يستغرق شهر رمضان
وفي الزكاة اي الامتداد في الزكاة بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد
وابي يوسف له اكثر كافي اي المجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكاة فيه
وتخفيفا في سقوط الوجوب فان اعتبار اكثر في السقوط اليه اخف من اعتبار
الكل فيهما الاكثر مقام الكل لا اليه التخفيف وايما لانه فلا يصح لعدم كونه
وهو الاعتقاد لعدم العقل ولما اتجه ان يقال عدم صح اسلامه اذا علم
بكل التوحيد انما يكون بطريق الحق والحق انما شرع بطريق النظر ولا يلزم في الحق
انه نفع محض فلا يصح الحق عنه تدارك دفعه لقوله وذلك اي عدم صح ايمانه
لا يكون حجرا بل انما يكون لعدم الاعتقاد وهو كنهه ويصح اي ايمانه تبعا

لا جد بولي لان اعتقاد ليس ركناله وشرطا واذا ايسلمت امرته تفرع على صحبة
 بتعا ولو ذكره بالتعا لكان النسب يعني لو ايسلمت كناية محبة كناية ولي
 كتابه عرض الاسلام على وليه وهو ابواه وامه المراد عرضة عليه لطلب الشفقة
 المعلومة من الاباء والامهات لا بطريق الالزام ولعل ذلك بحمد على قبوله
 فان ايسلم وليه صار مسلما بتعاله بقي النكاح على حاله الا فرق بينهما
 بان بانه امرته منه يصير مرتدا بتعاله بولي فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما
 فارتد او لحقهما مع بدار الحجاب اذا تركا في دار الاسلام فانه مسلم بتعاله
 ومجلا ما اذا بلغ مسلما ثم حرم او ايسلم عاقلا ثم حرم قبل البلوغ فانه صار اهل للامة
 بتقرر كنه فلا ينعدم بالتبعية او غرض الجنون واما المعاملات فانه اي
 الجنون يواخذ بضمان الافعال والاوال لما قلنا في لحيته هو قوله فاول
 فضل الالهية حقوق اعبادها كان منها عروا وعوضا بحسب لحيته واللفظ لا يشي
 بحسب لحيته لغيره فمع ان المقصود هو المال واذا حمل النيابة ولما
 يثبت ان اهل لكن هذا المعارض من باب الخ واما هو اي الخ عن الاقوال لعدم الاعتقاد
 بها شرعا لا شفا العقل المعنى فيفسد عبارة فلا يصح اقراره وعقوده و
 ان اجاز الولى ومنها اصفوا بما جعل لصغيره العوارض مع انه حاله هلية
 في الانسان في مبداء الفطرة لانه ليس لما هية لان هية لا تقضي لا يراد بالغا
 على الالهية الاصله غير لازمة للانسان منافية لهلية ولان الله تعالى خلق الانسان

لجلها التكليف ومعرفة تعاقبها لصل ان تخلقه على صفته تكون وسيله
 الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبداء فطرته وافر العقل
 تام لقدرة كامل القوى وبصرف حاله منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
 فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من الابهية الا وادراكه
 عدم مع ذلك اي مع الضرب بين الابهية فيسقط منه اي من الصغير ما يحمل سقوط
 عن البالغ من الوجوب فلا يسقط لنفس الوجوب في الايمان حتى اذا كان قصا
 لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة
 عند الميراث بالعهدة لقتل اي لقتل مورثه ولا يلزم على هذا اي عدم حرمان الميراث
 بالقتل الحرمان بالكفو وارق كما اذا ارتد الصغير العاقل او سرق فانه لا يحرم
 الارث لانها اي الكفو وارق ينابضها فيان الارث اما الاول فلان الكفو
 لا ولاية له وهي السبب واما الثاني فلان ارفق ليس اهل للملك فعدم حق
 الارث في صورة حرمان الميراث بالكفو وارق انما هو لعدم سببه الكافر
 وهو الولاية او لعدم الابهية فارق وقعدم بعد ما لا يقدر ان يكون
 لم يكن حرمان الميراث بسبب الكفو وارق بطريق الجزا بل كان بطريق اشفاق
 السبب او الابهية فان القاتل يحمل اخذ الميراث فحوزي بحرمانه الا ان
 الصغير لما لم يكن من اهل الجزا بالشهر لم يحرم الميراث بالقتل فلا يلزم الاشكال
 صاومنها العتة وهو خذلان فر العقل بحيث يختلط كلامه في شبهة بكلام

عند ساقطان فلا يحرم
 اي لا يسقط ولا يكادف
 ووجهه ص

العقلاء ومرة بطام المجانين وحكم اى حكم العنه حكم الصبي مع العقل فيما
 ذكرنا الا ان امرة لمعتوه اذا سلمت لا يوضع عرض الاسلام على لمعتوه الى
 وقت كمال العقل ولو لم يمتد بينهما انما اى المجنون والعنه غير مقدرين والصبي
 وفي هذا الفرق نظر لانه لا فرق بين لمعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير الاسلام
 لان اعلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان عدم خير الاسلام انما هو
 العبد وهو الرتبة وانما يسقط عنها خطاب الادب اذ ارجع الى حق سدت
 خاصة وانما التاخير في حق الصغير غير العاقل خاصة فقط ومنها النسيان
 وهو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب العقلة عن الحفظ خاصة
 وهو اى النسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل فلا يكون
 في الالهية ظل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون غدا في حق اى عنه
 في حق صاحب الشرع فقط فيما يقع غالباً في حق العباد لان حقوقهم محترمة
 لما جرت له الامتداد وبالنسيان لا يفوت هذا الاحرام فلو اختلف ما لا محصوا
 ما سبب عجز الضمان وهو اى نسيان في حق صاحب الشرع اما ان يقع فيه
 امر بتقصير كمال الاكل في الصلوة مثلاً فان حالها مذكرة ولم يتذكر مع وجود المذكر
 وهو هيئة الصلوة فيكون الانسان في الاكل فيها بتقصير منه واما لا بتقصيره
 اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم بما في الطبيعة من النزوع الى الاكل
 فيكون الطبيعة داعية الى النسيان ومنافية للتذكرو مجرد انه مذكور في الالهية

كما لا يوضع عرض الاسلام
 على المجنون بخلاف
 الصبي فانه اذا سلمت
 امرته يوضع عرض الاسلام
 عليه الى وقت كمال العقل

كما في البيهقي من ترك التسمية عند النجح لانه لا داع الى تركها لكن ليس هناك
يذكر اعطارها بالبال امر اجراء بالاول الى لبيان الواقع لا بتقصير من الامر
ليس بعذر فلا يعذر به يعفى عنه بخلاف الاخرى البيان الواقع لا بتقصير منه فانه
عذر يعذر به يعفى عنه فسلم النسي في القعدة الاولى يكون عذرا حتى لا
لا يبطل صلوة او لا تقصير منه لانه اي نسيان غالب الوجود في كل حال كثيرة
لتسليم المصلي القعدة في داعية الى السلام ومنها النوم وهو فترة طبيعة
تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع غيرها
وهو اي النوم لما كان بمنزلة الاعمال والادراكات اي الاحساسات الظاهرة او
الحواس الباطنة لا تسكن في النوم والحركات الارادية اي الصادرة عن
وختيار واختلاف بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس وكوه او حب تأخير
الخطاب الاداري وقت الانتباه لا امتناع لفهم واجاد لعقل حال النوم
لا الوجوب اي ولم يوجب تأخير نفس الوجوب بسقاط حال النوم لا جمال الاداء
بعده اي بعد النوم بالانتباه او خلقا بالقضاء بلا حرج لعدم امتداده
اي لعدم امتداد النوم والفرغ عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يحقق
الحرج بكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم يتبدل
على بقا نفس الوجوب بالحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم نام على صلوة الحديث
وتامر فيها فليصلها اذ ذكر بان لم يكن الصلوة واجبة النوم على ما

بلقطة على ما يقضائها وابطال النوم عباداته اى النائم فيما يعبر فيه الاختيار
 كالبيع والطلاق والعنق والاسلام واردة لا تنفاد الا ارادة ولا يصف
 بصدق ولا كذب فاذا قرء في صلوة تأثما لا يصح القراءة هذا مختار في الاسلام
 وذكر في النواوير ان قراة النائم تنوب عن الفرض واذا تكلم لا يفسد اى
 صلوة وقيل يفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فحق الصلوة واذا
 قهقه اى النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا وذكر المغيرة
 عامة المتأخرين على اى الحقيقة تبطلها جميعا ومنها الاغما وهو تعطيل القوى
 المدركة وهى الحواس الظاهرة والباطنة والحركة حركه ارادية لسبب مرض بعض
 للدماغ او القلب وهوى الاغما ضرب من المرض وليس العقل كالجوهر حتى
 يعصر منه النبى صلى الله عليه وسلم وهوى الاغما فوق البنى النوم فيما ذكرنا من
 ايجاب تأخير الخطاب لا وادوا بطلان عبادات لان النوم حال طبعية كثيرة الوقوع
 حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان سببا لقواه والاغما ليس كذلك
 فيكون اشد فاعراضه فان مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه
 التنبه ويبطؤ الا انتبا بخلاف النوم فان سببه تصاعد اجرة سريعة لطيفة
 التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بنفسه فذنبه فيبطل اى الاغما العبادات و
 يوجب الحد اى فيناد الوضوء في الصلوة في لا حال سوار كان المنع عليه قائما
 او الكفا وساجدا او متكينا او مستندا بخلاف النوم فانه لا يوجب الحد

في كل حال بل في بعض دون بعض لما كان في الاعمال ما وافر الصلوة يمنع ^{الناس}
 عليها لئلا كان او كثير الجمل اذا انتقص الوضوء بالنوم مضطربا غير تعمد فانه
 يجوز له ان يني على صلوة وهو الاعمال في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
 كالنوم في الاستحسان سقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يريده
 على يوم ويلة في الصوم والزكوة لا يعبري الاعمال لانه يندر وجوده شهرا
 او سنة ومنها الرق وهو في الذل الضعيف ومنه رتق القلب وقوة في الضعيف
 النسخ في الشرع عجز على شره الاصل جزارا عن الكفر بمعنى ان الشارع لم يجعله
 اهل الكثرة مما يملك الحزم مثل الشهادة والقضاد والولاية ونحو ذلك فيكون
 ابتداء بمعنى انه يثبت جزارا للكفر فان الكفار لما استكفوا عن عبادة
 والحقوا انفسهم للبهائم فعدم النظر والتأمل في آيات التوحيد خرابهم لمدحهم
 عبيد عبيد متملكين بتدليس بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على اهل
 ابتداء الذل في البقاء من صير المرء عرضة للتملك فيكون اي الرق حتى
 العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا في غير نظير الى معنى الجزار ووجه العقوبة حتى
 انه متى رقيقا وان سلم والحر ان الرق لا يحمل التجري بان يصير المرء بعض
 رقيقا وبعضه حر لانه اثر الكفر ونسبة القهر حتى ان اقربهم وانساب نصف ملك
 فلان يجعل عبيدا وشهادته وجميع حكمه كذا العتق الذي هو منه اي ضد
 الرق لا يحمل التجري بالعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لانه يلزم من تجزئ

تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما بعد التجزي لازمة اتفاقا وهو لعنق لانه
 مطاوعة يقال عتقه عتقه فعتق مثل كثرته فانكيسر فعتق لبعض معتق لكل
 عندهما ولعل المراد بالاعتاق عندهما ازالة الرق لان العبد انما يتصرف
 في حقه لاني حتى الله تعالى وحقه فالرق يتق هو المالك والمالك حتى الله تعالى
 هو الرق والمالك متجزي فكذا ازالة الرق غير متجزي فكذا ازالة غم يلزم من
 ازالته كل اى كل المالك بالسعاية زوال الرق وهو لعنق فاعتاق لبعض
 شرط العلة فالاقتضاء اى ابتداء الرق خيرا على الكفر بثبوت حتى العبد يتبع
 بثبوت حتى الله تعالى وفي اقتضاء اى بقا الرق على العكس اى بثبوت حتى الله تعالى
 يتبع بثبوت العبد فان الاصل هو المملكية والمالكية حتى ان زواله اى زوال
 حتى الله تعالى يتبع زواله حتى العبد ولكون الاصل والبقاء هو حتى العبد
 والبيع هو حتى الله تعالى لا يزول الرق بالاسلام زوال المالك بغير الاعتاق
 ازالته حتى العبد قصد او اصلا ولزم منه زوال حتى الله تعالى ضمننا وتبنا و
 من شئ يثبت ضمننا ولا يثبت قصد او لم يثبت ان يتصرف العبد في حقه حتى الله تعالى
 قصد او اللازم هو التصرف فيه واللازم ليس بممتنع والممتنع ليس بلام
 فعتق لبعض مكاتب عنده اى عند خيفة لواله في الرد والرق بالغ على المال
 لان السبب فيه عقيد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سبب ازالة المالك لا الى مالك
 اخروى لا يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه اى الرق مملوك بالمالكية

لا ازالة للمالك وعندهما تجزي
 لا ازالة لمعتاق ازالة للمالك
 لا ازالة للرق

حقا

المملوكة والمملوكة بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكة منعة والمالكية والا وبالعكس
بمخلاف المملوكة والمالكية مالا فانها متنافيتان فان المملوكة المالية تنبغي على
والا ابتزال والمالكية عن القدرة والكرامة فلا يملك المملوك ان يتسرى لا بتبانه
على ملك الرقبة دون المنفعة ولا يملك من الرقيق والمملوك حتى اذا
عنتا ووجب الحج عليهما لا يقع المودى قبل العتق من اوجبه الفقه لان
منافع بدنهما ملك المولى الا ما يستثنى من الصلوة والصوم فلا يكون أصل القدرة
حاصلا له بل للمولى وصح من الفقهاء لان أصل القدرة ثابت وانما الزاد والزيادة
لنفع الحج ولا يبطل أي الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة لان الرقيق
ليس بمملوك فحكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبيع على أصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح
الى اذن المولى عافية من نقصان المالية بوجوب بله المتعلق برقبة لعبد صح
اقراره أي اقرار الرقيق بالحدود والقصاص بالمسقة المستهلكة سواء اقراره بها
ماذونا ومحورا اذ ليس فيها الا لقطع ولان الحياة والدم حقه لا يحتاج
اليهما ولذلك لا يملك المولى تلفهما وبالقائمة أي لصح الاقرار بالبيعة القائمة
من المأذون وفيها القطع ورد المال فيقطع لان الدم ملكه ويرد للمال
لوجود الاذن واما من المحور فيصح أي الاقرار عند حيفه لو مطلقا أي في
القطع وارده جميعا وعند محمد لو لا يصح أي الاقرار بالبيعة القائمة من
المحور مطلقا وعند أبي يوسف يوصح في القطع دون المال وهذا كله

اذا كذب المولى وقال المال مالى وان صدقة يقطع في هذه المسائل كلها ونهاية
 اى الرق لكونه منبثا عن العجز والمذلة كمال اهلية الكرامات البشرية الدينية
 كالذمة والحل والولاية فتضعف الذمة حتى لا يحمل الدين فلا تطالب
 الا او ائتمت اليها اى الذمة مالية الرقبة والكسب في شغل الدين بها
 فيستوفى الرقبة والكسب لم يوفى اولى الى الدين الكسب الموجود فريده فانه
 لم يصرف اليه مالية الرقبة فباع ان امكن البيع في دين لا مهمة فربوته
 كدين الاستهلاك اى استهلاك مال الانسان والتجارة واما اذا لم يكن البيع
 كما في المدبر فيسعى لا فيما في ثبوت تهمة كما اذا اقر المحجور بدين او زوج
 بغير اذن ودخل في بيع الرقيق المحجور فشيء من باتين بصورتين بل يوجب
 اى واداه الى عتقه وينصف المحل تنصيف المحل فحق ابرار اى محل للمخارج
 وللقين ثنتان وباعتبار وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق
 في فصل الترخيم اى محل الامة ان كانت مقدمة على الحرية ولا محل اذا كانت
 مؤخرة عنها او مقارنته لها وينصف المحل القابل للتنصيف كالمجلد
 القطع في الهبة واحدة اى ونصف العدة له تعظيما لملك النكاح في
 حق النساء ويكون عدة الامة حيزتين والقيم اى ونصف القسم
 ويكون للامة نصف الحرية والطلاق اى ونصف الطلاق ويكون للامة
 طلاق سنتين لكن الواحدة لا تقبل اى لتنصيف ولا يمكن تنصيف الثلثة ^{سوا}

فتكامل أي الواحدة ضرورة فجعل نصف الثلثة سنتين اعتبار الجانب الوجودي
فيها إلى ما هو الأصل عن بقا المحل وعدو الطلاق عبادة عن التساع المملوكة
يعني أن تعدو الطلاق إنما تحقق عند التساع المملوكة فانه متى كان مملوكة
المراة أي كلها ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر أي تنصف عدد
الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من التساع المملوكة التساع المملوكة
أيضا فكيف اعتبر أي تنصف عدد الطلاق بالنساء بحال اعتبر بالرجال أيضا
فيلزم تنصف الطلاق برق الرجال أيضا لنقص مالكية فيكون طلاق
الحرمة تحت العبد سنتين كطلاق الامة تحت الحر قلنا قد عتبر مالكية في
الزوج مرة حتى ينقض عدد الزوجات فان ينقض مالكية في هذا العدد انما ينقص
يلزم لنقصان من نصف لان الحر ملك اثنتي عشرة طلقه كسبب وزوجات
فيجب ان يملك العبد ست طلاقات يوقعها على زوجين تحقيقا لنصف
فلو تنصف في حق اي يلزم ان لا يملك الا اربع طلاقات وهذا أقل من
الست التي هي نصف اثنتي عشرة ولما كان احد المملكين هو ملك النكاح
والطلاق ثابتا لأي للفق بملكه والتوفيق على اذن المولى لدفع الضرر
في ماله لنقصان في مالكية الرقيق والملك الاخر وهو ملك المالك ناقصا غير
منتف بالكلية لانه يملك اي التصرف لا الرقبة لا شفاء الملك
عنه اوجب ذلك أي لنقصان في مال المالك لا شفاء الرقبة غنقضا

في قيمة فانقص دية عن دية الجاني بشئ هو معتبر شرعا في المهر وسره وبعث عشرة
 وراحم لانه قد عتبه في اقل المهر الذي يستولى به على الحرة استمناغا وقرقل
 ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن واما المرأة فهي مالكة لاطفها
 وهو المال دون الاخر وهو النكاح اذ بثوته بالذكورة فيستصفى ^{ديتها اي تكون}
 ديتها نصف دية الرجل بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح ^{بملكها}
 ولم يثبت عنه مالكية المال بالكلية حتى تنتصف دية ايضا ثم ذكر الاغراض
 الواقعة فخطاه على كون نقصان مالكية المال علة لنقصان الدية بقوله
 لكن هذه العلة لا تختص بالدية يعني لو كانت العلة لنقصان الدية ^{بطل}
 الجسد عن دية النقصان ملك المال بحال لا يختص حكم النقصان باقل من
 النصف بالدية على ما يكون نقصانه في سائر احكامه من النكاح والطلاق ^{في الدية باقل من النصف كدفع}
 وغير ذلك باقل من النصف ولا يكون الرق منصف في شئ من الاحكام بل لو ^{بطل}
 نقصان باقل من النصف وهذا باطل اجماعا وايضا لو جب الا لما قيمته هو
 لمن بالية وانه يعني ان ملك النكاح لو كان ثابتا للرقيق بملكه على ما ذكرنا ان
 لا يجزى لنقصان في شئ مما يتعلق بالازدواج والدارم باطل ثم بين ما هو
 العلة لنقصان دية الرقيق بقوله اما بتقص دية اي دية الرقيق بقوله
 عن دية الجاني لان المعتبر فيه اي في الرقيق المالية فلا ينصف اي فلا يلزم
 التنصيف للقيمة لكن في الاموال اي في المال القيمة اذا بلغت قيمة دية الجاني

نقصان
 يكون
 في الدية باقل من النصف كدفع

او زادت عليها شبه المساواة بالحر او زيادته عليه شبه الشئ معتدلة بحقيقة
فكما ان حقيقة المساواة مستقيمة فكذا شبهتها فينقص من شئ عتبه الشرع
في صورة اخرى لعشرة وراهم خبر از اعني تلك الشبهة او الزيادة وهو
الرقب اهل التصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد ولتصرف حتى ان
المأذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه بالهيئة عندنا بطريق الاصل
يثبت له اليد على التسيار على ان لا ذن قد اخرج الثابت بالرق و
المانع من التصرف حكم وعنده الشئ لولا اي ليس له تصرف بالهيئة بطريق
الاصالة وهو الرق بالمأذون في تصرفه كالوكيل في المودعة في
يده نيابة كالمودع فلا يحرم اذنه في نوع من التجارة سائر الانواع كالملازم
وكيل الوكيل في سائر الاشياء عندنا لما كانت يده يدا صال لا نيابة كالوكالة
يعم اذنه في نوع من التجارة سائر الانواع فلا يصح قياسه على الوكيل لان يده
بيدا صال ولا يختص كالتة وكل فيه فلا يحرم غيره ثم اشار الى ذلك الشئ
بقوله لا ذن اي الرقب لما لم يكن اهل للملك اي الملك الرقب لم اهل لاجبة الملك
ولتصرف يعني لو كان اهل للتصرف لكان اهل للملك لا لتصرف وسبب ان الملك
وسبب اسبب لم شرع الاجبة واللازم باطل اجماعا فكذا المملوك واذ لم يكن
اهلا لا استحقاق اليد اذ انما تستفاد للملك الرقب والاصل ان التصرف
تملك وملكك التملك معناه ايصيرة مالكا وملكك معناه الاخراج ملك

شئ

لما ملك الغير

الى ملك الغير ولا ملك المملوك ثم اشار الى الجواب على الاشياء لوقوله وقتلنا هو
 اي ابرقت اهل التكلم لانه عاقل لقبيل رواته فالاختيار وشهاداته فبالا مرضا
 والذمة لانه للايجاب والاستيجاب يصح قراره بالحدود ولقصاص واذا كان
 اهل التكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمة فمحتاج الى قضاء ما يجب في ذمة فمحتاج
 للمخرج للذمة من اهلته الايجاب في الذمة بدون اهلته لقضاء واذا ذكر في القضاء
 اليد اي ملك اليد فيلزم بثبوت ملك اليد للعبد وهو المطلوب على انما هي
 ثبتت بما لا يكون رقا منافي لملك اليد لكنه منافي لملك المال لكونه
 مملوكا حال كونه مالا وهي اي اليد الحكم اي الغرض الاصل والمقصود الذاتي في
 التصرفات لان الاشارة الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
 الانتفاع الا بكونه في يده فشرع بالتصرفات كالشراء ونحوه لخصه بملك اليد
 ملك الرقبة وسبب الى ملك اليد لان اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الغير
 والتنازع وهو انما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهل التكلم
 لان مباشرة ثبت ملك لا تكون غاية على المقصود الاصل وهو ملك اليد لانه
 حال للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة وانما هو حكم ضروري اي ليس غرضا صليا
 ومقصود ذاتيا وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ اخر وهو ملك فعدم اهلية الملك
 اليد يوجب اهلية الملك الرقبة اما عدم اهلية الملك الرقبة لا يوجب اهلية الملك اليد
 بل عند عدم اهلية ملك الرقبة تثبت اهلية ملك اليد لان عدم سبب يوجب

ليست بما لا

عدم المسبب له فليس يثبت له اي تصرف سينقذ للعبد فيكون حكمه لانه
 يتنجى بقرضه للملك للمولود لانه لم يبق اهل للملك بعد ما وقع الملك خلا فله لانه او
 الناس اليه لكونه مالك رقبة وهو يبيع العبد لما ذون كالوكيل في الملك اي اذا
 اشترى شيئا يقع للملك للمولود مالا كما يقع للموكل ابتداء في شري الوكيل وفي بقا الا
 في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون في حال بقا الاذن لا في حال ابتداء
 حتى يكون بقرضه بقرضه فيصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى فلما
 اذا تصرف المأذون في حال مرض المولى وجاز في مجازات فاحشته وعلى المولى دين
 لا يصح بقرضه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسألة بحالها تعتبر في
 لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا تصرف في حالها
 يصح ويعتبر في جميع المال ففي حال صح المولى ليس الوكيل واما عامة مسائل المأذون
 فلما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسب التجارة ثم حج المولى المأذون
 الاول لا ينجز الثاني بمنزلة الوكيل اذ اروه كل غير غل المولى الوكيل الاول لم
 ينغرل والثاني وادامات المأذون الاول ينجز الثاني كالوكيل وادامات
 المأذون الاول لا ينجز الثاني كالوكيل وادامات المولى وهو معصوم الدم كما
 لا تنهاى لعصمة نبار على الاسلام وداره ولعبد يساوى الحرف ذلك فيقتل
 بالعبد لان منى النفي اي قصاص او الدية على العصمة والمالية لا تحل بها وقال
 الشافعي هو القصاص منى على طائفة ولها وادامات البشارة والمالية

وعامة مسائل المأذون
 بمنزلة الوكيل في مسائل مرض
 المولى ص

تحتل بذلك على امر وارق يوجب قبضانا في الجهاد على ما قلنا في الحج من ان الرق ينال
مالكية منافع البدن ومنافع بدنه ملك للمولى الاما يستثنى من الصوم والصلوة
فلا يحل القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغيره فلا يحق اثم
القاتل لا ربح له وينال اي الرق او الولايات كلها سوار كانت ولاية قوية
قوية كالملة او دلالته ضعيفة ناقصة لانه لا ولاية له على نفسه فكيف معدي
الى غيره فلا يصح على هذا امان المحررات تصرف على الناس ابتداء باستقراطية
حقوقهم فاقوال الكفار ونفسهم غشاماً واسترقاقاً والنصرف على اية ولاية
واما امان المادون فليس باب لولاية لانه لا يصح اولا في حقه اذ هو توكيل
في العينة فاذا اذن الكافر فقد سقط حق نفسه في العينة وصح فرقه ولا تم
الى غيره وزم سقط حقهم لان العينة لا تجري في حق البشوت ولست سقوط
لما في شهادة بطلان رمضان فان الصوم رمضان يثبت اولا في حقه
ثم يتعدى الى كافة الناس ضرورة ولا يشترط الولاية لمثل هذا فانه ليس بمالك
لانه صله وارفق ليس بمالك من الولاية وينال اي الرق ضمان ليس بمالك
لانه صله وارفق ليس بمالك لها حتى لا تجيب نفقة المحارم فلا تجب الدية في
حياته لعبد اذا كانت خطا لان الدية صله فرحق الجاهل كانه يسيب ابتداء
وموضوع في حق المحن عليه بل يجب المولى دفعه اي دفع العبد جراً لان رقة
صارت جراً فان كونه الدم محالاً ينبغي ان يهدر لوجب الحق للمتلقي

ثم يتعدى

عنه فصارت رتبة جزاء محجب دفعه جزاء جدا الا ان يختار المولى الفداء فانه
لا يجب دفعه لعبد وان افليس وعجز عنه الاداء فيصير عيدا الى الاصل فان الارش
اصل والباب اى فى باب الجنائى الخطا لانه الثابت بالنص وانما صير الى
دفع الضرورة ان العبد ليس اهلا لان محجب الارش لانه صلة وقدر
الضرورة باختيار المولى الفداء فعدا الامر الى الاصل حتى لا تبطل بالافلاس
اى بافلاس المولى بعد اختيار الفداء فلا يجب الدفع عند حيفه لو وعندهما
اى اختيار المولى الفداء كالحالة اى بمنزلة الحوالة كان لعبد احوال الوجوب المولى
فانما لم يسلم الى لصاحبه والى الاصل وهو الدفع ومنها الخيف والنقص انما
جعلها عارضا واحدا لا تجاديهما صورة معنى وعلى وجهها لا يعذر ان الالهية
اى لا يسقطان الهية الوجوب الهية الاداء لبقاء الذمة والعدل وقدره
البدن الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق الفلاس للكونها من
الاصدات الانجاس الصوم اى وشرط للصوم على خلاف الفلاس لتأويله
الحدث النجاسة وذلك ثابت بالنص على ما مر بحيث اوقت ثم فقسا للصلاة
خرج لدخولها فى حد لكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب صاها ولا خرج فقسا الصوم
لان الخيف لم يستوعب الشهر والنفس ينذر فيه فلم يسقط وجوبه فليس قضاءه منها
المرض لغيره غير ذكر الفاس الجنون والاعمار والحض والنفس وهو لا ينال
فى الهية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان

الموت وهو أي الموت على الخدافة أي قيامه بغير مقامه كان أي المرض سبباً حتى
 الوارث والغريم فيوجب الحجر إذا فصل بالموت حال كون الحجر مستنداً إلى أوله أي
 أول المريض في قدر ما يضاف به حقهما أي حتى الوارث والغريم فقط قوله في
 قد يتعلق بالحجر فيصير المرض محجوراً عنه التصرف في هذا القدر فيجوز ابتكاح المريض
 بمثل إذا لم يتعلق حقهما به لأن المريض يحتاج إلى ابتكاح لبقاء نفسه وكل
 ما يحتاج إليه المريض لا يتعلق به حتى الغريم ولا تصرف بحمل الغريم يصح للمريض
 في الحال ثم ينقص أن أحسن إليه أي إلى النقص وما لا يحتمل أي الغريم كالأعتاق
 الواقع على حتى الغريم بأن يعيق المريض عبداً منه بالمتفق بالدين أو على
 حتى الوارث بأن يعيق عبداً يزيد قيمته على ثلث ماله بصيرة كالمعلق بالموت
 أي لئلا ينقص من السعاية حتى الغريم أو الوارث لا يطل والفقهاء فرأوا
 من مرض البطلان لكن الشرع جوزه بالنظر إلى المريض ليتدارك نقصه في
 أيام الحياة في قليل أي في الثلث ليعلم أن الحجر وإن كان يثار الحنن على الوارث
 أصح ولما أطل الشرع الوصية للوارث إذا تولى أي الشارع بنفسه حيث قال
 يوصيكم الله في أولادكم الآية ولنسج به قوله عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن
 ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف لم يطل أي الوصية للوارث
 صورة بأن يبيع المريض من أحد الوارثة عينا من عيانه لتركه بمثل قيمته
 فانه وصية بصورة حين لا يبعثه فلا يجوز عند الحنفية لولان حقاؤه

لان حقا الورثة كما يتعلق بالمالهية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز
لعدم الاضلال ثلثي المال واما بعد من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا محذور للمريض المنتقم
مع الاجنبى فيما لا يكل ثلثي المال ومعنى بان يقول احد الورثة فانه وصية معنى
وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال الروبية
بردى منها وتقوم الجوده عطف على بطلت فحقه اى فى حق الورث
كما فى الصغار اى اذا باع الوالد مال اصبى من نفسه تقوم الجوده حتى لا
يجوز الا باعتبار القيمة ولما يتعلق حتى الورثة والغرماء بالصورة ومعنى
حقه اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ حصة وعط
باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حتى بعض الغرماء لشاركهم لبقية لا للمريض
ممنوعا عن ايثار بعض بقضاء دينه ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة و
الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط فرحق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو يفرع على معنى لفظ فرحق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما يتعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالبيت لا غيرهم
ولبعد غيرهم قبالة نسبة الى بعد يتعلق حقهم بالية لا بصورة فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق
ولكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالىة حتى تحل السبياتة فالكل فاذا استغرق
الدين فيما وراثت المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب

انه لا يمكن ردة الى الرق بخلاف اعتناق الراهب لان حق الموتين في ملك العبد
 فقط فان اعتناق الراهب يتخذ فان كان الراهب غنيا فلا سعاية على العبد
 وان كان فقير السعي في اقل من خمسة ومنه الدين لكن يرجع على المولى بعد
 فمعتق الراهب حر يدون فيقبل شهادته قبل سعاية فمعتق المريض قبل سعاية
 بميزة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كل واحد من
 اى في حق الموت دينوته واخرية اما الاولى اى احكام الدينوت فكل
 ما هو باب التكليف ليسقط به اى بالموت الا في حق الاعم وما شرع الله
 بحاجته غيره ان كان محلقا بالعين يبقى ببقائها اى ببقاء العين كالوديع
 لانها اى العين هي المقصود وان كان دينالا يبقى بحج والذمة لان الذمة قد
 ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالارق اذ ارق يرحل والذمة بخلاف الموت
 الا ان يضم اليها اى الى الذمة مال وكفيل فانح ليقوى الذمة فلا يجوز
 الكفالة عن الميت عند حقيقته لولا ان الكفالة تنضم للمطالبة ولا المطالبة ولا
 النظم الا عند وجود احدهما اى الا اذا بقى عند مال او كفيل وعند الميت
 تجوز الكفالة عن الميت لان الموت لا يبرى الذمة عن هذا الطالبين في الآخرة
 اجماعا ويلزم الدين مضافا الى سبب صح فرحيوت كما اذ حو ببر افوق
 حيوان بعد موته لا ما شرع لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحيات فيبقا لغيره
 على حكم ملكه حتى تيرتب منها اى من التركة حقوق اى حقوق الميت كموت

كموته ^{التي} ثم قضاء الديون ثم تنفيذ الوصايا من ثلث الباقى ولهذا
 يبقى الكتابة بعد موت المولى حاجته اى الحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتقاد
 وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء الحاجة اى الحاجة المكاتب الى
 انقطاع اثر الكفو وهو ارق والى حرة اولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكر
 ان لا يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل مال لا يحتاج
 اليه لا يبقى لقيم الدليل على عدم بقاءه وضرورة الموهبة للبقاء غير ثابتة
 عقد الكتابة انما يكون بقاءه اذا بقى مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء
 المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تدارك دفعه بقوله وانما المملوكية في حياته
 هنا يعنى ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في ملكه
 ضمننا وبقا لبقاء المالكية يدا والمملوكية رتبة تبقى ضمننا لا قصد اقلان الا
 في هذا العقد ثبوت اليد ويثبت الارث اى ولانه يبقى ما تنقضي به حاجته الميت
 يثبت الارث لظلاله من جهة ان انتفاع اقراره بماله بمنزلة انتفاع نفسه
 بها والخلافه اذا ثبت سبها وهو مرض الموت فانه مفضل الى الموت
 فهو حقيقة بحال الميت اى المريض مرض الموت عن ابطالها فيصير محجورا
 عن التصرفات التى تبطل ملك الخلافه فكذا يصير محجورا اذا ثبت اى الخلافه
 نصا با قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل لهنه كتعليق لعقوبه
 اى بالموت بان قال لعبدك انت حر بعد موته او اذا مت فانت حر

ان في باب الكتابة والمقصود
 من كتابه عند الكتابة بقاء
 المالكية يدا

نظر الخلافه لانه يحتاج الى حفظ في الوفاة فلو لم يبق

فان فلا

فان كلامه لا يصح، وتعلق العتق بالموت استخلاف وانما ثبت به تعلق
 العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فالموصى به فيكون ^{التعلق}
 العتق بالموت سببا في الحال للعق كخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت
 كاي يقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كاي يقين ^{لمح الغد}
 مثله قياسا على ان لا يجوز بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز
 بيعه بمجموع الامرين الاستخلاف والتعلق بامر كاي لا محالة لاكل واحد منهما
 على انفراد فلا يجوز بيع المذبر ويصير كام الولد من تحقق الحرية دون سقوط
 تقديم لان الاحراز للمالية اصل فالامنة وتمتع ببيع ولم يوجد من المذبر ما
 يوجب بطلان هذا اصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه اي
 المولى لما استوفيتها واستولدت واحزرت للمتع صار التمتع فيها
 اصلا والمال يباع فسقط تقومها على عكس ما قلنا اي قبل الاستفراغ
 وعلى هذا الصل وهو ان يحتاج اليه ميت دون ما يحتاج اليه قلنا المرادة
 نفس الزوج في علتها بخلاف عكس لان مالكية حوله فبقى اي مالكية بخلاف
 ملكيتها لانها حق للزوج عليها لا حق لها على الزوج فلا ينعى واما ولا الصلح
 لحاجة اي لميت فالقصاص لان الجناية وقعت على حق ^{وليها} وليها لميت
 لا شفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص او لا تشقيا للصدر ووركا
 للشارع عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج اليه الا الورثة محتاجون اليه

فانه يجب حقا لورثة ابتداء حتى يصح عقوبتهم قبل موت المورث لكسب الغيب فحقا لميت
حتى يصح عقوبه ايضا ولهذا اي ولان لقصاص كابتداء الورثة قال ابو حنيفة
مع لقصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما للبقية يعني لو اقام
الحاضر بنية على القصاص فجس القاتل ثم حضر الغائب كلفت ان يعيد البنية ولاي القضي لهما
بالقصاص قبل اعادة البنية لانه لا ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص
كانه منفرد وليثبت في حق واحد منهما ثبوت في حق الآخر كجلا ما يكون مورث
كالمال وقال ارحمهما الله لقصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث
اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عن هذا بقوله لكن اذا
انقلب القصاص مالا باصله وعقوبه هو اى المال يصلح الجواب كميت
من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا صرف الى الجواب كبيورث
لان ثبوته حقا لورثة ابتداء المال هو ضرورة عدم لصلح الجواب كبيورث
وقد ارتفعت ضرورة بالقلب بمالا ينورث منه فضل من الجواب كبيورث
الاخرة فكلها ثابتة فرقة واما العوارض لمكتبة اى التي يكون لكسب الغيب
مدخل فيها لمباشرة الاسباب بالتقاع عد عن المنزل فهى اما ان تكون من
نفسه مفنى ذلك او غيره اما الاول فمنها اجمل وهو اما اجمل لا يصلح
عند اجمل لخاف باللذعة ووصديته وصفات كماله وبنوة محمد صلى الله عليه وسلم
كافة للناس لانه مطابقة اي ترفع عن نقيا والحق وابتباع الحق انكار

باللسان و ابا القلب بعد ما وضع الدليل و قام الحق فديانة الكافر اى
 اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الاصنام مثلاً باطله فلا يكون للكفر حكم اى
 اصلاً بخلاف الحكم القابل للتبدل كبيع الخمر فانه يصح من الكافر و اما في حكم يحتمل اى يحتمل
 التبدل كتحريم الخمر فان حملها محتمل عقلاً قد اقع اى ديانته الكافر و حق هذا الحكم و ان
 للعرض فقط عند الشافعي و لقوله بنى صلى الله عليه وسلم اتركوهم ما يدنيون
 فلا يجد الدجر لشرب الخمر و عند حنيفة و هو اى ديانته الكافر في حق هذا الحكم و ان
 لى للعرض و لدليل شرع و احكام الدنيا استدراجاً و تكراراً و زيادة الالام
 و عذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها في احكام الدنيا و الاستدراج تقريب اليهم
 العبد الى الحق و بالتدريج و ذلك تخفيف الصورة و تغليظها كحقيقة صورة
 التخفيف لوقوعهم في زيادة ارتكاب المعاصي و لوهم الابهال قال الله تعالى انما على اللهم
 انما و هم عذابهم و قال الله بنى صلى الله عليه وسلم اهلنا هم فظنوا اننا اهلنا هم
 فثبت عنده اى عند حنيفة و تقوم الخمر و لضمان باتلافها و جوار البيع
 نحو الكهنة الخمر و الوصية بها و تصديق بها و اخذ العشر من ثمرتها و كذا الخمر
 و صحة نكاح الحرام حتى ان وطئ فيه لم يسلم يكون محضاً فان العفة عن الزنا
 شرط لاهسان القذف فعنده اى و طية فهذا النكاح لا يكون زناً فيحد
 قازفة على بثوت الاحصان و تحجب عطف على يكون لا على تحديده اى ينكح الحرام
 النكاح تفرع على صحة النكاح و لا يفتح اى نكاح الحرام ما دام الزوجان

تكاها اي في تكاح المستبحين يعني البنت التي ليست بروبة وهو مراد
 بالوارث الاخر قوله كالوارث الاخر ليست بكنزة زوج المحرم وهو محسوس حتى
 يوضد بياته فان البنت التي ليست بروبة تنصربا رث البنت التي هي ربة
 باروحيه من غير التزم منها ليدانها فيكون متعدية منها هذا اي كونه ديا
 نتهم دافعه للتعرض ولديس لشعر فاحكام الدنيا عنده واما عند سبها
 فذلك الضيا اي فلما ان ديانتهم دافعه للتعرض ولديس لشعر في حق احكام
 الدنيا عند حقيقه لو فكذلك ان ديانتهم دافعه لهما عند ابي يوسف وهو
 الا ان تكاح المحرم فشرقي ادم عليه السلام كلما ضروريا يحصل للبطل او
 شرقي ادم عليه السلام لم يكل تكاح الاخت من لطن واحد وكانت البنت
 الالهية ذكر مع انثى بطن واحد ولم يشروع ان يزوج كل انثى ذكر من لطن اخر
 وكان التكاح بين التواميين حراما لانها مخلوقان من ااندق ودفعة واحدة
 الولدين من لطينين فانهما مخلوقان من اثنين اندقا وفتين فالاخت من لطن
 واحد اقرب من اخت من لطن اخر ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدي
 لم يكل القربان الاصل في تكاح المحرم الحرة وقد ثبت الحيل بالضرورة لا بالاصالة
 اذ لو ثبت بالاصالة لا بالضرورة لثبت صل القرب كالبعدي فلما لم يثبت
 صل القرب دل على ان صل البعدي انما ثبت بالضرورة لا بالاصالة فلما ار
 الضرورة للبطل نسخ صل الاخوات من لطن اخر فكان تكاح الاخت من اخر

ليس على اهلها خلاف
 تقوم خبره في رواية
 في المحرم

حراما كما كان نكاح الارخت من طين واحداً فاعلى تقدير كون ديانتهم دفعة
 ليس الشرح لا يثبت لهم من نكاح المحارم اذ بعد قصر دليلنا عنهم في الحكم على ما
 وهو الحلي واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مستثلاً لا حصلاً ولا يحد قاف
 من نكاح المحارم وطرح سلم وايضا صد القذف ينذرى بالبهة اي على تقدير
 ان هذا النكاح صحيح فحرفهم في نذرى صد القذف بها وقوله ايضا عطف على
 قوله ان نكاح المحارم الى فكل واحد منهما دليل على عدم وجوب الحد على قاف
 من نكاح المحارم ووطرح سلم ولا تجب النفقة ايضا عطف على عدم وجوب
 صد القذف المفهوم من الدليلين المذكورين اي فكلما لا يجب صد القذف بناء
 على دليلين المذكورين فذلك لا تجب النفقة بناء عليها اما على الدليل الاول
 وهو ان من نكاح المحارم ليس صكاً اصلياً فظاهر لانه يوجب طلاق النكاح
 فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان صد القذف ينذرى بالبهة فان
 النكاح وان صح لكن النفقة صله مبتدأة فلا تجب النفقة لكونها صله مبتدأة
 اي بان هذا النكاح كالميراث اي كما لا يجب الميراث به اذ لو وجبت ^{النفقة} اي
 به نصير الديانة متعدية والجواب اي جواب الجحيف لفرق النفقة انها اما
 لدفع الهلاك فايها بالنفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً يكون ديانتهم متعدية
 بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج جابر للزوجة وحسبها بل النفقة يكون ^{تقضي}
 لها بالهلك فايها بالنفقة دفع لهذا التعرض ولما كان مظنة ان يقال ان

ايجاب النفقة ليس لدفع بدليل وجوبها غنى المرأة انك دفعه لقوله وغناها
اي غنى المرأة لا يدفع الحاجة الدائمة بدوم الجبس لان المال في نفسه ^{القول} ~~القول~~
او كثر والحاجة دائمة لا يمكن الحيوت الى يوم القيمة واما جهل كما ذكرنا اي
يصلح عذر الله دون اي دون الجهل الاول الجهل صاحب الهوى في
صفات السوء وحكام الاخرة مثل جهل المعبر بزيادة صفاة الله
على الذات ويكون نعم مرئيا في الجنة بالا بصار ويكون خالقا للشهور
والقبائح ويجوز الشفاعة لحط الكبار ويجوز العفو عما دون الكفر
وبعدم الخلود والفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح من الكتاب ايته الله اي صاحب الهوى لما كان
ما رواه القرآن اي صار قلبه غشا طواه به الدابة على يقين معتقده وما
له على وفق معتقده ولم يكن تابذورا نظره مثل الكافر كان او حيلة دون
الاول اي دون جهل الكافر ولما كان اي صاحب الهوى مسلما ملته ما
لا يحكم الشرع معترفا بحقيقة القرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مناظرة والرامية فلا يترك على ديانته فلم يجمع احكام الشرع وجهل
الباغي وهو الخارج عن طاعة الامم بتأويل فاسد وشبهة طارية ^{فنضنه}
باتلاف مال العادل ونفسه لانه لا مانع من تبليغ الحق والزام الحكم فيؤخذ
لضمنا الا ان يكون له منعه امتناع فليسقط ولاية الالزام لتخذه

وحقيقة فيحمل بنا وبه الفاسد ولا يوفد بضمان مال لا تلف مال او نفس لكن
ما كان فريده لانه لا يملك سقوط ولاية الارلهم والقطاع المح الشرعية انما هو
ما يحتمل لسقوط من حقوق العباد لا في حق ما لا يحتمل لسقوط من حقوق الاشاع
ولذا بقى الالتم وعي علينا محاربه اى الباغى لقوله نعم فقاتلو التي تبغى حتى
تبعى الى امر اسد ولان الباغى منكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال ولم يحرم الميراث
بقوله اى قتل الباغى لان الاسلام جامع بيننا وبينه فيكون سبب الارث
موجودا وهو الاسلام فلا مانع من جهة الاختلاف في الديانة والقتل
اى قتلنا للباغى حتى يكون مأمورا به فلا يكون مانعا من الارث كالقتل حيا
وقصاصا ولفظا كما يكون مانعا اذا كان مخطورا لكونه حرمان الميراث
خرا وعقوبة عليه كذا لا يحرم الباغى الميراث ان قتل عادلا لانه اى قتل
المجادل حتى فرغ غمنا وبه ومنتكبا عرضت له من شبهة ولا يتنا منقطع
عنه لمكان المنفعة هذا اى عدم حرمان الباغى الميراث بناء على ما ذكر اذا قال
كنت حتى اجد على الحى وانا الان على الحى والافهم ولما كان الدار واحدة
والديانة مختلفة ثبت العصمة من جهة اى من وجه اتحاد ولا يثبت من وجه
اختلاف الديانة فلا يملك ما يبا عتبار الوصل الاول حتى اذا انكسرت شوكت
البغاط رد عليهم الموالم لا اتحاد الدار لانهم فردا اسلام ولكن لا تمضي اى
بالا للاف لان اختلاف الديانة وهو الوصل الثاني مع وجود المانع

شبهة ختلاف الدار في وجوب سقوط العصر من وجهين فالجمل في حتمية الكفاية
كمروك التسمية عهدا عند ذبحه فان في القول بكلمة متسببا بقوله النبي صلى الله عليه وسلم
في حجة الميعة على ان لم يذكر اسم الله عليه مخالفا لقوله بعد ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعى فان في القول في جواز متسببا بما رو
ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى شاهد ويمين مخالفا لقوله نعم فان لم يكونا برجلين فصل
وهرتان اوليته المشهورة كالتمثيل بدون او طرعا من سبب سبب في ان
في القول به مخالفا حديث العهد وبقصاص في مسئلة القصاص وهي ان لو وجد قتل
لا يدري قاتله فانه ان كان يمين القاتل ولا اهل المحلة عدو او ظهيرة او ظهيرة
علامته يغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعى ولو لم يكن القاتل
ويكف لو كان قتل عمدا وتقتله من القاتل وفيه خلاف قوله النبي صلى الله عليه وسلم
البنية على المدعى واليمين على من انكر ونها الحديث وحديث العيلة المشاهدة والاجماع
كسبح ام الولد فان القول بجوازه مخالفا للاجماع فان الآثار الدالة على منع منعها
قد شترت وبلغها القرآن الثاني بالقبول فصار بطلان مجموعا عليه حتى لا
قضاء القاضي فيه في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب
اوليته المشهورة والاجماع واما جمل يصلح شبهة كالجمل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو ان لا يكون مخالفا لو اجد من الكتاب بنية المشهورة والاجماع
او في موضع الشبهة صلى الله عليه وسلم لا وضوء ثم العصر اي ثم صلى العصر وضوء

وراجع

وتفصيله

زاعما صحى ظهره ثم تذكرا^١ صلى الظهر لا وضوء ثم قضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب
على طين ان العصر جائز بنا على جهل بفرضية الترتيب لصحى المغرب ان الترتيب مجتهد فيه
فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند الانا اذ اراه زاعما صحى ظهره وبه
نعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى لا يجب قضاء العصر لعدم فرعية الترتيب^{عنده}
هذا اذا كان نزع وقت اوار المغرب عصره جائزا ما لو علم وقت دار المغرب^{لما}
قضاء العصر ان لم يقض الحمد فصل العصر على طين ان الظهر جائز بنا على انه غير
عالم بعدم الوضوء لم يصح العصر لانه ظنه مخالفة للاجماع ولمسكه المبتشهر
بما هو الاولى دون الثانية وانما ذكر بانتهما وتكميلا لامثالا للجمل^{صحيح}
الاجتهاد والصحى لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحى واذا اعنى
احد اليدين ثم قضى لاخر على طين ان القصاص لكل واحد منهما الكمال ثم باعفو
احد^٢ ان يعفو احد الاوليا ليسقط القود فلا قصاص عليه اى على الولي الاخر اقل
للقاتل وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد وجهل جهل فموضع الاجتهاد
لما هو البسب بعض اهل المدينة من القصاص اذا ثبت^٣ وليس كان لكل واحد
منهما يتقر بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل فصا شبهة فرد
القصاص عن قاتل القاتل وكذا^٤ المجمع اذا ظن انه اى الاجم فطره اى الحج
فلكل عمد فلا كفارة عليه لان هذه الكفارة مما ينذرى بالاشبهة لترجح جانب
العقوبة فيها وهذا استغنى فيهما فافتاه بفساد الصوم^{نظن} محصل له

ان عصره لم يكن
فعله
دفعه
مؤخره

المستقيم

بذلك بلغ الحديث وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم فطر الحائم والمجوف
لشئ ولا تأويل إلا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية مائة ووالده
فقط إنما يحل له بناء على أن مال الزوجة مال الزوج لفظ الاختلاط أصل
الزوجة لوجب حل مملوكتها وإن ملك الأصل أي الأب ملك الجدة أي الابن
أو صلال له لا يحل موضع الاشتباه فيصير شبهة فردا لحد حتى يندرى
الحد شبهة شبهة وهي شبهة لفعل وهي أن ينظر ما ليس له محل وليد
فينظر المحل فيسقط للشبهة لافي النسب البعد أي لا يصير شبهة فيها ولا ثبت
شيء منهما بهذه شبهة لأن الفعل قد يخص زنا وإن كان يثبتان بالوطئ شبهة
المحل وهي شبهة دليل وهي أن لو وجد الدليل لشعر المتناهي للحرمة لكن تخلف
الحكم عنه لما منع كما إذا وطأ الابن جارية الابن فإنه يسقط المحل وينتف
والعدة لأن الفعل لم يخص زنا نظر إلى الدليل وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم
انت وما لك لا يبد وأما جارية الأخ والأخت فليست محلا للاشتباه
شبهة فعل وشبهة محل وفلا يسقط الحد وكذا حرمة سلم فدخل دارنا فشر
الخمر حائل بالحرمة لا يحل لأن جهلية يكون شبهة لأن زنا أي حرمة سلم فدخل
دارنا فإنه يحل لأن جهلية يكون شبهة لأنه حرمة في جميع الأدب
أو شرب في مسلم فإنه يجب لأن حرمة شايعة فردا لا يسلم والذم من
فيها فلا يغدر بالجمل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدر الحد وإشار إلى النوع

٢٢١
الرابع من الجهل بقوله اما جهل يصلح عذر الجهل مسلم اي من اسلم فردا الحرب ولم
يهاجر الى دار الاسلام بالشرايع مجتهدا بالحكام الصلوة والصوم ونحو ذلك
يكون عذرا له فالترك حتى لا يجب عليه بها حجة والاقامة فردا اسلام قضا
مدة اللبس فردا الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقدير الشهادة فمحل
وكذا انزل خطاب لم ينتشر بعد فردا لما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم بحول
القبلة كانوا فر الصلوة استدراوا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله
وما كان ليضع اليكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الحرم قبل لما نزل
تحريم الحرم والمبشر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماتوا وقد
شربوا الخمر واكلوا الميتة بعد التحريم وكيف يا غايبين عنا في البلد ان لا يعرفون تحريمها
وهم يطعمونها فزل قوله ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
اذا ما اتقوا وامنوا واما اذا انتشر اي الخطاب دارنا فقد علمت ببلوغ من جهل
هنا يكون تقصيره فلا يكون جهلا عذرا لمن لا يطلب الماء في غمرات ويسمى وكان الماء
موجودا بالصبح اي ايسم لان جهلا بالماء ولكنه تقصيره في طلبه لا يكون عذرا للصبي
وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرف الصبي في البيع او الكفاية
اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كسب الفضولة وكذا جهل الوكيل بالغزل والمأذون بالبيع عذرا حتى ان

تصرف قبل العلم بالغزل والبرص تصرفهما والمواي وكذا جهل المولى الجناية لعبد
لوبياع لعبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختار العذر والشفيع اي وكذا جهل
الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع لشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار
بجنيها لكن قبل علمه بها لا يكون مسلما للشفعة ان لو باعها بعد بيعها بعلمه
ببيعها والامة المنكوبة اي وكذا جهل الامة المنكوبة باعتناق عذر حتى لا يطل
خيارها ان سكنت عن فسخ النكاح او بالخيار اي وكذا جهلها بالخيار اذا علمت
بالاعتناق عذر حتى لا يبطل خيارها ايضا اذا سكنت عن فسخ النكاح وليكره وكذا
جهل بكر بالنكاح اذا تزوجها غير الاب والجد وبلغت وسكنت عن الفسخ عذر فلا
يكون بطلانها رضى حتى تكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح جدا لا بالخيار اي لا
يكون جهلها بالاحكام الشرعية فدر الايسر ليس بعد لان دليل مشهور وجوبها
اي دلائل مشهورة في حقها لا شتم العلم فدر الايسر ومخفى لان خدم المولى
تشغلها بخن التعلم فدلائل شرعية مخفية فحقها فتعذر بالجهل بالاعتناق والخيانة
فلها فسخ مطلقا ولان البكر تزيد الزام الفسخ على الزوج والامة تزيد الفسخ
وفسخ زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة والجهل عدم اولى
يصلح للدفع ولا للزام حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ
لا هنا اي في فسخ الامة لمعتق تفرع على قوله لان البكر تزيد الزام الفسخ بين
محرماتها اي من العوارض المكنية السكر وهو حرام اجماعا الا انه اما بطريق

و فرغنا لطلب العلم
واجب عليها وحمل
لا تعذر فخرجنا

مباح كسكر المصطراي كطريق سكر المصطراي شراب المسكر محرمان او غيره
 ولسكر الحاصل بدارو كالبنج والافيون وبما يتخذ من الخبث او لشعر او لعسل
 وهو كالانما يمنع من جميع تصرفات حق الطلاق ولعناق صريح بهما روا
 لما روى عن حنيفة لو انه لصح لطلاق واما بطريق مخطور كالسكر اى كطريق ايسر
 الحاصل من شراب محرم قليل او كثيره او مثلث وهو عصير الغيب اذا طهر حتى
 ذهبت غم رفق بالماء وترك حتى اشتد لانه اى المثلث انما بكل عند حنيفة
 واما يوسف لو استمر الطعام وتقوى على قيام الليالي وصيام الايام بغير
 لسكر والسكر اى المثلث يصير كالسكر بالمحرم فيجوز به اى بالمسكر المثلث
 اتفاقا وهو اى لسكر شراب محرم اى المثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها
 امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهم لا يعلمون لا تقربوا الصلوة
 خطاب متعلق بحال السكر وقوله تعالى وانتم سكارى قيد لما يتعلق به الخطاب
 ومعنى قوله تعالى ان لا تقربوا الصلوة حال الصحو وان لا تقربوا الصلوة حال السكر فيلزم كونهم سكارى
 اى مكلفين بذلك محال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وجوب
 الانتفاء فهو اى لسكر شراب محرم اول المثلث لا يبطل الا بهية اى اهلية
 الخطاب اصلا لحق العقل والبلوغ الا ان يمنع استعمال العقل فيلزم كل
 الاحكام والتكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على
 الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته فرعاً من تصرفات من الطلاق

من الطلاق والعقاق والبيع والآوار وتزويج الصغار والتزويج والآوار من
وغير ذلك سوا الشرب مكرها أو طائعا وإنما ينعدم به أي السكر المقصد والنيق
اللا قدرة فهم الخطاب بسبب شرب هو محصية فيجعل حكم للموجود زجره وهي
التكليف متوجها عليه في حق الأثم ووجوب القضا حتى أن تكلم بكلمة الكفر لا يترتب
استحسانا لعدم ركنه وهو المقصد لأن الاعتناق لا يرتفع إلا بالقصد
إلى تبدل أو بغيره لا عليه وهو التكميل في حاله يعتبر فيها المقصد وهي حاله هو
كما إذا اراد أن يقول اللهم أنت وأنا عبدك فخرى على لسانه عليه يترتب إذا
اسلم أي السكران لصح برحما بجانب الأيمان وكونه أصل هو الاعتقاد
فالمكروه لصح أصله ولا يثبت ارتداده وإذا اقربا يحتمل الرجوع كما أن الزنا
وشرب الخمر لا يحد حتى يصح فيقولان السكر دليل الرجوع إذ السكران لا ينفق
على امرؤنا أو بما لا يحل أي الرجوع كالقصص والقذف وغيرهما من حقوق العباد
أو باشد سبب الحد بانه زنا أو قذف في حال السكر لانه الحد لكل ما لا يحد فيه
صح أي يتوقف في إقامة الحد إلى الصحو يحصل إلا براح وجهه أي حد
السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو ختلاط الكلام وراد الوصف له
أنه لا يعرف الأرض من السماء ولا يميز بين الأشياء لوجوب الحد فقط إذ لو ميز
ففي السكر نقصا وفرا نقصا شبهة لعدم فينذكرى به الحد وأما في غير وجوب
الحد في الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام فقط حتى لا يرتد بكلمة الكفر

ولا يلزمه الجذب الاقرار بما يوجب الحد ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ ^{معناه}
لا الحقيقة ولا المجازي وهو ضد الحد وهو ان يراد به احدهما وشرطي شرط
الهزل ان يشترط باللسان اي ان يجري المواضع قبل العقد بان يقال نحن
نتكلم بلفظ العقد باذنا ولا يعبر دلالة ولا يشترط كون اي كونه لشرط
وهو المواضع فر نفس العقد يعني لا يجب ان يجري المواضع فر نفس العقد بل
يكفي ان يكون المواضع سابقا على العقد وهو ان الهزل لا ينافي الا بهتة ^{صلا}
ولا اختيارا لمباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته والرضى بها وهو انشا
الشيء واستحسانه على اختيار الحكم والرضى به اي بل ينافيها فقط فوجب النظر
في التصرفات اي في التصرفات الشرعية وهي الصنع والا لفاظا للموضوعة
لا حكم ترتب عليها ويلزم معاينتها بحسب الشرع كيف تنقسم فيهما اي ^{اختار} والرضا
والاعتمادات لان التصرفات الشرعية اما من الانشاءات او الاخبارات
لان المقصد منه الى بيان الواقع فما خباير والافا اعتقادا اما الانشاءات
فيهما فاما ان يحتمل لنقص اي الفسخ او لا يحتمل لما يحتمل كالبيع والاجارة
واما يتواضعا اي يتعقدان في أصل العقدان يجري المواضع قبل
البيع بان يقول المتعاقدان انا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد
البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالوا بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع

عن الهزل وبعنا بطريق الجدح البيع ويطل الهزل الاعراضها عنه ^{تفقا} ان
على بناء العقد على المواضع صار خيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤيد
الوجود الرضى لمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه
اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك وقوله
قيد بقوله كخيار الشرط اي صار كاخيار المؤيد فيفسد العقد كما في خيار
المؤيد لكن لا يملك القبض فيه استدراك عن قوله فيفسد العقد اي لا يثبت
الملك بالقبض في البيع على المواضع كما يثبت في القاييد والمراد منه انه
لا استدراك بيان الاقتران بينهما بعد الاشتراك في الفساد وانما لا يثبت
الملك بالقبض في البيع على المواضع لعدم الرضى بالحكم فيه اذ الرضى انما كان
بالمباشرة دون الحكم فان نقضه احدهما اي ان لنقض البيع على المواضع احد
المتعاقدين انقض و ان اجازاه في الثلث فثلث ايام جاز عند خيفه
اي ينقلب حال الارتفاع لم يفسد كما في خيار المؤيد وعندهما لا يقيده الاجازة
بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كما في خيار المؤيد لان اجازة احدهما
اي لا يجوز البيع ان اجاز احد المتعاقدين دون الاخر لان خيار الشرط
لهما فيستوقف على اجازتهما وان الفقا على ان لا يحضرهما اي لم يقع في
خاطرهما وقت العقد شي من بناء البيع على المواضع والاعراض عنه
اختلغا في الاعراض وفي خاطر الاخر البناء بان يقع في خاطر احدهما وقت

٤٦٢
العقد الاعراض في خاطر الاخر البناء الصحيح لعقد عند خيفه لو عملا بالعقد
اي اعتبارا بالعقد لان الاصل في عقد الشرع الصحة والذوم حتى يقوم المعا
لانه انما شرع للملك الجدي هو النظم فيه هو اي لعقد او لا باعتبار المواضع التي لم
تقبل به اي لعقد يعني اعتبارا بالعقد او لا باعتبار المواضع لان الجدي هو النظم
في العقد الشرع فيصير لعقد في كل من صورة الاتفاق على عدم حضور شئ من الاعراض
والبناء وصورة الاختلاف بينهما لا عندهما اي الصحيح لعقد عندهما في الصور
فاعتبر اي بيموسف محمد له العادة دون العقد لان العادة جارية بان يبي
على الموضوع كيد لا يكون الاشتغال بها عشا على ان الموضوع سبق هذا اشارة الى
ما ذكر في الاصل في العقد الصحيح والذوم معارض بان الموضوع سابق على العقد
وسبق من سباب الترجيح فاعتبار الموضوع السابق او لا باعتبار العقد ثم اشارة
الى جواب نهو المعارضة بقوله قلنا الاخر وهو العقد ناسخ للموضوع السابق يعني
ان العقد متأخر ولم يتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذ لم يعارضه لم يغيره كما اذا
اتفقا على البناء بغير العقد متأخر فلا يصلح ناسخا للموضوع السابق كخلا ما اذا
اختلفا في البناء واعراض او لم يحضرهما شئ فان لم يتحقق ههنا لم يغير فالعقد
باعتبار ان اصله الحد والذوم غير حق فيكون ناسخا للموضوع السابق فعلى اصل
يجب ان يكون عدم الحضور كالا عرض عملا بالعقد فيصير في الصور التي على اصلها يكون
عدم الحضور كالبناء رجي للموضوع بالعادة وسبق فلا يصح لعقد في شئ

على صورتين واما ان يتواضعا على البيع بالغبين على ان الثمن الف و هذه موضوعة
 على الثمن بحسب قدره فاما العملان بالموضوعة الا في صورة اعراضهما اي اعراض المتعاقدين
 على الموضوعة ابو حنيفة لم يعمل بظاهر العقد والكل اي في صورة الاعراض غير بالف
 له اي لا بحنيفة لم يعمل لبناء هنا اي في الموضوعة على قدر الثمن في اي والبناء في الموضوعة
 في نفس العقد هو ان يعمل بالموضوعة هنا كعمل قبل واحد الا في نفس شرط وقوع البيع
 بالآخر في العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس مقتضيا للعقد وفيه
 لا احد المتعاقدين وقد صدق اصل العقد فهو اي اصل العقد ولو بالشرح من الوصف
 اي من وصف العقد وهو الثمن لانه وسيله لا مقصود فلو غشاه وكننا بفساد العقد
 لزم اهدار اصل اعتبار الوصف فهو باطل فلا بد من القول ببيع العقد وزوم الا في
 اعتبار التسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس اخرج وهذه موضوعة على ان
 بان غايته دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا
 فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء اتفاقا على البناء او على الاعراض ولم يخترهما
 اما ابو حنيفة لم يعمل على اصل عدم اعتبار الموضوعة بربحي اللال وبيحي للعقد
 ما لا بد له من ضرورة افتقاره الى التسمية ليدل واما ابو يوسف ومحمد فقد جابا الى
 بين الموضوعة فجنس الثمن والموضوعة فرقده وهو ما اشار اليه بقوله ولغوا لهما بين
 هذا اي كوا الموضوعة فجنس الثمن والموضوعة فالقدر اي في قدر الثمن ان يعمل بها اي با
 لموضوعة مع صحة العقد مكملة اي في الموضوعة فالقدر ههنا اي في الموضوعة فجنس

يُجْعَلُ ٢

لا هنا ٣

لان البيع

لان البيع لا يصح بدون سميته البذل واذا اعتبرت الموضوعة كان البذل انفسهم
 وهو غير مذكور في العقد والمذكور في ذاته دينار وهي غير البذل بحال الموضوعة ^{لقد}
 فانه يمكن تصحيع البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم
 اشار الى جوابها عن قول المحنفه لو ان العمل بالموضوعة هنا يجعل قبوا احد الالفين
 شرط لوقوع البيع بالآخر لقوله والهزل باحد الالفين ثمة اي في الموضوعة
في القدر شرط لا طالب له من المتعاقدين لا اتفاقهما على ان الثمن الف الفان واذا
 لم يكن للشرط طالب فلا يفسد اي لعقد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا
 يفسد العقد لعدم المطالب المحنفه لو ان يرد هذا الجواب بان يقول ان الشرط
 في مستثنا وقع لا احد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب ^{بها للموضوعة}
 وعدم لطلب الواسطة الرضى لا يفيد كالمرضا بالاروا اما ان يحتمل نقض ولا يجري
 فيها نفي بعد التمام فمنه اي من القسم الذي لا يحتمل نقض مالا مال فيه وهو ^{الطلاق}
 ولعنات والحق في القصص ولعنات لنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله ^{الشرط}
 صلى الله عليه وسلم ثلث جديهن جد ونهر لهن جد النكاح والطلاق ولعنات ^{يحتمل}
 ان يكون الحديث لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط والمحتمل لاثبات صحة عبارة
وعن بادلالة وهذا يستدل بالمتنقول ثم يستدل بالمعقول فقال ولان الهزل
 رضى باليسبب فلا يمنع انعقاده لا الحكم لانه غير راض به هذه الاسباب لا يحتمل
 التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار ومنه ما يكون المال في تبعها كالنكاح فان كان الهزل

في الأصل أي في أصل العقد فالعقد لازم وفي قدر البديل أي وإن كان الهزل والموضع
في قدر المهر بان يذكر في العقد النقص ويكون المهر انفا فان اتفقا أي المتعاقدين
على الاعراض عن المواضع فالمراتقان أي فاللازم هو المهر المسمى في العقد وهو
الاتقان على البناء قال في أي وإن اتفقا على بناء النكاح على الموضع فاللازم
النفاء عندهما فظاهر كما في البيع وأما عند الخفيف فهو فتحاح إلى الفرق بين
النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح الموضع دون الشئ وفي البيع باب
والى ذلك أشار بقوله ولفرق لا يخفى لو بين هذا والبيع أن البيع يقيد
بالشرط وعلى أن لم يحضرهما أي وإن اتفقا على أن لا يحضرهما شيء من الاعراض
والبناء أو ختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد بن علي الخفيف لو اختلفا
لأن المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالبيع والبيع
لأصح الاستمارة الثمن والنكاح يصح أن لم يسم المهر فرج أي البيع والعقد
أي الثمن وفي رواية أبي يوسف عند المهراتقان قياسا على البيع وفي
البديل أي وإن كان الهزل في جنس البديل فان اتفقا أي المتعاقدان على
الاعراض عن الموضع فالمبنى والعقد لازم وعلى البناء أي وإن اتفقا
على البناء على الموضع فالمهر المثل لازم إجماعا لأنه بمنزلة الزوج بدون المهر
وعلى أن لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء أو ختلفا في الاعراض
والبناء ففي رواية محمد بن علي الخفيف لا لازم لأن الأصل على رواية بطا

الميسر عند الاختلاف وعدم الحضور فالموضوعة فرق البند على ما ذكره في الموضوعة
 في جنس كنه الموضوعة فالقدر الحمل بالموضوعة ممكن لان ما تراصعا عليه هو الالف
 دخل على الميسر لطل الميسر عند الاختلاف وعدم الحضور على رواية وجب المثل
 وفر رواية ابي يوسف الميسر لازم قياسا على السبع وعندهما مذهب المثل لازم بناء على
 اصلهما من الموضع السابق والعادة فلا يثبت الميسر حتى ان الموضوعة وعدم
 ثبوت المال بالذل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مذهب المثل ومنه ما يكون المال فيه
 مقصودا حتى يثبت بدونه الذكر كالحلح والحق على مال واصلح عن عمه اسبوا
 فنه لا فالاصل والقدرا والجنس ففرا لا عراض عن الموضوعة يلزم الطلاق والمال وكذا
 يلزم الطلاق والمال فلا خلا فالا عراض والبناء وعدم الحضور اي وكذا يلزم الطلاق
 والمال فرعدم حضور شرف الا عراض والبناء واما عند تخفيفه فلو فتح الاجاب
 اي العقد على الموضوعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار اي فلان الازل بمنزلة
 خيار الشرط فاذا شرط الخيار لهما في الحلح فعندهما الطلاق واقع والمال واجب
 والخيار باطل لان قبل المرأة شرط للحياس فلا يحمل الخيار كسائر الشروط وذلك
 كما اذا قال الرجل لامرته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثا ليام
 فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ولا يجب المبال حتى تشاء المرأة فان ردت
 الطلاق فالثلث ليام بطل الطلاق وان اجازت ولم تزد حتى تمضت المدة فالطلاق
 واقع والالف لازم بمسند الازل في الحلح على كلا المذهبين اي مذهب الحنفية ومذهب

اي صورة الاتفاق
 على العراض ٢

الاممين بمنزلة الخلع بشرط الخيار على كليهما فكما ان الخيار باطل عندهما فكذا الهزل
وكما ان الخيار ثابت عند فكذا الهزل الا ان العقد عنده راجح عليه العمل بالعقد دون
الهزل فكذا يقع الطلاق ويلزم المال فرايبنا اى فرصورة الاتفاق على البناء وهو صنعة
عندهما لان اثر الهزل كالحيار فوقع الطلاق وزوم المال على ان المال يلزم تبعا
لاقصدا الا ان المال في الخلع والعقود على مال ولا يصلح عندهم عمدا بحسبهما بطريق
البتعية ولمقصود وهو الطلاق والعقود وسبقوا القصاص والهزل لا يؤثر
في هذه الامور فثبت ثم يحيل المال ضمننا لا قصدا فلا يؤثر الهزل فوجوب المال كما لا يؤثر
في ثبوت الامور المذكورة وعند الحنفية لو توقف اي طلاق وزوم المال فرصورة
البناء على الموضحة على مشيتها اى مشية المرأة وارادتها لا مكان العمل بالموضحة
بناء على ان الخلع لا يقصد الشر وط الفاسدة بجملا ايسر العمل بالموضحة ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وان اختارت يقع ويلزم
والا فلا واما تسليم الشفعة بطريق الهزل وقبل طلب المواتبة وهو ان يطلبها كما
علمها حتى تبطل بالتأخير يكون كالمسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكنت غم الطلب فبطلت الشفعة بتسليم بطريق الهزل كما تبطل السكوت عن الطلب
وبعد اى بعد طلب المواتبة التيسر باطل فتكون الشفعة باقية لانه اى التيسر
من جنس ما تبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اى بالحيث انما يام سبيل التيسر
لانه فرس من التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم

ابراهیم ای برادر عزیزم
و کفیل با ازل
که تبطل ص

بالجمله و کل من یجبار و ازل مع الرضا بالحق فیسقط به التسلیم فیکون طلب الشفقة باقیا و کذا
الابرار بشرط الخیار لان فی معنی التملیک یرتد بار و فیوثر فیہ النزل کخیار الشرط و اما اخبار
فالنزل سیطله ای الاخبار سوار کان مما یحتمل یفنیح و لا ای سوار کان خیارا عما یحتمل یفنیح
کما یسبح و لنکاح فانه یحتمل یفنیح قبل تمامه ان لم یحتمل بعد تمامه و لا یحتمل کالطلاق
و العتاق لانه ای الاخبار لعمد صحیح الخیر به ای تحقیق الحکم الذی صار الخیر عبارة عنه و
اعلم بان یثبوت ان نفي النزل ینافی ذلك و یدل علی عدمه لیری ان الاقرار بالطلاق و
مکرها باطلا فکذا الاقرار بها باطلا لان النزل دلیل الکذب لا کراه و اما الاعتقاد
فالنزل بآرودة کفولانه استحقاق بالیدین فیکون ای الهازل بآرودة مرتد العین النزل
ای نفسی النزل لما فیہ من استحقاق بالیدین و هو من امارات تبدل الاعتقاد لیل
قوله نعم حیایة انما نحن فوض و نلعب قل ای الله و آیاته و رسولہ کنتم لیتهدون
لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم لا بما هنر له به و هو اعتقاد معنی کلمة الکفر التي تعلم
بها بالازلا فانه غیر معتقد معناها و اما الاسلام بالازلا فیصح لانه انشاء لا یحتمل کلمة
البر و الترافی تر حیا الجانب الايمان کما فی الکراه فان الاصل فی الانسان هو التصديق
والاعتقاد و منها ای من العوارض الملکة السفة فان السفة خیاره لعل علی خلاف
موجب العقل مع بقا العقل فلا یكون سبما و یا و لیسف خف تعری الانسان للنوع
او یغضب فتعثره علی المحل یجد موجب العقل و هو ای السفة لا ینافی الالهیة و الآثار
منه الاحکام و جمیعوا علی منع ماله فراول البلوغ لقوله نعم و لا تواتر لیسفها اموالهم

ثم خلق الایمان بایناس رشد منکر لا ینفذ سبب الحاریة عن مثله الا نادرا ثم خلق الایمان بایناس رشد وصلاح منهم علی وجه التیکیل المفید للتقلیل حیث قال فان ائتم منهم
رشد الی ان عرفتم ورائهم فیهم صلاح فی العقل وحفظ المال قلیلا لا ینفک سیه
ان یصیر المرء جردا عن مثله الا نادرا فادفعوا الیهم اموالهم و هذا السن خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة و اقل مدة الحمل نصف سنة فیکون
اقل سن یکن ان یصیر المرء جردا خمسین سنة فیسقط خمیس الی عند
ایناس هذا الرشد حق المنع ای حق منع المال فلیس الیها عند ذلك منع الا حوالا عن
السفها بل لابد دفع الیهم اموالهم لکونهم راشدين و ما فطین و خلتفو ای
بعد الاجتماع علی منع مال من بلغ سفها خلتفو ای السفیه ای فی حجر السفیه
صار سفیه بعد البلوغ فعندهما محجرا عن منع نفقات التضرفات القولیه لان
واجبا حق له دینه وان لم یستحق النظر من جهة انه فایسحق لکنه استحق النظر من
دینه ومن جهة انه مسلم و هذا محجرا بطریق النظر لدینه و ایسلا منه بقوله فان یعفو
عن صاحب الکبیره و ان صر علیها عن القصاص فیه حسن فغایته فعل السفیه
الکبیره و مرکب الکبیره اذا کان مؤنثا یستحق النظر الیه و قیاسا عطف علی قو
حق له علی منع المال فانه انما منع عنه لیسعی ملکه و لا یزول بالاثبات فلا ینفک
التضرفات القولیه و الا لبطل ملک باتان بالتضرفات و لم یکن للولی حفظ الا الکلف
و الموهبة و لیهما صح العبادة لاجل المنفع لا تحویل المطالب فاذا صارت ای العبارة

ای الایمان بایناس رشد
منکر لا ینفذ سبب الحاریة
عن مثله الا نادرا

من جهة دینه و من جهة
انه مسلم و هذا محجرا
بطریق النظر لدینه
و ایسلا منه بقوله
فان یعفو عن صاحب
الکبیره و مرکب الکبیره
اذا کان مؤنثا یستحق
النظر الیه و قیاسا
عطف علی قو

ضرر واجب فيها وكان نقد فخر المحرر وبها النظر وجب للمسلمين فان السفه ان لم
 يحجوا به فوافير كتب عليهم الديون فيضيع موال المسلمين في ذمتهم ان يتري جارية
 بالف وانه يبار والافليس فيعيقها في الحال فانه ان كان ختيلا في الوصول الى
 المقصود لكنه سفه فحتمه انه لا يملك فلما قد اعتق جارية بالف يبار وهذا
 منع صار سفيها بعد البلوغ بناء على ان الانسان يمنع عن تصرف في ملكه بما يضر جاره
 عند يوسف لو جازعني الاعتراض بانه لا وجه لحر الانسان عن التصرف في ملكه بناء
 على ضرر غيره لكن الظاهر من قوله حق للمسلمين انه ليس منه هذا القيل بل من قبل المحل
 ضرر للعامة وهو مشروع بالاجماع على انه يرد عليه شي استحسنه مشايخ بلخ غير منقول
 عن المتنا وعند حجة لا جرای لا يجوز حر السفه لانه حرني طلب الخطاب بالهية
 وهي بالتميز والسف لا يوجب نقصا في لان لسفه لما كان مطبوعة وتركها لوجب عن علم اي
 صار راعى علم ومعرفة ما يكن سببا للنظر لمن قصر حقوق الله لا يستحق وضع
 الخطاب عنه نظرا ما ذكره النظر حقالة فذلك جائز لدينه لا وجب كذا في صواب
 الكيف فان العفو عن القصص جائز لا واجب بل على وجوب المحرر ولما كان منطنة
 ان يقال في ترك المحرر ما لم يمنع غير نفع لا حرج في حب المحرر بخلاف العفو عن القصص
 فان القصص حيوة تدارك فويل قوله انما يحسن اي المحرر لسفيه بطريق النظر له اذا
 لم يرضه رافقه وهو اي اضر رافقه اهدار الالهية اي ابطالها والحق بالبهائم كذا
 منع لما لا فانه بالنص والعبارة والالهية نعمة اصلية اذ بهما يمتاز الانسان

عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتقصير لنعمه عظيم والحاق باليهام ^{لله} و
ولتهافت لنعمه زائدة ومنع اليد عن المال بطال لنعمه الزائدة والحاق بالسفيرة ^{بالفقير}
فيبطل قياس الحر على منع المال لانه قياس القوى بالضعيف ثم اذا كان الحر
اي الحر السفيرة بطريق النظر عندهما وهذا يختلف بحسب الحكم بلحق اي السفيرة كل
حكم الى ما كان في الحاقه اليه نظر من البصير والمريض والمكره فهو استلاد وجعل
كما لمريض فانه ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبته كان الولد حرا وبها
ام ولد لان التوفير النظر اليه فرا حاقه بالمريض في حكم الاستلاد فانه يحتاج اليه
لبقاء النسل وصيانته فانه فيلحق بالمريض فان لمريض المحيون اذا ادعى نسب
ولد جارية يكون في ذلك كالحصية حتى يفتق من جميع ماله ولا تسع بهي ولا ولد بها
لان جارية مقدمة على حق الغرام ولو اشتري هذا المحر على ابنته وهو معروف
وقبضه كان شرارة فاسدا وليحق الغرام حين قبضه ويجعل فرذا الحكم له المكره
فثبت له الملك بالقبض واذا ملك بالقبض فالغرام له ثم انما او يقيم بالعقد منه
غير صحيح ما ذلك من الضرر عليه هو فرذا الحكم بلحق البصير واذا لم يجب على المحر شي
لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في يمينه للبائع وهذا الحاي الحر المختلف فانه
يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظر الى عندهما النوع اما بسبب فزادته ^{فيه}
بنفسه بنفس السفيرة لا يحتاج اي الحر القاضى عند محمد كالحاقه عند بسبب
واما بسبب الدين فان يخاف ان يلحق ماله التلجيت هي الموضوعة المذكورة ^{من قصد}

٤٦٨
بيوع وأقرار صح على أن لا يصح تصرفه إلا مع إغراء فيستوقف على إغرائها اتفاقاً بينهما
لأنه لا يصل إلى نظر الإغراء فيستوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وإن لم يكن سبباً متصلاً
بقوله صح وهذا إنما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحرح وإما فيها يكتب
فينفذ تصرفه فيه مع كل واحد وأما أن يمنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع
إغرائها ماله عروضاً كان أو عقاراً فهذا ضرب من تجاراته في ماله خاص ومنها السفر
وهو خروج مديداً في حروب من عمرات الوطن على قصد سير ممتدة ثلثة أيام
وليالها في فوقها سير لابل ومشى الأقدام وهو لا ينال في الأهلية والأشياء
منه الإطعام لكنه من باب التخفيف بنفسه لأنه من باب المشقة بخلاف
المريض لأن بعضه يصير الصوم وبعضه لا يصير الصوم ويختلفوا في صلوة
أي في تخفيف الأصل بالسفر والصلوة فقد اشغى لو القصر خصته حتى
يكون الأكل مشروفاً وعما وعند إسقاط الشرط حتى يكون ظاهر المسافر وفجده و
سواء ثمة الخلاف أن المسافر إذا صلى أربعاً لا يكون الأربع فرضاً بل المفروض
الركعتان لا غير والشرط الثاني تطوع عندنا حتى أنه إذا قعد على ركعتين
قد التزم به بجزء صلوته وإذا لم تعقد لا يجوز لأنها القعدة الأخيرة وهي في
حقه فرض فقد ترك فرضاً وعنده يجوز لأن الأكل غزمية وقد اختار العزيمية
فيكون فرضاً وسبيل على كونه بقصر إسقاطاً بأربعة أو بالأول قوله
عاشته رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فافترت في السفر

وذكرت في صيغ الحضر والتأني قوله ولان حدنا قد وهو مخرج فاعله ولا يدم
تاركه شرعا ويصدق على الركعتين الاخيرتين الساقطتين من ظهر المسافر مثلاً
والثالث قوله ولسميته الصدقة فانه النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث
قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والرابع قوله ولعمري
افادة التحنير على ما مر من فضل الغزوة والرحلة من ان التحنير انما يكون للبعد
في سير كخصال الكفارة وصوم رمضان وهما لا يسيران الا كمال ولا فائدة
في التحنير وانما ثبت هذا الحكم اي بقصر بالسفر اذا وصل اي لسبب
الوجوب هو الوقت فيثبت بقصره الا اذا اقام اقام يتصل بسبب الوجوب
بل اتصل بحال القضاء لا بخور القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اي
حكم وفتي اذا شرع فصوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يحل له الا فطراً
وذلك لان الضرر والمريض مما لا يدفع له فربما يتوهم قبل الشرع انه لا يلحق
الضرر وبعد الشرع علم حقوق الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف المريض فانه
يمكنه دفع الضرر الدائم الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا فطر في مسافر
يصير السفر شبهة والكفارة فلا تجب الكفارة لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض اي الصائم المقيم فانه يفطر لكن اذا فطر اي
الصائم المقيم لا كفارة عليه اي اذا سافر واذا فطر لا تجب الكفارة لان
مبيح الافطار في الجملة فيصير شبهة والكفارة فلا تجب الكفارة واذا فطر اي الصائم

لم يقيم سبباً فلم يسقط أي الكفارة لأن السفر اختياري لم يتبين بعروضه أن الصوم
 لم يكن واجباً عليه فهذا اليوم فلا يكون شبهة في سقوط الكفارة بحال ما إذا مرض
 أو افطر السائم لم يقيم ثم مرض فهذا اليوم لسقط الكفارة لأن المرض من سبب ما وى
 يتبين بعروضه أن الصوم لم يكن واجباً عليه في هذا اليوم وحكم السفر ثبت بالخروج
 ومجاوزة مكة لعمران سنة المشهورة وإن لم يتم السفر على سنة المشهورة بارو
 ابنه صلى الله عليه وسلم وصحابه رضي الله عنهم جميعاً إنهم رخصوا للمسافر
 بمجاوزة مكة لعمران واليهما أن لا يثبت القصر إلا بعد مضي مدة السفر لأن
 حكم مكة لا يثبت قبلها لكن ركعتيها في بارو من سنة المشهورة ثم أقالوا
 الأقامة قبل الثلثة أي ثلثة أيام لصح أي نيته الأقامة قبل ثلثة أيام وإن كان
 أي المسافر غير موضع الأقامة وإن نواه قبل الثلثة شترط موضع الأقامة
 لأن الأول أي نيته الأقامة قبل ثلثة أيام منع للسفر وهذا أي نيته الأقامة بعد
 ثلثة أيام رخص للسفر والمنع سهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة
 وقدر فضل النهي لما يستدل بالشأن على عدم كون سفر المعصية من سبب
 الرخص بوجهين أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية ويجعل السفر
 معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله نعم
 فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإنه جعل رخصته كل الميتة مسوطة بالاضطرار حال كونه
 المضطر غير باغ أي ضارح على الأمان ولا عاد إلى ظالم على المسلمين لقطع الطريق

فيبقى اكل الميتة فرع هذه الحالة على الحرمة اشار المص الى الجواب عن الاول بقوله على ان
 منفصلة عنه اي عن السفلي يعني موجوده بدون وجود كل منهما بدون الاخر فان ^{السفلي}
 وقطع الطريق ولتمد معصيته وان كانت في المص فتلك معصيته بلا سفر والرجل قد
 غارتا ثم سيقبله غيرهم القوم الذين معهم اجمال لميرة فيقطع عليهم الطريق فان ^{سفره}
 مندوب صار معصية في النهي عن هذا السفر حال فرعية اي منفصلة عنه موجود
 في غيره بدون من كل وجه والمنهي لمنعه منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعية ^{المنهية}
 في الارض المغضوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فانه حدث من شره ليس
 وهو حرام فلا تثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب عن الثاني
 بقوله قوله تع غير باغ ولا عاد ولا بد منه تقدير فعل سيقبت الآية له لان الاسم
 عدمه لا يتعلق بنفس الاضطراب بل الاكل اي فمن اضطراب حال كونه غير طال للميتة
 قصد اليها ولا اكل الميتة بل ذوا وقتضا للشبهة ولا يجاوز حد سائر
 بل كلها دفعا للضرورة فيكون العامل في الحال هو الاكل دون الاضطراب وعند
 المخالف العكس جعل قوله تع غير باغ ولا عاد حالا ضمن اضطراب ومنها الخطا المتقا
 للعمد وهو ان يفعل فعلا غير قصد تام كما اذ ارمي صيدا فاصاب انسانا
 فانه قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام ولقصد تام ان يقصد الفعل
 يقصد محذوف الخطا ايو قصد الفعل دون قصد المحل وانما قلنا مقابل للعمد
 لان الخطا قد يستعمل في مقابل الصواب فيجاء مع العمد فلا يكون في الاغدار وهو

يصلح عندنا في سقوط حق السد تعذر حصوله عن جهاد وادوار الاجتهاد وما
هو للغوي لا الاطلاق ويصلح شبهة والعقوبة حتى ياتم اتمام القتل ولا لو
يحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يحجب المقدور وليس في حقوق العباد
حتى يحجب في العدو وان لانه جزاء مال لان المال معصوم لا جزاء في فعل ولهذا
لو ائلف رجلان عينا لاخر يحجب ضمان واحد ولو كان جزاء للفعل لو حب
على كل منهما ضمان كامل ويصلح اي الخطا مخففا اي سببا للتخفيف لما هو صلة
لم يقابل مالا ووجب بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطا فانها صلة لا
لم يقابل مالا ووجب بالفعل دون المحل وانما قال بالفعل دون المحل لان
لا يجب سبب المحل لا يكون الخطا مخففا لانه ضمان مال ولو حجب الكفارة او لا
ينفك اي الخطا من ضرب لهما قصير هو ترك التثبت والاحتياط فهو اصل الفعل
مباح وترك التثبت مخطور فيكون جنائية قاصرة فيصلح سببا لما هو اثر
بين العباداة والعقوبة يعني الكفارة او هو اي هو دازين العباداة والعقوبة
جزاء قاصر يقع طلاق اي طلاق المخطئ عندنا كما اذا اراد ان يقول انت باس
فقال انت طالق لا عندنا الشاعى اي لا يقع طلاق المخطئ عنده لعدم الاختيار
لان التمسار بالكلام انما هو بقصد الصريح وهو لا يوجد في المخطئ فصار كالنائم
ولنا ان دوما العمل بالعقل بلا سهو وبلا غفلة امر لا يوقت عليه الا يخرج واذا
صدرت الاعمال عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان

بهما لقوله النبي صلى الله عليه وسلم رجع عن متى الخطأ والنيان ولان السهو والغفلة
كوزان في الانسان فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام الفعل من غير
وغفلة فاقامة الدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقص العقل
فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
ووقوعهما عند البلوغ غالبا انما هو ترك التثيب الاحتياط ولذا لو انما لم يخطأ
لامقام اليقظة حتى يطلنا عبارات النائم والرضي لامقام الرضي فيما ينبغي
عليهما اي على اليقظة والرضي من التصرفات كالبيع وكحوزه اذا خرج في ذلك
اي في ترك اليقظة والرضي ولا يحتاج الى اقامة الدليل وهو البلوغ مقامهما
لان اصل ان الامور الخفية التي يتعدى الوقوف عليها ايقام ما هو دليل عليها مقامهما
كالسوءيقام لمشفة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضي رفقا لتبسيط
فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال الفعل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام
الرضي فيما يعتمد على الرضي واذا جرى البيع على لسانه اي على لسان الخاطي
عطف على قوله ويقع طلاق خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه اي لو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله الخاطي
وصدقه فان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكروه نظر الى اصل اختيار
لان الكلام صدر عنه باختياره او باقائه البلوغ مقام المقصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضي ثم شرع في التقييد من العوارض المكنية فقال

واما ان الذي من عجزه اى يكون من غير المكلف الاكراه اى فهو الاكراه وهو محل لغيره
 ان ما لا يرصاه ولا يختار مباشرة لوضعي ونفسي سواء ملجى ان يكون نفوت النفس
 او لعضو ولقطر الفاعل الى مباشرة لفعل حرفا من فوات النفس والعضو وهذا
 اى الاكراه الملجى لعدم الرضى مفسد للاختيار واما غير ملجى ان يكون محبس قيدا وضرب
 ويمكنه الفاعل من الصبر عن غير فوات النفس والعضو وهذا اى الاكراه لغير الملجى لعدم
 للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه مطلقا سواء كان ملجيا او غير ملجى لا ينافي
 الالهية اى الهية الوجوب الخطا بالاداء لان المكة عليه ما فرض كما اذا اكره
 على شرب الخمر بالقتل او مباح اراد بالاباحة انه يجوز له ولو تركه وصبر حتى قتل
 لم ياتم ولم يوجر كما اذا اكره على الافطار فشر رمضان او مخصص اراد بامتناع
 انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالغرمة كما اذا اكره على اجراء طلبة
 الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق وكل ذلك من اثار الخطاب حتى
 يوجر بوجه وياتم اخرى تفزع على ان الاكراه لا ينافي الالهية والخطاب اى يوجر
 الفاعل على ذلك الفعل المكة عليه مرة كما اذا كان فرضا او على الترك كما اذا كان
 حراما او مخصصا وياتم على الفعل مرة اخرى كما اذا كان حراما او على الترك
 كما اذا كان فرضا او مباحا ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه
 محل الفاعل على اختيار الالهية عند الحاصل والافق له وصل الشايع في رد
 اى لقاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا

ثم عني بان كل للفاعل الاقدام على الفعل لقطع الحكم عنه فعل الفاعل سواء اكره على قول
او عمل لعدم اختياره لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكره ^{القصود} ليقصد
والتساريع ^{والمعصية} ليقصد رفع الضرر عنه بدون رضاه اى رضی الفاعل للذات ^{للقوة}
حقوقه بدون اختياره ثم ان لم يكن بعد قطع الحكم عن الفاعل ^{للفعل} الى الحاصل
كالالاكره على اتلاف مال الغير سبب البطلان اى لفعل كالاكره ^{والاقرار} والاقوال
فيبطل الاقول كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان
غيره وليضمن الحامل الاموال التي اكرهه الغير على اتلافها لانه اتلاف الى الحامل
ممكن فجعل الفاعل له الحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على فعله ^{كالاكره}
على الزنا وقتل لا يقطع الحكم عنه فعل الفاعل فيجوز الزنا ^{وتقتض} لقتل بغيره
فلا تجز ان يقال لما لم يقطع نسبة الحكم عنه فعل الفاعل يكون الفاعل هو الفاعل
فيجب ان يقتض ^{هو} ولا يقتض الحامل لكن بحسب قصاص عليهما عند الشافعي
تدارك الجواب عنه بقوله وانما يختص الحامل بالتسبب ^{لان الاكره} حقا كالاكره
على الاسلام لا يقطع الحكم عنه فعل الفاعل ^{بما يصح} اسلام الحرجة وبيع المدون
القضاء الديون وطلاق المولى بعد مدة بالاكره يتعلق بما ذكره في اسلام الحرجة
وبيع المدون ^{بما يصح} القضاء الديون وطلاق المولى اى يحل ازوج على الطلاق
بعد مدة الايلاء وهو من الشافعي لا يسلّم الدية اى لا يصح اسلام الذمير بالاكره
لان الكراهية على الاسلام حتى لقوله النبي صلى الله عليه وسلم انكم امة مسلمون وما يدعون

فيقتل لما ذكرناه يبطل الاقوال كلها والاكره بالقتل عنده اي عند الشافعي سواء كان
 في الجنس ضررا كالقتل وبعضه تقضي دفع الضرر واصلنا اي القاعدة التي قرأنا
 ابو حنيفة له وصحى به هو ان الاكره المملح لما افسد اختياره فان عارض هذا ^{اختيار}
 الفاسد وهو اختيار الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بطيخ اختيار الفاعل ^{عمل}
 وهو اختيار الفاسد كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
 لا يكون الا بان يصير الفاعل الى الحامل فان احتمل ذلك اي صيرورة الفاعل
 الى الحامل بنسب الفعل الى الحاصل والا اي وان لم يحتمل صيرورته الى بقى اي
 الفعل منسوبا الى الفاعل فلا اقوال كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل الى
 الحامل لما ذكرناه التكلم بلسان غيره متمنع فان كانت اي الاقوال محال ^{منقبة}
 ولا يتوقف على اختياره كالعلاق والطلاق والعناق تنفذ لانه اي الاقوال
 التي لا تنفذ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم وان كان
 اختياره المباشرة والرضى ثابته في مع خيار الشرط وهو ينافي الاختيار
 اي اختيار الحكم أصلا وان لم ينافي اختياره في الاكره لم ينتف الاختيار في
 السبب فالحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه مجزا للمعدوم من كل وجه فاشفا
 شرائط كمال النفاذ فالاكره قل فهو ليقول اجدر والنفاذ فيه اظهر الى هذا
 اشار بقوله فلا تنفذ اي الاقوال التي لا تنفذ بالاكره وهو نفس اختيار
 اي لا ينافي أصلا ولا فاذا وقع الطلاق والعناق في الهزل من غير اختيار الحكم

والرضى به فتوقعها في الاكراه مع فساد اختياره في فاذا فصل اي الاكراه
يقول المال في الطلاق بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان يقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه
لم يتوقف الاعلى بقبول وقد وجد المال اي من غير ان يلزمها مال لانه الاكراه
بعدم الرضى بالسبب الحكم فكان المال لم يوجد لعدم الرضى فلا يلزمها الا ان يقبل
على الرضى ولم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال لانه انما يتوقف
على القبول وقد وجد كما في صلح الصغيرة اي كما اطلق الصغيرة فقبلت يقع
الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما شرط الفصل
الاكراه بقبول المال اي تحا ومحلها بان يكره المرأة لانه لو اكرهه على التطليق حرته
على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها لانها التزمت مال طاعة
باذائها مسلم لها من البيئته بخلاف النزل فانه اذا فصل لنزل بقبول المال
فيصل التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به
فان التزمت وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وانا عند خيفة
فان الرضى بالسبب ثابت في النزل دون الحكم في صلح الجاني المال والتزامه موقوف
على تمام الرضى فيتوقف الطلاق عليه اي على المال فخلع بطريق النزل كما في
خيار الشرط فجانبا اي في جانب الزوجة اي ان اخلعها بشرط الخيار لها
يتوقف الطلاق على قبولها للمال وانما قال فجانبا لان الخلع في جانب الزوج

اي

٢٧٢
يكون لا يقبل خيار الشرط ووجهها معاوضة ويقبل خيار الشرط في خيار الشرط
لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل الحكم فيتوقف وجود الحكم
اعني وقوع الطلاق وروم المال على الرضا بالحكم فان وجدتت والا فلا وكذلك
الزنا في الخلع واما عندهما فالزنا لا يؤثر في الخلع فيجب اي بدل الخلع ويقع الطلاق
من غير توقف على الرضا لان الزنا لعدم الرضا واختيار الحكم دون سبب
فيصح اي المال بوجود الرضا فاسبب هو لا يؤثر في الخلع باليمنع كشرط الخيا
وان كانت اي الاقوال مما ينفخ ويتوقف على الرضا كالبيع والايارة
تفسد اي تنعقد فاسدا اما لان عقاد ففسد ورم عنهما في محلها و
اما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعذر وال الاكراه
صريح ودلالة صريح لروا المعنى لمفسد والملي اي الاكراه الملي كالاكراه بالقتل
وغیره اي الاكراه بغير الملي كالاكراه بالضرب سوا في ينفخ ويتوقف على الرضا
لعدم الرضى اي الاشتفاء الرضى في النوعين فينتفي النفاذ فكذا اي مثل تصرفات
التي ينفخ الاقادر كلها في المايبات وغيره في انها تفسد بالاكراه الملي
غير الملي لقيم الدليل على عدم الخيرة لال الاقار خيرة ميل من الصدق والكذب
وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود الخيرة واذ
تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل الكذب اي عدم الخيرة لم يثبت الحقوق
والافعال منها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل الاله لئلا كالاكل والشرب

والزنا فيقتصر على الفاعل حتى لا يرجع إلى الحامل شي من الاحكام المتعلقة به من حيث
اتماكله وشرب وزنا كما اذا اكره صائم على الاقطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا صوم الحامل ومنها ما يحتمل كون الفاعل الله للحمل فان لزوم من جعله في محل
الفاعل الله للحمل بتبديل محل الجنابة فيقتصر عليه اي على الفاعل ايضا فلا يتعلق
بالحامل لان في تبديل محل مخالف الحامل لانه انما جعله لا كراه على الجنابة فموجب
المحل وفيها اي في مخالف الحامل بطلان لا كراه لانه عبارة عن حمل غير على ما
يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضي الفاعل وهو محل معين اذا فعل غيره
فانه كان طاعا لا مكرها واورد ذلك مثالين لان تبديل محل الجنابة قد
لا يتلزم تبديل ذات الفعل وقد يتلزمه الاول كما كراه المحرم اي كما اذا
اكره محرم محرما على فعل يصيد فيقتصر على الفاعل لانه اي الحاصل انما جعل
اي اكرهه على الجنابة على احرامه اي احرام الفاعل لا على احرام الحامل ولو جعل
الفاعل الله للحامل على يصير المحل اي محل الجنابة احرام الحامل لا احرام الفاعل
ويلزم الجنابة على احرام الحامل لا على احرام الفاعل فلم يكن ايتاما اكرهه عليه
يتحقق الاكراه وشار الى امثال التاخذ وهو ما يكون محل الجنابة مبتلغا
لتبديل ذات الفعل بقوله كما اكره اي الفاعل على يسع وتسليم اي يسع
وتسليم فالتسليم يقتصر على اي على الفاعل لانه اي الحامل اكرهه اي الفاعل على
لتسليم يسع ولو جعل اي الفاعل الله للحمل وتسليم الى الحامل يصير تسليم

المسيح تسليم المغضوب وبلزم التبديل في محل تسليم وهو المسيح بان يصير مغضوبا
لان تسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء او التبديل
الفعل ايضا اي المحل فان البيع وتسلم يصير غصبيا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل
وجعل تمتا للعقد حتى ان المشتري يملك المسيح ملكا فاسد لا انعقادا وبلزم
نفاذه فلا يستلزم ذلك التبديل والاعتناق وان كان لا يحمل ذلك اي
كون الفاعل الله لان من الاقوال لكن الاتلاف فعل بحمد اي كونه الله فانه اذا
اكره الغير على اعتناق من حيث تصرف قويا وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل
او لا يحمل كون الفاعل الله فيصح بغيره لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه
اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل الله لان الاتلاف يحمل ذلك
فجاء الاقوال فيجب ان يكون الفاعل على الحامل قيمه العبد موثرا كان ومعتبرا ويكون الولاء للفاعل
لان بالاعتناق وهو مقصر على الفاعل والى هذا اشار بقوله فينقل الى الحامل
ويكون لولا ذلك فاعل وان لم يلزم منه اي من جعل الفاعل الله التبديل اي تبديل
محل الجنائيه يجعل اي فاعل الله للمحل كاتلاف المال ونفيس فنصير اي فاعل
الله للمحل كاتلاف المال كانه ضرب عليه اي على الحامل واتلفه فيخرج الفاعل من بين
فيصا اي الحكم من ضمان المال وقصاص الى الحامل ابتداء لا نقلا فاعل الله
فموجب الجنائيه من ضمان المال والقصاص عليه اي على الحامل فقط وان كان القتل
عمدا يقتض الملل الى الحامل فقط وان كان خطأ بان اكره الغير على رمي صبي انسانا

فأدبته على عاقلة الحامل والكفارة عليه لكن لا ينجى الاثم لا يمكن جعله الله لانه اكره با
لجناية على دينه اي على دين نفسه على دين الحامل اذ لا يمكن لاحد ان يحني على دين
غيره ويكتب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو جعل الله في حق الاثم ليتبدل محل الجناية
اذ الجناية يكون على دين الحامل لا على دين نفسه والحامل لم يأمره بالجناية
على دين الحامل بل على دين نفسه فيلزم يتبدل محل الجناية بان لا يميز بين الحامل
لا دين الفاعل وعلى فيلزم اشتفاء الاكره فياثم كل منهما اي من الحامل والفاعل
اي فاذا لم يكن جعل الله في حق الاثم يلزم نسبة الاثم الى كل واحد من الحامل والفاعل
لا الى الحامل فقط اما نسبة الى الحامل فلقصده قتل نفسه محرمه واما الى الفاعل
فلا طاعته المخلوق في معصية الخالف والجرمات انواع حرمته لا تسقط
ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرم والزنا اي زنا الرجل بالمرأة لانه الزنا
حقيقة واما المرأة فممنه منة فزنا بامرته قبل ما يحتمل الرخصة على ما يلزم لان
دليل الرخصة خوف الهلاك وفيما ذكر وبهما اي القاتل والمقتول في الزنا
اي في خوف الهلاك وفيما ذكر من عدم سقوط الحرمة وعدم دخول الرخصة
سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اكره عليه
بالقتل لا يحل له الجرح لاصح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في قوادة لنفسه اليد من غير عكس

ولا كذلك

ولذلك بالنسبة الى الغير الحرام وحي حرمة نفسه في حرمة يد الغير والحرمة بمنزلة
نفس ذلك الغير كما لا يحل له قتل نفسه الغير تخلص نفسه فكذلك لا يحل له قطع
الغير تخلص نفسه فلو قتل له تخلص نفسه كان انما حرمة تسقط كالحرمة الميتة
والحرز والاكراه الملبى اي يلبى المحرمات التي يحتمل حرمتها بالسقوط كالحرم
والميتة والحرز ويحذف ذلك لان استثناء من الحرمة اي من تحريم الميتة ونحوها
حالة الاصطراف فتعلم وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما صطرح اليه يعني
انه لا يثبت فيها الحرمة فبقي الاباحة الاباحة صليته ضرورة والاكراه الملبى
يخوف تلف النفس او بعض انواع من الاصطراف حتى ان امتنع اي الفاعل
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل انما كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة و
ان لم يعلم فيجب ان لا يكون اثما لا غير الملبى اي لا يجنبها الاكراه الغير الملبى لعدم
الضرورة اي لعدم الاصطراف لكنه لو رث شبهة لسقوط والاباحة حتى لو
شرب الخمر باكره غير ملحق لا تجد لان الحد يدرى بالثبوت وحرمة لا تسقط
اي لا يحتمل لسقوط بمعنى انه لا يحل متعلقا قط لكن يحتمل الرخصة اي خص
العبد ففعل متعلقا مع بقائها وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق العبد
التي تحتمل لسقوط بالاعذار اصلها كاجراء الكفر فالاكراه على اجراء كلمة الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان فان الايمان
لا يحتمل لسقوط ابدا لانه حتى من حقوق الله الغير المحتمل لسقوط بحال الصلاة

واما في حقوق التي تحتل لسقوط في الجملة كالعبادات مثل الصلوة والصوم والحج
فيخص اي لعبد بالملي اي بالاكره الميلي في تركها فلا اكره على ترك الصلوة
اكره على حرام لا تحتل لسقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب
مؤبدة لا تسقط بحال لكن نفس الصلوة حتى من حقوق السدع المحملة للسقوط
في الجملة لا عذر وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات وان صبر ولم
يترك الصلوة مثلا حتى قتل صار شهيدا وقدره فصل الرخصة ورثا المرأة
من هذا القسم اي حرمة من قبل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتل الرخصة اذ
ليس فيه معنى قطع النسب فاذا اكرهت المرأة على الزنا بالملي صا فتمكيتها
من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي من حقوق السدع المحملة للسقوط فيخص
المرأة مع بقاء الحرمة والاكره الميلي ولا يخصص في غير الميلي لكن يسقط الحد
شبه الرخصة وليس زنا المرأة من باب الاكره حتى قتل بنفس لا يبيح
في زناها قطع النسب لسبب من امرأة فلا يكون بمنزلة قتل بنفس كذا
زناه اي زنا الرجل فانه بمنزلة قتل بنفس لا يقطع له نسب النسب على الرجل
لما خص زناها بالملي لا يحد بغير الميلي للشبهة اي شبه الرخصة فغير الميلي
ويحد بهو اي الرجل لان زنا لا يخصص بالملي فان زنه بغير الميلي كعدم
شبهة الرخصة واما في حقوق العباد عطف على قوله واما في حقوق العباد
كاتلاف مال لمسلم فاتلاف مال لمسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد

لان العصمة المال ووجوب عدم اتلافه حتى للمعبد والحرمة متعلقة به ^{للعصمة}
 وتلك الحرمة لا تسقط بحال من ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحمل الرخصة حتى
 لو اكره على اتلاف مال المسلم الا انما يجبر على رخص فيه لان حرمة نفسه فوق حرمة ^{المال}
 لانه مهان متبذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفسه الخيرا وعرضه للملح ^{الظلم}
 مال المسلم ونفسه ظلم وبالاكره لا نزول عصمة المال فخرج صاحب ^{الظلم}
 اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
 لانه بذل نفسه لرفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك النواهي من العبادات حتى قتل
 ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحمل الرخصة فحقوق العباد مثلها في
 حقوق الله تعالى التي لا تسقط وحقوق غيره المحملة له قال وعلو حكم اخو اي
 حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين للذين هما قيمان لهذا القسم فانه رخص ^{بالظلم}
 وان صبر حتى قتل صار شهيدا الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه ^{باعتبار}
 الا تناع عن التكرار فيها من باب اغترار الدين قيده والحكم بالاستثناء فقا ^{لوا كان}
شهيدا ان شاء الله تعالى لانهم لم يحيدوا النظام معنابل فاصروا على الايمان
 واصلوة وصوم مت الكتاب يعنون الملك الوهاب قد وقع الفراغ
 من تسويد هذه المسودة على يد حق العباد عبد الرحيم ابن عنایت الله بخاري
 فريلاد هـ مبول من شهر ربيع الاول في سنة ١٢٢٤
 اللهم اغفر للكاتب والمصنف والمناظر
 وجميع المؤمنين والمؤمنات
 آمين
 م

تمت بتوفيق الله تعالى
 في شهر ربيع الاول سنة ١٢٢٤

kiye

Yaz



ESER